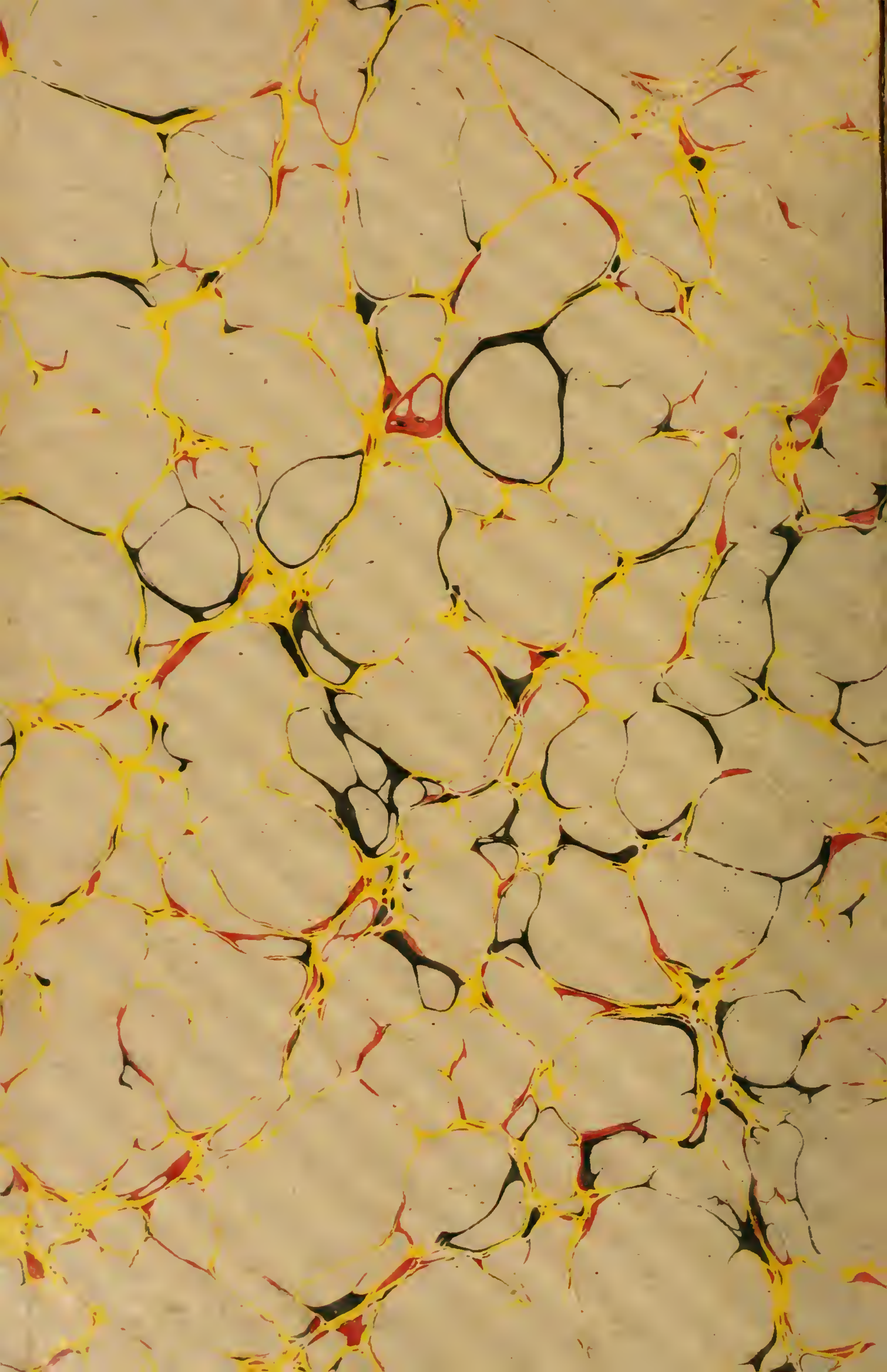

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01927694 8







OEUVRES

COMPLÈTES

DE FÉNELON.

TOME V.

LILLE. — IMPRIMERIE DE L. LEFORT

ŒUVRES

COMPLÈTES

DE FÉNELON

ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI.

TOME CINQUIÈME.



PARIS,

J. LEROUX ET JOUBY, LIBRAIRES, Rue des Grands-Augustins, 9.

GAUME FRÈRES, LIBRAIRES, Rue Cassette, 4.

LILLE. L. LEFORT, IMPRIMEUR-LIBRAIRE.

BESANÇON. OUTHENIN-CHALANDRE FILS.

1851.



2

OEUVRES DE FÉNELON.

PREMIÈRE CLASSE. — SUITE DE LA SECTION IV.

OUVRAGES SUR LE JANSÉNISME.

INSTRUCTION PASTORALE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

AU CLERGÉ ET AU PEUPLE DE SON DIOCÈSE,

SUR LE LIVRE INTITULÉ :

JUSTIFICATION DU SILENCE RESPECTUEUX.

François, par la grâce de Dieu et du saint Siége apostolique, archevêque, duc de Cambrai, prince du Saint-Empire, comte du Cambrésis, etc. au clergé et au peuple de notre diocèse, salut et bénédiction en notre Seigneur Jésus-Christ.

On a répandu, mes très-chers frères, de tous côtés un ouvrage intitulé *Justification du silence respectueux*, ou *Réponse aux instructions pastorales de Monseigneur l'Archevêque de Cambrai.* Vous voyez que le titre même de ce livre est un attentat manifeste. Il porte pour ainsi dire, la révolte écrite sur le front. Vouloir justifier le silence respectueux, que l'Eglise vient de condamner avec tant d'éclat, c'est oser condamner la condamnation même qu'elle en a prononcée. Bouchez donc vos oreilles aux paroles insinuantes et flatteuses du tentateur. C'est le dragon, qui imite la voix de l'agneau.

En vain cet auteur dit « qu'il n'est pas vrai » que ce soit l'Eglise qui exige le serment du » Formulaire [1], et que tout se réduit au Pape, » et à quelques évêques de France et du Pays- » Bas [2]. » Ne compte-t-il donc pour rien de fouler aux pieds les cinq constitutions du Siége apostolique qui ont été reçues par tous les évêques de France et du Pays-Bas depuis soixante ans? De plus, cet écrivain, qui nie avec tant d'assurance *que ce soit l'Eglise qui exige le serment du Formulaire*, et qui se vante d'avoir répondu à tout dans ses trois volumes, s'est bien gardé d'entrer jamais en preuve sur ce point capital.

Pendant qu'il parle avec tant de hauteur, il ne peut souffrir la confiance avec laquelle nous avons parlé. Et comment veut-il donc que parle un évêque, lorsqu'il ne fait que répéter les paroles des constitutions, des brefs du saint Siége, et des délibérations des assemblées du clergé de France ! A Dieu ne plaise que ce soit en nous que nous mettions notre confiance. C'est dans les promesses faites à l'Eglise que nous la mettons.

[1] Page 841. — [2] Page 839.

Il s'irrite parce que nous avons donné le nom de *parti* aux défenseurs de Jansénius. Comment veut-il donc que nous distinguions les humbles enfans de l'Eglise, d'avec ceux qui osent dire comme lui [1] : « La suffisance du » silence respectueux demeurera démontrée, » quelque bulle et quelques mandemens qu'on » publie. »

Avant que d'entrer en matière, il est capital que le lecteur ait la patience d'examiner la peinture que nous allons lui faire de ce parti qui parle d'un ton si hautain, et qui veut faire taire les évêques. C'est sur cette peinture qu'on doit juger de notre controverse. Ce parti est composé de deux sortes de théologiens. Le grand nombre d'entre eux signe le formulaire. Le petit, qui ne le signe pas, est réduit à sept ou huit hommes sans nom et réfugiés en Hollande, pour écrire des satires contre l'Eglise.

Si vous croyez ceux qui ne signent pas, ceux qui signent sont *les honnêtes gens*, comme parloit M. Arnauld, c'est-à-dire les esprits souples et politiques qui sacrifient leur conscience à leur repos, et la bonne cause à leur établissement dans le monde. Ils ne font « depuis trente ou quarante ans, que des mensonges, de faux sermens, des actions de dissimulation et d'hypocrisie [2]. » Ils signent et jurent tout ce qu'on veut, réduisant toujours leur serment à je ne sais quelle croyance, à laquelle ils n'osent donner aucun nom précis. Quand on les presse, ils font entendre que c'est une simple déférence à une probabilité purement extérieure, qui résulte de l'autorité de l'Eglise. Ils s'épuisent en comparaisons pour établir cette croyance. Selon eux, on croit que le livre de Jansénius est hérétique, comme un homme croit, sur la parole de sa mère, qu'un tel est son père. Etrange et indécente comparaison, qui renverse ce qu'on veut établir? Quoi? un homme ne pourroit-il pas sur des raisons très-fortes douter dans son cœur, si celui qui passe pour son père l'est effectivement? Quoi? dans ce doute si raisonnable et si invincible, pourroit-il jurer, contre sa conscience, qu'il n'en doute pas? Ecoutez encore ces *honnêtes gens*. Tantôt ils comparent la croyance du fait de Jansénius à celle d'un écolier qui croit sur l'autorité de son professeur la prédétermination physique, ou la distinction réelle de Scot, à condition que quand il sera en état de juger par lui-même, il examinera si le professeur de cette école ne l'a pas trompé. Tantôt ils allèguent l'exemple d'un soldat qui présume que la guerre, où il sert son prince, est juste, quoiqu'il soit évident que dans chaque guerre, les soldats qui servent dans l'un des deux partis opposés supposent faussement cette justice. Tantôt ils ont recours à l'exemple d'un homme qui adore une hostie en supposant par pure déférence qu'elle est consacrée, quoiqu'il lui semble avoir des preuves convaincantes, pour conclure que celui qui paroît dire la messe est un imposteur déguisé en prêtre. Tous ces exemples laissent dans l'esprit une vraie incertitude, et ne vont tout au plus qu'à une très-forte probabilité. Suivant ces comparaisons, le fait de Jansénius ne seroit que très-probable. S'il n'est que très-probablement vrai, il est probablement faux. Il reste quelque degré de probabilité à l'opinion qui nie ce fait. En ce cas les cinq constitutions, les brefs, les mandemens qui ne sont que probablement vrais, sont probablement faux et pélagiens dans leur sens littéral; car si le texte de Jansénius est probablement aussi pur et aussi anti-pélagien que celui de saint Augustin, le texte des constitutions, des brefs, et des mandemens, qui lui sont formellement contradictoires, sont probablement hérétiques. En ce cas, il est probable que l'Eglise tyrannise les consciences pour leur extorquer des parjures en faveur de ces constitutions, qui sont pélagiennes en termes formels. De plus, quand même les constitutions ne seroient point pélagiennes, au moins il seroit indubitable que l'Eglise useroit de tyrannie pour forcer ses ministres à jurer en vain en faveur d'une opinion probablement fausse sur *un fait de nulle importance*. Voilà à quoi aboutissent toutes ces vaines et indécentes comparaisons, par lesquelles la multitude du parti veut éluder son serment, et appaiser sa conscience, par un relâchement monstrueux sur la morale. Qu'est-ce que le petit nombre répond à ces comparaisons? *Raffinemens indignes de la sincérité chrétienne, etc.* [1]. *Mensonges,... faux sermens, action de dissimulation et d'hypocrisie* [2]. Mais qu'est-ce que la multitude dit du petit nombre des réfugiés? La multitude les condamne, en avouant que c'est l'Eglise elle-même qui exige le serment, qu'on lui doit cette soumission, et qu'on lui est rebelle quand on ne signe pas. Ainsi les uns accusent les autres de présomption, d'obstination, et de rebellion scandaleuse contre l'Eglise, et les autres accusent les premiers de *parjure et d'hypocrisie*.

[1] Pag. 249. — [2] *Lettre d'un évêque à un évêque*, pag. 164.

[1] *Défense des Théolog.*, pag. 490. — [2] *Lettre d'un évêque à un évêque*, pag. 164.

Mais d'où vient que ces deux sortes d'hommes, qui se déchirent ainsi mutuellement par les reproches les plus atroces, loin d'avoir de l'horreur les uns pour les autres, demeurent néanmoins si intimement unis dans le même parti, et agissent de concert avec tant de vivacité? Voici ce qui les réunit. C'est que ceux qui ont la foiblesse de signer, et ceux qui ont le courage de ne signer pas contre Jansénius, sont également attachés au système de cet auteur. Ce système se réduit à établir une délectation indélibérée, qu'il est *nécessaire* que notre volonté suive en tout acte bon ou mauvais, parce que cette délectation la prévient *inévitablement* et la détermine *invinciblement* à l'acte précis bon ou mauvais, auquel elle se tourne en chaque moment. Voilà le système qui est le centre de tous les dogmes de Jansénius. Voilà le point fixe qui réunit tous ses disciples, d'ailleurs si divisés. Quoique les uns accusent les autres de rebellion contre l'Eglise, et que les autres à leur tour accusent ceux-ci de parjure et d'hypocrisie, cette guerre civile ne ralentit point leur concert au dehors pour la cause commune de ce système. Pour s'être ainsi noircis les uns les autres, ils n'en sont pas moins bons amis. Ceux qui condamnent le texte de Jansénius comme hérétique, et ceux qui refusent de le condamner, soutiennent avec une égale vivacité cette délectation, qui fait tout le système de cet auteur. Pour mériter une indulgence réciproque, il suffit dans ce parti de se moquer de la grâce suffisante qui ne suffit pas, et du pouvoir prochain qui est toujours éloigné dans le besoin pressant. Il suffit de rejeter comme un dogme pélagien celui de la volonté sincère de Dieu pour sauver tous les hommes; il suffit de croire que la grâce n'est une véritable grâce de Jésus-Christ qu'autant qu'elle est une délectation qui détermine nécessairement notre volonté par un attrait qui lui est inévitable et invincible. Mais aussi, pourvu qu'on n'abandonne point cette doctrine de la délectation, tous les péchés sont pardonnés. Le grand nombre excuse le petit sur la rebellion; le petit excuse le grand sur ses parjures; tout demeure compensé; la foi de cette délectation efface et purifie tout. Vient-il de Hollande un ouvrage qui démontre les parjures et l'hypocrisie de tous *les honnêtes gens* du parti? ces honnêtes gens foudroyés par cet ouvrage, loin de sentir l'opprobre dont il les couvre, l'admirent et lui applaudissent, comme s'ils n'y voyoient pas leur condamnation. Ils se contentent de dire que M. de Cambrai n'y sauroit répondre. Et ils ne songent pas qu'ils ont plus d'intérêt que M. de Cambrai de le réfuter. En même temps, les fugitifs, qui écrivent avec tant de fiel, s'humanisent avec les autres, lors même qu'ils les traitent de parjures et d'hypocrites. Ils profitent du crédit de ces *honnêtes gens*, qui vivent à l'abri de l'orage et à la faveur d'un parjure. Les uns hardis et emportés hasardent et sacrifient tout pour écrire et pour défendre le parti. Les autres souples et radoucis tolèrent et admettent tout, pour demeurer dans le monde à portée de parer les coups, et de sauver la cause commune. Le parti a besoin des uns et des autres. Il lui faut quelques écrivains âcres et véhémens qui imposent au public. Il lui faut aussi des protecteurs souples et politiques, qui cèdent au torrent, et qui, par une apparente modération, puissent mettre à couvert ce système tant chéri, qu'on nomme sans cesse *la céleste doctrine de saint Augustin*. Ils se pardonnent sans peine tout le mal qu'ils se disent les uns aux autres, en considération du bien qu'ils se font. Le voilà ce parti qui veut triompher de toute l'Eglise, lors même que, de son propre aveu, il n'est composé que d'une foule de parjures et d'hypocrites, si on en excepte sept ou huit écrivains sans nom réfugiés en Hollande pour y faire des libelles contre l'Eglise. Mais il faut avouer que ceux qui, comme l'auteur de la *Justification*, refusent de signer, sont moins coupables que la multitude de ceux qui signent. Au moins ils raisonnent plus conséquemment selon leurs principes. Ils ont plus de sincérité et de courage dans l'erreur. Pour les autres, ils ne paroissent soumis que *par des actes de dissimulation et d'hypocrisie*. Ils n'oseroient développer les contorsions odieuses qu'ils donnent à leur serment. Ils affectent de condamner le texte de Jansénius, en retenant le système de la délectation inévitable et invincible à nos volontés, qui est évidemment tout le système de cet auteur, duquel sortent nécessairement les cinq propositions, et sur lequel seul peut tomber sérieusement la condamnation de l'Eglise. Ils sont d'autant plus à craindre dans le sein de l'Eglise, qu'ils ne veulent pas y être craints, et qu'ils rendent toutes les décisions inutiles, en les éludant avec un air de modestie. Leur multitude, et leur souplesse, que le vulgaire prend pour une sincère docilité, les mettent en état de séduire tous les esprits crédules.

Après cette affreuse peinture du parti, qui est tirée des écrits du parti même, qui ne croiroit que le nouvel écrivain doit au moins parler

avec douceur et modération ? Non, il n'a garde d'user d'aucun ménagement ; c'est ainsi qu'il parle pour le petit nombre de ceux qui n'ont de ressource que dans la déclamation la plus hautaine et la plus âcre. Il n'épargne aucune puissance ecclésiastique. « C'est, dit-il[1], déshonorer à pure perte les évêques de cette assemblée (de l'an 1660) que de leur attribuer ce que leurs paroles signifient dans la rigueur » de la lettre.... J'en dis autant, ajoute-t-il, de » la *Relation* de M. de Marca, encore plus expresse pour la même erreur. » Cet écrivain avoue donc que l'assemblée de l'an 1660 a parlé d'une façon *expresse* en faveur de l'infaillibilité en question ; et que celle de l'an 1656 avoit parlé dans sa *Relation* d'une façon *encore plus expresse* pour cette même doctrine.

L'assemblée de l'an 1656 étoit composée de quarante évêques. Celle de l'an 1660 en avoit quarante-cinq. Voilà quatre-vingt cinq évêques. Si on joint à ces prélats environ vingt députés du second ordre de ces deux assemblées, qui bientôt après montèrent au premier, vous trouverez plus de cent évêques qui ont souscrit à des déclarations *expresses* en faveur de cette doctrine. Nous verrons bientôt que la lettre écrite par quatre-vingt-cinq évêques, l'an 1650, pour demander à Innocent X la condamnation du livre de Jansénius, et les assemblées de 1653, de 1654, de 1655, et de 1675, ont parlé de même. De plus, notre adversaire avoue[2] que tous les évêques qui ont autorisé le Formulaire, et principalement tous ceux qui ont accepté la dernière constitution, ont supposé l'infaillibilité de l'Eglise en ce point, quand ils ont dit que *la cause est finie*. L'autorité de tant d'évêques devroit au moins empêcher le parti de dire que nous sommes singuliers dans notre opinion. Elle devroit même ébranler un peu le nouvel écrivain. Mais rien ne l'arrête. Il lui suffit de dire[3] que « c'est déshonorer à pure » perte les évêques, que d'attribuer *à leurs paroles* ce qu'elles signifient dans la rigueur de » la lettre, *et d'une façon* expresse. Galimatias, » ajoute cet écrivain. (L'assemblée) brouille » tout, confond le fait et le droit,.... donne » tout lieu de lui attribuer cette erreur, quand » on s'arrête à la lettre de ses paroles. Tout » alloit dans ces assemblées, comme on le menoit.... Indolence des évêques.... Leur délibération la suppose (l'infaillibilité sur les » textes), ce qui suffit pour ôter à jamais toute » autorité à ces actes, dont on étourdit continuellement les simples,... à qui on n'a garde » de laisser même entrevoir que toutes ces délibérations n'ayant pour fondement que les » excès monstrueux des Jésuites, elles doivent » plutôt passer pour l'ouvrage de ces Pères que » pour celui du clergé.... On veut bien se réduire à l'une ou à l'autre de ces deux alternatives, ou que cette délibération est fondée » sur une calomnie criante, ou qu'elle suppose » l'hérésie.... Quelque parti qu'il prenne, la » délibération de cette assemblée n'en aura pas » plus de poids... Evêques qu'on sait la plupart n'avoir jamais regardé dans toute cette » affaire, que leurs avantages temporels[1]..... » Bizarre entêtement de M. de Marca, qui y » dominoit, pour une prétendue inséparabilité » du fait et du droit[2]... Prélat qui oubliant son » caractère, s'étoit rendu l'instrument de la » haine et de la vengeance des Jésuites[3]. » Pour la déclaration de l'assemblée de l'an 1660, « c'est une hérésie manifeste, dit cet écrivain[4], » directement opposée aux premiers fondemens » de la foi ; *ou bien* c'est une prétention si barbare, qu'on ne peut en soupçonner des évêques, sans leur faire une injure extrême. Il » faut cependant avouer l'un ou l'autre de ces » deux points, si on prend dans la rigueur de la » lettre les paroles de l'assemblée. » Mais peut-être que cet écrivain, si rempli de mépris pour le clergé de France, sera plus modéré et plus respectueux à l'égard du Siége apostolique. Ecoutons-le, mes très-chers Frères.

« Voilà, dit-il, comment parloient alors les » papes, au lieu que maintenant ils ne remplissent leurs brefs et leurs décrets, que de » malédictions contre ceux que la crainte de » Dieu et leur conscience empêchent d'en passer » aveuglément par tout ce qui lui plaît[5]..... » Dans les bulles, on s'est toujours appliqué à » brouiller et à confondre ensemble ces questions aussi peu éclaircies par le pape Clément XI que par ses prédécesseurs[6]..... Il a » publié une bulle toute hérissée d'injures[7].... » expressions les plus dures et les moins excusables de la bulle... vagues et odieuses imputations, où l'on reconnoît aisément la surprise que des hommes aigris et envenimés » ont faite à Sa Sainteté[8].... Clément XI s'est » trompé sur le bref de Clément IX.... Décision » vague,.... qui ne finit rien[9]. »

Il ne nous reste plus qu'à voir si cet écrivain épargnera au moins les conciles œcuméniques.

[1] Pag. 696. — [2] Pag. 875. — [3] Pag. 696.

[1] Pag. 748, 1254, 1258, 1260, 1261, 1262. — [2] Pag. 1009. — [3] Pag. 1276. — [4] Pag. 749. — [5] Pag. 348. — [6] Pag. 1179. — [7] Pag. 1243. — [8] Pag. 859, 908. — [9] Pag. 911, 926.

Comme il ne peut s'empêcher de sentir que le concile de Chalcédoine et le cinquième sont décisifs en notre faveur, il n'oublie rien pour les rabaisser. *Evêques passionnés*, dit-il [1] du concile de Chalcédoine; « Procédé si étrange,... » Injustice et bizarrerie d'un tel procédé.... Si » l'on n'eût point rejeté une demande si juste » et si raisonnable, on auroit épargné au siècle » suivant ces funestes disputes touchant les » *trois Chapitres*.... Quoi de plus capable de » déshonorer ce concile, que de lui imputer » une conduite si bizarre, et si contraire à » toutes les règles canoniques.... Injustice vi- » sible,.... déclamations emportées. »

« Mauvaise chicanerie, s'écrie-t-il contre le » cinquième concile [2]. Raison pitoyable,.... » excès de passion et d'aveuglement, qui lui » ôteroit toute autorité, etc.... C'est désho- » norer visiblement le cinquième concile.... Il » ne seroit pas étonnant, que dans ce concile » d'évêques Orientaux, on eût étendu plus loin » qu'on ne devoit les anathèmes prononcés » contre les *trois Chapitres*, et que dans la » chaleur où étoient les esprits, on y eût con- » fondu aveuglément les Catholiques et les » Nestoriens. » Ainsi dès qu'un concile œcuménique ne peut être expliqué dans son sens propre et naturel, sans condamner le parti, il faut, selon cet écrivain, dire que *c'est déshonorer visiblement le concile*, que de le recevoir religieusement dans son sens propre et naturel. En ce cas, le parti fait grâce au concile, et veut bien en sauver l'honneur, en lui donnant des contorsions qui en éludent la décision claire et expresse. Pour le sens naturel du concile, il faut le rejeter en s'écriant : *Excès de passion et d'aveuglement, qui lui ôteroit toute autorité.*

Après avoir entendu ces paroles prononcées contre les assemblées d'évêques, contre le Siége apostolique, contre l'Eglise entière, devons-nous être sensibles aux expressions de cet écrivain contre nous : « Jugemens si atroces et si » calomnieux, que cela crie vengeance ;.... » aveuglement inconcevable, disposition de » cœur qui doit faire frémir ;... Esprit bien » faux... Il n'entend pas de quoi il s'agit... » Esprit si absolument fermé... qu'il épuise » tous les artifices des sophistes. Qu'il soit en nos » jours un nouvel Apollinaire, et un nouveau » Julien [3]... passion trop aveugle... Sophisme » grossier... Il compile pour éblouir les igno- » rans... Peu de sincérité et de bonne foi... Il » prend le public pour dupe... évasion inouie... » Il obscurcit sans sincérité... Vétilles sont toute » sa ressource... Il favorise des opinions qui » sapent les fondemens de la monarchie.... Il » ne raisonne que sur des plans fantastiques... » jugement si atroce,... si calomnieux,... si » affreux, si téméraire,.... sans crainte de » Dieu [1]... Point de ligne, depuis la première » page jusqu'à la dernière, où la raison ne se » trouve blessée... Odieuse supercherie,... ma- » nière de raisonner si contraire au bon sens, » et aux principes de l'équité naturelle... excès » incroyable,... avis schismatique,... quel ex- » cès, quel emportement, quelle fureur!.... » Abuser d'une façon si étrange de la raison?... » Insultes, déclamations amères et outrées..... » Tout ce qu'il a écrit sur notre question, un » galimatias [2]. »

Nous nous trouvons trop heureux et trop honorés, mes très-chers Frères, d'être *jugés dignes de souffrir* ces torrens d'injures avec l'Eglise épouse de Jésus-Christ. Nous nous contenterons de répondre à cet écrivain ce que saint Augustin disoit à Petilien [3] : « Si je voulois vous rendre » injures pour injures, que serions-nous vous » et moi, sinon deux hommes qui s'outrage- » roient? Parmi ceux qui nous liroient, les uns » pleins d'une sage gravité rejeteroient avec » détestation nos écrits, les autres s'en diverti- » roient par malignité. Pour moi, quand je ré- » ponds à quelqu'un de vive voix ou par écrit, » quelques injures qu'on me dise, j'ai soin, » autant que Dieu m'en fait la grâce, d'épar- » gner ceux qui m'écoutent ou qui me lisent, » en émoussant dans mon ouvrage tous les traits » d'une indignation inutile. Je songe non à sur- » passer mon adversaire en expressions inju- » rieuses, mais à le guerir de son erreur par une » salutaire conviction. »

Nous aurions pu employer des termes sévères contre le parti, puisque l'apôtre dit aux évêques en la personne de Tite [4] : *increpa illos durè, ut sani sint in fide. Reprenez-les avec sévérité, afin qu'ils deviennent sains dans la foi.* Nous aurions pu, à l'exemple de saint Augustin, que personne n'accuse d'avoir manqué de douceur, dire ces paroles [5] : *Damnata ergo hæresis ab Episcopis non adhuc examinanda, sed coërcenda est a potestatibus christianis.* Mais nous n'avons jamais usé d'aucune expression forte, que quand le besoin de soutenir la cause de

[1] Pag. 269 et suiv. — [2] Pag. 302, 303, 323, 338. — [3] Pag. 990, 992, 1066, 1085, 1188, 1369.

[1] Pag. 27, 122, 242, 250, 316, 328, 528, 541, 606, 705, 895. — [2] Pag. 861, 916, 917, 952, 953, 954, 960, 974. — [3] *Cont. lit. Petil.* lib. III, cap. I : tom. IX, pag. 297. — [4] *Tit.* II, 3. — [5] *Op. imp. c. Jul.*, lib. II, n. 103; tom. X, p. 993.

l'Eglise nous a obligés de citer les termes foudroyans des constitutions du saint Siége, ou ceux des assemblées du clergé, ou ceux des écrivains même du parti qui se condamnent les uns les autres.

Que cet écrivain se vante donc tant qu'il lui plaira, d'être victorieux, et d'avoir justifié le silence respectueux dans son livre. Est-ce des évêques, du vicaire de Jésus-Christ, du Siége immobile de Pierre, enfin de l'Eglise entière qu'il veut triompher? Fausse et honteuse victoire! Nous ne craignons point d'être vaincus avec l'Eglise, contre laquelle *les portes de l'enfer ne prévaudront* jamais [1]. Que cet inconnu montre toute la hauteur la plus déplacée contre toutes les puissances ecclésiastiques; qu'on reconnoisse en lui l'âcreté et la véhémence dont le parti est en possession depuis qu'il est au monde, et qui est le caractère des novateurs. Que cet écrivain trouve dans son parti des admirateurs crédules et passionnés, qui sans vouloir lire nos écrits applaudissent aux siens, nous lui dirons ce que saint Augustin disoit à Julien [2] : « Vous craignez le jugement du » public, quoique vous ayez su y trouver des » gens si empressés à crier en votre faveur. *Et* » *tamen vulgi judicium reformidas, ubi tam* » *clamosos suffragatores invenire potuisti.* » Vous sentez bien que le public nourri dans l'amour de l'Eglise Catholique, lors même qu'il lira par curiosité vos écrits, ne laissera pas de détester dans son cœur une scène si scandaleuse, où vous foulez aux pieds l'autorité du saint Siége et de tant d'évêques réunis pour foudroyer votre silence respectueux.

Nous n'avons besoin, pour renverser le triomphe imaginaire de cet écrivain, que d'un seul aveu qu'il nous fait. « Qu'on s'imagine, dit-il [3], » tout ce qu'on voudra, pour donner un appui » au Formulaire, on ne le trouvera jamais que » dans l'infaillibilité de l'Eglise. » Il ajoute ailleurs [4] que « l'infaillibilité de l'Eglise dans » les faits, est le seul principe raisonnable dont » on puisse se servir pour obliger à la croyance » absolue du fait. » Il va jusqu'à dire [5] : « Il » n'y a rien de plus digne des supérieurs, que » de ne faire aucun usage de cet acte, qui n'a » été jusqu'à présent qu'une pierre de scandale, » et l'occasion d'une infinité de profanations du » saint nom de Dieu, et qui le sera tant que » l'infaillibilité de l'Eglise sur les faits sera aussi » indécise qu'elle l'est maintenant. » Selon cet écrivain, si vous ne donnez pas cet *appui* au Formulaire, « la suffisance du silence respec» tueux demeurera démontrée, quelque bulle » et quelques mandemens qu'on publie. » Voilà sans doute le défi le plus hautain et le plus insultant qu'on puisse jamais donner au vicaire de Jésus-Christ et aux évêques unis avec lui. Il ne reste, selon cet écrivain, qu'une seule ressource pour appuyer le Formulaire, c'est l'infaillibilité que nous soutenons. Espère-t-il sérieusement que l'Eglise abandonnera cet acte, et qu'elle reculera sur une démarche qu'elle soutient sans relâche avec tant de force depuis près de cinquante ans? Ne voit-il pas que l'Eglise ne laissera point son formulaire tomber comme un acte tyrannique et insoutenable, faute de déclarer qu'il a l'unique *appui* qu'on peut lui donner? Il ne faut pas être surpris de ce que cet écrivain sans nom, qui hasarde tout, ose attaquer et les bulles et les mandemens avec le Formulaire qui est autorisé. Mais doit-il s'étonner que nous voulions donner à ce Formulaire l'unique *appui* qu'il peut trouver? Dès qu'on veut soutenir ce Formulaire, et justifier l'Eglise qui l'a établi, on n'a plus, selon l'aveu du parti même, aucun autre *appui* contre lui pour la bonne cause, que celui de *l'infaillibilité* que nous soutenons. Ainsi, de l'aveu du parti même, dès qu'on ne veut point fouler aux pieds *les bulles et les mandemens*, il ne reste plus aucun autre *appui* ni ressource pour la cause du Pape et des évêques, que le principe auquel nous nous sommes attachés. De l'aveu du parti, tous ceux qui voudroient recevoir *les bulles* et *les mandemens* sans *l'appui* de cette *infaillibilité*, ne raisonneroient point conséquemment, et ne diroient rien de raisonnable ni d'intelligible. Pendant que cette infaillibilité que nous soutenons sera *indécise*, le Formulaire ne sera *qu'une pierre de scandale*. Il faut donc, suivant cet aveu, qu'il n'y ait aucun milieu réel entre ces deux extrémités. L'une est de ne trouver aucun *appui* pour le Formulaire, de le rétracter comme tyrannique, et de se contenter du silence respectueux, *quelque bulle et quelques mandemens qu'on publie*. L'autre est de donner au Formulaire *l'infaillibilité* contestée pour *appui*, et de se servir du *seul principe raisonnable* pour justifier l'Eglise. Ainsi, de l'aveu de notre adversaire, il n'y a rien de bon et de *raisonnable* à dire, que ce que nous disons pour l'Eglise, dès qu'on ne peut pas se résoudre à rejeter le Formulaire comme tyrannique, *quelque bulle et quelques mandemens qu'on publie* pour l'autoriser.

De plus, cet auteur contredit hardiment la

[1] *Matth.* XVI, 18. — [2] *Contr. Jul.* lib. VI, cap. XI, n. 34, tom. X, p. 680. — [3] Pag. 1360, 1361. — [4] Pag. 1250. — [5] Pag. 848.

plus éclatante notoriété. Et il la contredit en se contredisant lui-même, comme nous le verrons bientôt. Il est réduit à soutenir que ce n'est point l'Eglise qui exige la signature. Mais le vicaire de Jésus-Christ et une multitude innombrable d'évêques lui crient que c'est l'Eglise qu'il faut *écouter* pour la signature du Formulaire; et l'Eglise entière qui entend parler ainsi son chef avec cette grande multitude d'évêques confirme ce qu'ils disent d'elle par un consentement tacite.

Qu'est-ce que cet écrivain répond à la notoriété du fait qui emporte la décision du fond, savoir que c'est l'Eglise qui veut qu'on signe? Il promet d'examiner cette question [1]; mais il ne le fait nulle part. Quand nous soutenons que l'Eglise exige la signature nous ne faisons que rapporter le propre fait de l'Eglise certifié par elle-même. Le Pape et les évêques crient que ce fait est indubitable. De ce seul fait notoire, il s'ensuit, selon le propre aveu de notre adversaire, que l'Eglise est infaillible ou tyrannique. Or elle ne peut pas être tyrannique pour extorquer des parjures manifestes, puisque cet écrivain avoue qu'elle est *infaillible* même dans les choses *de discipline*, et sur les *points qui regardent la police extérieure et le bon ordre* [2]. Quelle ressource reste-t-il donc à cet écrivain? C'est de dire que l'Eglise a supposé aveuglément, sur la parole des Jésuites, que le texte de Jansénius est évidemment hérétique, quoiqu'il ne le soit pas, et en refusant toujours depuis soixante-dix ans, d'examiner cette prétendue évidence. Mais qu'y a-t-il de moins infaillible pour *la discipline?* Qu'y a-t-il de plus contraire à la police et au bon ordre dans un juge, que de supposer toujours le fait pour condamner l'innocent comme coupable, sans vouloir jamais en faire aucun examen? Il est donc manifeste que si l'Eglise est infaillible sur *la discipline*, et sur ce qui regarde *la police et le bon ordre,* elle ne peut point avoir jugé la cause sans l'examiner, et par conséquent qu'elle a vu ce qui saute aux yeux de l'aveu même du parti, savoir qu'elle seroit tyrannique, si elle n'étoit pas infaillible quand elle exige la signature.

Entre ces deux extrémités, l'une de croire l'Eglise infaillible en ce point, l'autre de l'accuser de prévention aveugle et de tyrannie, le parti ne hésite pas un moment. Il suppose hardiment, contre son propre principe, que l'Eglise exerce depuis quarante ans une tyrannie notoire, et par conséquent qu'elle n'est ni sainte dans ses commandemens, ni *infaillible* sur *la discipline,* sur la *police* et sur le *bon ordre.* Voilà ce que le parti sacrifie au système de la délectation qu'il est *nécessaire* que notre volonté suive, parce que cette délectation la prévient *inévitablement,* et la détermine *invinciblement* à chaque acte.

Mais quel est le vrai catholique, qui lisant l'ouvrage de la *Justification*, etc. ne répondra pas en lui-même à cet auteur? Il faut croire l'Eglise ou infaillible ou tyrannique, selon votre plan. Tout au moins c'est le Siége apostolique, avec une multitude innombrable d'évêques, qu'il faut, selon vous, accuser de tyrannie évidente, si l'Eglise n'est pas infaillible en ce point, et il faut avouer de bonne foi que l'Eglise s'est rendue complice de cette tyrannie par son consentement tacite : « Qu'on s'imagine » tout ce qu'on voudra, pour donner un appui » au Formulaire, on ne le trouvera jamais que » dans l'infaillibilité de l'Eglise [1]. » Vous aimez mieux laisser le Formulaire sans *appui*, et le rejeter comme tyrannique, que d'admettre cette infaillibilité, qui renverseroit le système de la délectation inévitable et invincible au libre arbitre. Pour moi, tout au contraire, j'aime cent fois mieux donner un *appui* au Formulaire, pour n'accuser point de tyrannie le Siége apostolique avec tant d'évêques autorisés par le consentement tacite de l'Eglise entière, et abandonner votre système d'une délectation inévitable et invincible, que les constitutions ont foudroyé.

Après avoir établi des préjugés si décisifs, nous pourrions nous dispenser de réfuter plus amplement l'auteur de la *Justification.* Sans avoir aucun besoin d'ouvrir son livre, chacun peut s'assurer par avance qu'il ne sauroit rien dire que d'odieux et d'insoutenable contre cette suprême autorité. D'ailleurs nous osons répondre au lecteur qu'il ne verra aucun endroit éblouissant de cet ouvrage, dont il ne trouve aussitôt la réfutation claire et expresse dans nos instructions, s'il veut bien avoir la patience de comparer les textes opposés.

De plus, l'ouvrage de cet auteur, malgré ses tours éblouissans, se réfute lui-même avec évidence. Que veut-il? quel est l'état précis de la question qu'il soutient? Il ne le fait ni ne peut le dire. Est-ce que l'Eglise est faillible sur les textes de ses symboles, de ses canons, et de ses décrets équivalens? Il n'a pas osé contester

[1] Pag. 103. — [2] Pag. 107, 109.

[1] Pag. 1360.

sur ce point. Il veut même que tout le monde sache qu'il croit l'Eglise infaillible sur de tels textes. Veut-il donc que l'Eglise soit faillible sur les textes longs qu'elle condamne dans des décrets généraux, quoiqu'elle soit infaillible sur les textes courts qu'elle condamne dans des canons? C'est ce qui paroîtroit puéril. Aussi s'écrie-t-il en parlant de nous [1] : « On lui accorde très-volontiers, qu'on peut dire à peu » près les mêmes choses du texte long que du » texte court. » Que lui reste-t-il donc à alléguer? Oseroit-il dire que la condamnation d'un texte court dans un canon est une décision dogmatique sur le droit, et que la condamnation d'un texte long dans un autre décret n'est qu'un réglement de discipline sur le fait? quand même on lui permettroit de parler si peu sérieusement sur une chose si sérieuse, il seroit encore convaincu par ses propres paroles. D'un côté, il assure [2] que « l'Eglise règle avec » une vraie infaillibilité ces sortes de points » qui regardent la police et le bon ordre. » Il ajoute [3] : « Voilà l'assistance du Saint-Esprit » qui soutient dans tous les siècles de l'E- » glise,.... par rapport aux choses d'usage et » de discipline, auxquelles elle nous assujettit » par autorité sans aucune révélation. » D'un autre côté il soutient [4] que « l'usage et le choix » des expressions est un point de discipline. » En effet, quand même on donneroit au parti tout ce qu'il prétend, il faudroit au moins avouer que le jugement de l'Eglise contre le texte de Jansénius est un réglement de discipline. Or est-il que, de l'aveu de cet auteur, *l'Eglise règle avec une vraie infaillibilité ces sortes de points, etc.* Donc l'Eglise, de l'aveu même de cet auteur, *a une vraie infaillibilité* en condamnant comme hérétique le texte de Jansénius, et en nous faisant jurer que nous le condamnons comme tel. Si ce texte étoit aussi pur que celui de saint Augustin, la condamnation de ce texte, laquelle est sans doute contradictoire à ce texte même, contrediroit en termes formels la pure doctrine du saint docteur de la grâce contre Pélage, et seroit par conséquent pélagienne. Rien ne seroit plus contraire *à une vraie infaillibilité* sur ce prétendu point de discipline, qu'une décision si pernicieuse contre la pure doctrine de saint Augustin. Ainsi, supposé que l'Eglise ait *une vraie infaillibilité sur ces sortes de points*, la voilà reconnue infaillible dans la condamnation du texte de Jansénius.

[1] Pag. 970. — [2] Pag. 109. — [3] Pag. 110. — [4] Pag. 115 et 116.

De plus, il est notoire que c'est l'Eglise qui fait signer le Formulaire; et ce nouvel auteur, qui le nie, n'ose jamais entrer en preuve contre cette notoriété. Il y a cinquante ans que le parti démontre que l'Eglise seroit tyrannique, et qu'elle extorqueroit des parjures manifestes, si elle n'avoit qu'une autorité faillible contre le texte de Jansénius. Or rien n'est plus contraire à la pure *discipline*, à la *police* exacte et au *bon ordre*, que de contraindre tous les ecclésiastiques de jurer la croyance certaine d'un fait de nulle importance contre leur conviction intime, ou du moins contre leur doute invincible, sur une autorité incertaine et capable de tromper. Donc l'Eglise seroit manifestement tyrannique contre la pure *discipline*, contre la *police* exacte et contre le *bon ordre*, si elle faisoit promettre par serment la croyance certaine de l'héréticité du texte de Jansénius, sur sa seule autorité, en la supposant capable de tromper et par conséquent incertaine. Donc on doit supposer que l'Eglise croit que son autorité est infaillible, quand elle exige de nous ce serment et cette croyance. Quand même ce ne seroit, comme le parti le prétend, qu'un réglement de discipline, il faudroit encore avouer que ce réglement est fait avec *une vraie infaillibilité*, et avec *une assistance du Saint-Esprit, qui soutient dans tous les siècles l'Eglise* pour cette *police* [1].

Ainsi jamais livre n'a moins mérité de réponse que celui du nouvel auteur. Il se répond assez à lui-même. En laissant tout ce qu'il dit hors de propos contre nous, nous n'avons qu'à rassembler tout ce qu'il nous accorde, et il ne lui restera plus de quoi disputer. A quoi lui peut servir sa prétendue tradition qu'il oppose à la nôtre? Veut-il se contredire, et prouver par la tradition, que l'Eglise n'a pas une infaillibilité promise sur les textes tant courts que longs, qu'elle condamne dans ses canons ou dans ses décrets équivalens? Veut-il se confondre lui-même, et prouver que l'Eglise n'a pas *une vraie infaillibilité* pour sa police ou discipline, c'est-à-dire pour ne condamner pas un texte aussi pur que celui de saint Augustin, et pour n'extorquer pas des parjures manifestes? Il se flatte d'avoir répondu à tout, en disant que la question de fait sur le texte de Jansénius n'est qu'une question de pure *critique*. Mais que veut-il dire? ne voit-il pas que tous les novateurs de tous les siècles en pourroient dire autant sur tous les textes que l'Eglise anathématise dans des canons? On dira

[1] Pag. 109, 110.

aussi que l'Eglise a pu se tromper sur des questions de critique en condamnant certains textes par les canons du concile de Trente. Toutes les décisions de foi se réduisent à des condamnations de textes, et ces condamnations de textes ne passeront que pour des jugemens incertains sur des questions de critique. Cet écrivain osera-t-il dire que l'Eglise peut faire jurer par tous ses ministres la croyance absolue et irrévocable de sa décision, si elle ne tombe que sur une question de pure critique, comme une question sur les textes de Ciceron ou de Tite-Live. Ne seroit-ce pas une tyrannie manifeste, que de faire jurer en vain sur un tel fait de nulle importance. Il est évident qu'un écrivain réduit à faire une telle réponse n'en mérite aucune.

Nous croyons néanmoins qu'il ne faut point exposer à la séduction certains lecteurs, que les tours captieux de cet écrivain pourroient surprendre, et à qui son style hardi pourroit imposer. Il faut tâcher de le réfuter d'une façon si courte et si claire, qu'il ne reste plus pierre sur pierre dans cet édifice ruineux, et qu'aucun fidèle attentif ne puisse plus y être trompé. Nous n'avons garde de l'attaquer en détail dans une multitude presque infinie de questions, où il voudroit nous échapper, et où le lecteur se lasseroit peut-être de nous suivre. Nous nous bornerons à un très-petit nombre de points capitaux, qui sapent sans ressource tous les fondemens du système du parti, et après la décision desquels il est évident qu'il n'y a plus aucun sujet de dispute réelle. En abattant le tronc de l'arbre, on fait tomber d'un seul coup toutes ses branches, sans avoir besoin de les couper l'une après l'autre. Il ne faut que rassembler un certain nombre d'aveux formels de cet écrivain, par lesquels il nous donne malgré lui tout ce qu'il veut nous ôter. Quand le lecteur verra ces aveux rassemblés et liés en corps de doctrine, il sera étonné de trouver notre système complet dans les paroles décisives de l'auteur, qui a entrepris de le réfuter d'un ton si hautain.

Dans la première partie de cet ouvrage, nous montrerons que, de l'aveu de cet écrivain, qui a parlé selon les principes des chefs de son parti, l'Eglise a une infaillibilité promise pour juger des textes de ses symboles, de ses canons et de ses autres décrets équivalens.

Dans la seconde partie nous prouverons que la condamnation du texte de Jansénius unanimement reçue de toutes les Eglises, a toute l'autorité suprême d'un canon pour régler notre foi, en sorte qu'on peut dire que c'est une espèce de canon qui condamne un texte long, comme un canon du concile de Trente est la condamnation d'un texte court. Après avoir prouvé ces deux propositions, il ne nous restera rien à prouver et nous n'aurons plus qu'à raisonner ainsi.

De l'aveu du parti, l'Eglise a une infaillibilité promise sur le texte dogmatique qui est condamné par un canon.

Or est-il que le texte de Jansénius, est un texte dogmatique condamné par un jugement qui est équivalent à un canon.

Donc l'Eglise selon le principe avoué par le parti a une infaillibilité promise pour condamner le texte de Jansénius. Ces deux parties de notre ouvrage achèveroient elles seules la pleine démonstration de notre doctrine. Mais l'auteur de la *Justification* nous donne de quoi aller encore plus loin.

Dans la troisième partie nous montrerons que cet auteur, marchant sur les traces des autres chefs du parti, a étendu cette infaillibilité même jusqu'aux réglemens de discipline, au rang desquels il met la condamnation des textes d'auteurs particuliers.

Enfin dans la quatrième partie, nous rassemblerons un petit nombre d'endroits principaux de la tradition, où le lecteur verra sans aucune longue discussion, combien l'antiquité et les derniers temps sont d'accord en notre faveur.

Plaise à l'esprit de vérité, qu'il n'y ait dans notre ouvrage aucune parole, qui ne répande la lumière et l'onction, pour détromper les esprits prévenus, et pour consoler les ames dociles !

PREMIÈRE PARTIE.

Où il est démontré que, selon l'aveu du parti, l'Eglise a une infaillibilité promise pour juger des textes de ses symboles, de ses canons, et de ses autres décrets équivalens.

L'AUTEUR de l'*Histoire du Cas de conscience* avoit parlé ainsi [1] : « La première chose qui se » remarque dans ces nouvelles instructions de » M. de Cambrai, est que l'auteur y prouve fort » au long ce qui n'est point en question, et qu'il » n'y dit rien de solide, pour établir le seul » point qui fait le sujet de la dispute présente. » Pour bien entendre ceci, IL FAUT REMARQUER » QU'IL N'EST POINT QUESTION AUJOURD'HUI DE SA- » VOIR SI L'ÉGLISE NE PEUT ERRER A L'EGARD DES » EXPRESSIONS QU'ELLE ADMET DANS SES SYMBOLES » OU PROFESSIONS DE FOI ; mais il est uniquement » question de savoir si son infaillibilité s'étend

[1] Tom. III, 2e édit. remarq. pag. 17.

» jusqu'à expliquer les livres, dont le sens est » contesté entre les théologiens, comme est le » livre de Jansénius. »

L'auteur de la *Justification* suit l'historien du *Cas*. « M. de Cambrai, pour ne point s'écarter » inutilement dans cette dispute, dit-il [1], auroit » dû s'attacher uniquement à prouver que l'E- » glise ne peut se tromper dans la recherche » critique du sens d'un auteur, et laisser là tout » le reste, puisque c'est le seul point dont il » soit question entre nous. » D'un autre côté, cet auteur s'écrie [2] : « Point de questions de fait » sur les symboles, et sur les canons. »

Mais plus le parti fait d'efforts pour éluder la question prise dans sa généralité sur les textes dogmatiques, plus le lecteur équitable a d'intérêts d'approfondir ce que le parti craint tant qu'on n'approfondisse. Il est visible que les Symboles ne sont que des textes approuvés par l'Eglise comme purs, et dignes de régler la croyance des peuples. Il est manifeste que les canons ne sont que des condamnations de textes déclarés hérétiques et contagieux, afin que personne ne les suive comme une règle de croyance. Il est constant que ces deux sortes de textes sont postérieurs à toute révélation, et par conséquent qu'ils ne sont pas des faits révélés. Pourquoi donc le parti craint-il tant qu'on examine si l'Eglise est infaillible ou non sur les textes dogmatiques en général, soit longs, soit courts, soit condamnés par des canons, soit condamnés par d'autres décrets équivalens? En vain le nouvel écrivain s'efforce de nous donner le change, en nous proposant *une recherche critique du sens d'un auteur*. En vain il veut que nous laissions *tout le reste*, parce c'est *s'écarter inutilement*. On renverseroit sans ressource la règle inviolable de notre croyance, si on permettoit à chaque novateur de prétendre qu'un canon n'est qu'un jugement de critique sur un texte que l'Eglise peut mal critiquer. Quand un Concile condamne un texte comme hérétique par un canon, il ne prétend point se borner *à une recherche critique du sens* de ce texte. Nous prétendons qu'il en est précisément de même de la condamnation du texte de Jansénius, laquelle est équivalente à un canon. Qui est-ce donc qui *s'écarte inutilement?* C'est sans doute celui qui fuit la lumière, et qui n'ose pas même supporter la vue de notre véritable question prise dans son étendue naturelle. Le parti sent bien qu'il exciteroit l'indignation et l'horreur de tous les vrais catholiques, s'il disoit que l'Eglise peut malgré les promesses être abandonnée du Saint-Esprit jusqu'à se tromper et à nous tromper, faute d'une assez exacte critique sur les textes de ses Symboles et de ses canons où elle règle notre foi. Pour éviter cet effroi et ce soulèvement universel, le parti distingue les textes propres de l'Eglise qu'elle fait elle-même, d'avec les textes étrangers dont elle juge. Nous verrons, dans la seconde partie de cet ouvrage, combien cette distinction éblouissante est vaine et insoutenable. Mais en attendant nous demandons au lecteur un peu de patience pour voir combien le point général que le parti affecte de mépriser comme inutile, se trouvera décisif contre lui pour le fond de la cause. Nous allons donc prouver que l'Eglise a une infaillibilité promise sur ce que le parti, selon son langage, est obligé d'appeler le fait non révélé des textes de ses Symboles, de ses canons et de ses autres décrets équivalens. Pour le prouver nous ne répéterons point tout ce que nous avons déjà tiré des paroles de la promesse de Jésus-Christ et de la tradition de tous les siècles. Nous ne produirons que l'aveu formel des principaux écrivains du parti.

[1] Pag. 151. — [2] Pag. 736.

I. Aveu de M. Arnauld.

Ecoutons ce célèbre théologien, dont tous les autres écrivains du parti ne sont que les disciples. Voici ses propres termes [1] : « Il faut sa- » voir que quand on dit que l'Eglise n'est point » infaillible dans les faits doctrinaux, comme » est celui de l'intelligence d'un auteur, per- » sonne n'a jamais entendu cette maxime que » des auteurs particuliers, de l'opinion desquels » il n'y a aucune conséquence certaine à tirer, » pour établir un dogme de l'Eglise. Car, par » exemple, il ne s'ensuit nullement de ce que » Théodoret a enseigné une opinion, qu'elle » soit hérétique, ni de ce qu'une opinion est » hérétique, qu'elle ait été enseignée par Théo- » doret. Et ainsi l'Eglise n'est point infaillible » dans la décision de ce fait. De même, n'y » ayant nulle conséquence nécessaire entre ces » propositions : Cette opinion est fausse; donc » Jansénius l'a enseignée; ou, Jansénius a en- » seigné cette proposition; donc elle est fausse. » L'Eglise n'est certainement point infaillible » dans la décision de ce fait, ni d'aucun autre » semblable. Mais il y a de certains faits, dont » on conclut nécessairement la vérité d'une » doctrine, et ce sont ceux qui contiennent la

[1] *Réfut. du liv. du P. Annat. contenant des réfl. sur le Mand. de l'an* 1656 pag. 5.

» tradition de l'Eglise. Par exemple, il s'ensuit » de ce que les Pères ont enseigné unanime- » ment une doctrine comme de foi, que cette » doctrine est de foi; et il s'ensuit de même de » ce qu'une doctrine est de foi, qu'elle est ve- » nue à nous par le canal de la tradition, et » qu'elle a été tenue par le commun consente- » ment des Pères. Et ainsi il est clair que l'E- » glise étant infaillible dans la décision des » dogmes, elle l'est aussi dans la décision de » ces sortes de faits qui s'ensuivent nécessai- » rement des dogmes, et qui sont les moyens » nécessaires par lesquels elle arrive à la con- » noissance des vérités de foi. C'est pourquoi » ces sortes de faits, qui regardent la tradi- » tion, ne sont nullement compris dans la » maxime des théologiens qui soutiennent que » l'Eglise n'est pas infaillible dans les faits; » 1° parce que ces faits sont de véritables ques- » tions de droit, puisque la tradition fait » partie du droit de l'Eglise aussi bien que l'E- » criture. Et ainsi une question de droit est » celle qui regarde l'Ecriture et la tradition, » comme on peut voir par ce qui a été dit dans » la IV[e] partie de *l'Apologie*. 2° Parce qu'on ne » peut pas dire absolument que ces faits soient » non révélés. Car de même qu'il s'ensuit de la » révélation de la perpétuité de l'Eglise dans » son ministère, qu'il y a de véritables pasteurs » dans l'Eglise, il s'ensuit aussi de la révélation » de la perpétuité de l'Eglise dans sa doctrine, » que chaque dogme de foi a été cru, par le » commun consentement des Pères. Et ainsi » quiconque connoît qu'un tel dogme est révélé, » connoît aussi qu'il a passé jusqu'à nous par le » canal des saints Pères, qui ont été déposi- » taires de la tradition. »

1° Voilà, selon M. Arnauld, des faits de textes non révélés, et postérieurs à toute révélation, sur lesquels l'Eglise est infaillible. Ces faits ne regardent point des textes que l'Eglise ait composés elle-même pour nous donner la proposition et la règle de notre foi, tels que les symboles et les canons. Ce ne sont que des textes d'auteurs particuliers, qui ont été en leurs temps les saints et fidèles dépositaires de la tradition. Que si l'Eglise est infaillible, selon M. Arnauld, sur ces textes de tant d'auteurs particuliers, qui composent le corps de la tradition pendant dix-sept siècles, à plus forte raison l'est-elle sur ses propres textes, où elle a donné, par ses symboles et par ses canons, la proposition et la règle de notre foi. Il est plus clair que le jour, que suivant les principes du parti, ces sortes de textes sont les plus importans et les plus décisifs parmi tous ceux où elle doit reconnoître sa tradition. Que si elle est infaillible en examinant de tels textes, longtemps après qu'elle les a donnés à ses enfans, il faut sans doute qu'elle ait été pareillement infaillible en les composant, et en les présentant aux fidèles comme la règle de leur croyance; car l'action principale qui importe le plus à la sûreté du dépôt, est celle, par laquelle l'Eglise forme ses symboles et ses canons, pour les présenter à tous ses enfans. En vain elle seroit infaillible pour les bien interpréter après qu'ils sont faits, publiés et reçus, si elle n'étoit pas infaillible pour les bien composer et pour les bien entendre, quand elle est actuellement dans la nécessité de les faire et de les rendre publics. Voilà donc l'Eglise, qui de l'aveu de M. Arnauld est infaillible pour bien interpréter les textes déjà faits de ses symboles et de ses canons (*quis sit sensus*) et à plus forte raison pour les bien entendre, et pour les bien dresser, quand elle les fait.

2° M. Arnauld soutient qu'on n'a pas besoin de prouver cette infaillibilité par une preuve différente de celle de l'infaillibilité sur les dogmes, parce que l'une emporte nécessairement l'autre, comme une suite naturelle. Voilà l'inséparabilité du fait et du droit tant méprisée par tout le parti, que M. Arnauld reconnoit comme incontestable. « Et ainsi il est clair, dit- » il, que l'Eglise étant infaillible dans la déci- » sion des dogmes, elle l'est aussi dans la dé- » cision de ces sortes de faits. »

3° Il va jusqu'à dire que « ces faits sont de » véritables questions de droit; parce que la » tradition fait partie du droit de l'Eglise. » Ainsi, quoique l'Eglise ne soit pas infaillible à l'égard des faits qui sont de nulle importance pour conserver le fil de la tradition et le dépôt de la foi, tels que sont les faits personnels, M. Arnauld reconnoît néanmoins que «ces sortes de » faits qui regardent la tradition, ne sont nul- » lement compris dans la maxime des théolo- » giens, qui soutiennent que l'Eglise n'est pas » infaillible dans les faits.» Il faut donc excepter de cette *maxime* sur les faits, tous les faits des textes qui importent à la tradition, et *dont on conclut nécessairement une doctrine*. Or il est visible que de tous les textes qui importent à la tradition, ceux des symboles et des canons sont les plus importans, et *dont on conclut* plus *nécessairement une doctrine*. Donc les faits de ces textes « ne sont nullement compris dans la » maxime des théologiens qui soutiennent que » l'Eglise n'est pas infaillible dans les faits...

» Ces faits sont de véritables questions de droit, » parce que la tradition fait partie du droit de » l'Eglise. »

4° Si on en croit M. Arnauld, « on ne peut » pas dire absolument que ces faits soient non » révélés. » Selon ce célèbre théologien, de même que la promesse de la perpétuité de l'Eglise nous assure qu'il y a de *véritables pasteurs* en chaque siècle postérieur à la révélation, la promesse de *la perpétuité de l'Eglise dans sa doctrine,* nous répond pareillement que chaque dogme de foi est exprimé par les textes qui composent le corps de la tradition, en chaque siècle postérieur à la révélation. Il est vrai que ces faits de textes sont postérieurs à la date des révélations faites aux hommes inspirés. Mais ils n'en sont pas moins contenus dans la révélation, parce que la révélation, dans tout ce qu'elle contient de promesses, renferme un très-grand nombre de faits futurs, entre autres ceux des textes qui conserveront le fil de la tradition dans la suite de tous les siècles.

Laissons maintenant à part tout ce que M. Arnauld dit pour montrer que cette infaillibilité ne peut pas s'étendre jusque sur les textes *des auteurs particuliers,* tels que ceux de Théodoret, et de Jansénius. Nous verrons bientôt à quel point son raisonnement est défectueux et insoutenable. Mais en attendant nous avons l'aveu le plus complet qu'on puisse désirer pour les textes des auteurs qui sont témoins de la tradition, et à plus forte raison pour ceux des symboles et des canons, où l'Eglise nous donne la règle de notre croyance.

II. Aveu du sieur Valloni.

Le sieur Valloni, cet agent du parti à Rome, n'a pu s'empêcher de marcher sur les traces de M. Arnauld. « La *supplication*, disoit-il dans » une lettre au père Quesnel[1], est une fort » bonne pièce..... Ce qui y est dit page 10, que » l'Eglise peut errer en définissant quel est le » sens des saints Pères, de saint Ambroise, de » saint Augustin, de saint Jérôme, etc. pour» roit être mal entendu, puisqu'il semble qu'il » s'ensuit de là, que la tradition qui est fondée » sur le consentement unanime des saints Pères, » est une règle faillible et incertaine. »

En effet, *le consentement unanime* de la plupart des *Pères* dans leurs textes est ce qui fixe la tradition, et qui règle notre croyance. Or cette conformité des textes entre eux, et ce consentement unanime, ne peuvent être infailliblement fixés par l'Eglise, qu'autant qu'elle est infaillible pour comparer ensemble ces textes, pour les interpréter, et pour y découvrir un sens qui leur soit commun. L'édifice ne peut jamais être plus assuré que le fondement, ni par conséquent l'uniformité de ces textes ne peut jamais être plus assurée que le jugement de l'Eglise qui nous en assure. De là vient que dans tous les anciens conciles dont les actes nous restent, nous voyons qu'on commence toujours par la lecture des monumens de la tradition, après quoi toute la force de la décision consiste à dire que le texte que l'on condamne est contraire aux textes de la tradition qu'on a lus. Voilà un jugement de comparaison sur des textes d'auteurs. Ce raisonnement qui a convaincu le sieur Valloni, et qui est décisif en lui-même, est encore plus invincible, si on y ajoute l'aveu que l'auteur de la *Justification*[1] nous fait, savoir que *la tradition ne se vérifie point en gros, mais en détail.* En effet, ce ne peut être qu'en comparant en détail beaucoup de textes des Pères, qu'on peut s'assurer de la conformité de leurs textes, qui composent la tradition, c'est-à-dire qui font la transmission des dogmes. Le sieur Valloni avoue sur ce fondement que l'Eglise ne peut « errer en définissant quel est le » sens des saints Pères, de saint Ambroise, de » saint Augustin, de saint Jérôme, etc... » Voilà le détail des textes. Vous voyez que le sieur Valloni sentoit que la *Supplication* alloit trop loin, qu'on ne pouvoit point nier l'infaillibilité pour tous les textes d'auteurs en général, et qu'il falloit reculer insensiblement, pour rentrer dans les bornes marquées par M. Arnauld.

« Je voudrois aussi, continue le sieur Valloni, » qu'on eût davantage appuyé sur la distinction » entre le sens qu'a eu un auteur, INTENTUS AB » AUCTORE, et celui qui se trouve exprimé dans » ses livres. » Remarquez que cet homme pénétrant et adroit croyoit que le parti avoit un pressant besoin de rejeter toujours la dispute sur le fait purement personnel de la pensée d'un auteur, pour ne laisser jamais rouler la dispute sur l'autre question de l'héréticité ou catholicité du texte considéré dogmatiquement en lui-même. Il est aisé de voir que l'Eglise n'a ni le pouvoir, ni le besoin de deviner le secret des cœurs. Mais le sieur Valloni ne peut s'empêcher de sentir qu'il a besoin de rejeter toute la dispute sur ce fait purement personnel, parce qu'elle ne peut être qu'odieuse, si on la développe par

[1] Lettre du 9... 1692. *Procès*, pag. 66.

[1] Pag. 1207.

rapport aux textes considérés en eux-mêmes. Ce théologien a fort bien compris qu'il importe capitalement à la conservation de la foi que l'Eglise ne se puisse jamais tromper, en discernant dans les textes qui composent le corps de la tradition, ceux qui *gagnent comme la gangrène* contre la foi, d'avec ceux qui conservent la vérité révélée. Mais continuons d'écouter le sieur Valloni.

« Car il y en a, dit-il, qui pourroient pré- » tendre que le premier peut être toujours dou- » teux, et incertain, mais qu'il n'en est pas de » même du second, qui N'EST PLUS, disent-ils, » UNE SIMPLE QUESTION DE FAIT, MAIS QUI DEVIENT » UNE QUESTION DE DROIT, LORSQUE L'ÉGLISE L'A » DÉFINI. C'est ainsi que m'en parla le père » Agathange carme déchaussé. » Voilà le sieur Valloni qui reconnoît une grande différence entre les faits purement personnels, lesquels consistent dans la simple pensée des auteurs, et les faits qui consistent dans la catholicité ou héréticité des textes, en sorte qu'ils conservent ou qu'ils corrompent notre foi. Par exemple, quelle comparaison peut-on faire entre la pensée intérieure de la personne de Théodoret, et la catholicité ou l'héréticité du texte du symbole de Nicée? C'est ce que le sieur Valloni voyoit clairement. C'est ce qui lui faisoit désirer que le parti se retranchât à soutenir que l'Eglise n'est point infaillible sur la pensée ou intention des auteurs. Il ajoute que des théologiens, dont *le père Agathange* lui avoit parlé à Rome, étoient persuadés que la question de la catholicité ou héréticité des textes pris en eux-mêmes, « n'est point une sim- » ple question de fait, mais qu'elle devient une » question de droit, lorsque l'Eglise l'a définie. » Voilà précisément mot pour mot ce que nous soutenons. Voilà ce que le sieur Valloni ne pouvoit s'empêcher d'avouer dans ses lettres secrètes, où il croyoit pouvoir expliquer sans péril au père Quesnel le foible de leur parti.

« Il ne faut point, disoit-il encore, étendre » les questions de fait, dont on peut douter, » jusqu'aux ouvrages des Pères qui font partie » de la tradition de l'Eglise, à quoi on n'a pas » fait assez d'attention dans la *Supplication.* » Si le sieur Valloni a craint avec tant de raison, que l'horreur et l'indignation de tous les Catholiques ne tombât sur le parti, pour avoir dit que l'Eglise peut se tromper en jugeant des textes des auteurs témoins de la tradition, tels que *saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, etc.*, combien eût-il été plus alarmé, si on eût voulu étendre cette faillibilité jusque sur les textes des symboles et des canons, qui sont la règle la plus solennelle de notre foi? On ne sauroit trop remarquer que ce théologien, plus sage et plus prévoyant que les autres, les ramène doucement à la règle de M. Arnauld leur maître commun, qui est de distinguer les faits qui importent à la tradition, d'avec ceux qui ne lui sont d'aucune importance, afin que le parti ne conteste jamais l'infaillibilité de l'Eglise sur aucun des textes qui composent le corps de la tradition, et encore moins sur les textes des symboles et des canons, qui sont les organes les plus essentiels de la tradition pour régler notre foi.

III. Aveu de l'auteur des notes contre notre ordonnance.

L'auteur des *Notes* sur notre Ordonnance a suivi pas à pas M. Arnauld, en disant que les théologiens du parti « reconnoissent sans peine » que l'Eglise a un parfait discernement des » textes, non-seulement des Ecritures, mais » encore des canons de la foi, et des vérités » contenues dans la parole de Dieu, et dans la » tradition.... Ainsi, dit cet auteur [1], dans les » conciles, où les évêques sont occupés à former » un canon de la foi, Dieu leur laisse faire na- » turellement l'usage de leurs sens et de leur » esprit, de leurs talens, et de tout ce qu'ils » ont acquis, pour examiner les écrits qui en- » trent dans la tradition. Mais quand il faut pro- » noncer, DIEU DISPOSE TELLEMENT TOUTES CHOSES, » QU'ILS NE METTENT RIEN DANS LE CANON QUI N'EX- » PRIME LA VÉRITÉ RÉVÉLÉE, RIEN DANS L'ANATHÈME » DE L'ERREUR QUI NE MÉRITE D'ÊTRE FOUDROYÉ, » tantôt en se servant de paroles communes, et » plus conformes encore à la capacité du com- » mun des hommes qu'aux règles exactes de la » grammaire, tantôt en formant elle-même ses » expressions, et les expliquant, quand il en » est besoin. » Cet écrivain ajoute ces mots [2] : « C'est cette conspiration universelle et ce con- » sentement général de tous les juges à assi- » gner le sens ecclésiastique et catholique d'une » proposition, que les Pères regardent COMME » L'EFFET DE LA PRINCIPALE ET INFAILLIBLE ASSIS- » TANCE DU SAINT-ESPRIT. » Ces paroles n'ont besoin d'aucun commentaire. Voilà une infaillibilité fondée sur *l'assistance du Saint-Esprit*, et qui tombe précisément sur un texte de symbole ou de canon.

IV. Aveu de l'historien du *Cas de conscience.*

L'auteur de l'*Histoire du cas de Conscience*

[1] Pag. 460. — [2] Pag. 45.

parle de même. « La première chose, dit-il [1], » qui se remarque dans ces nouvelles Instructions (de M. l'archevêque de C'",) est que » l'auteur y prouve fort au long ce qui n'est » point en question, et qu'il n'y dit rien de » solide pour établir le seul point qui fait le » sujet de la dispute présente. Pour bien entendre ceci, il faut remarquer qu'il n'est » point question aujourd'hui de savoir si l'Eglise » ne peut pas errer à l'égard des expressions » qu'elle admet dans ses symboles ou professions de foi. Mais il est uniquement question » de savoir si son infaillibilité s'étend jusqu'à » expliquer les livres dont le sens est contesté » entre les théologiens, comme est le livre de » Jansénius. Je ne m'arrête point à montrer » que les prétendus Jansénistes n'ont jamais » contesté à l'Eglise l'autorité souveraine qu'elle » a reçue de Jésus-Christ pour régler le langage » des fidèles. C'est une de ces premières vérités » qui ne peut être ignorée de personne. LA » PROMESSE, dit un des plus célèbres de ces » théologiens, QUE L'EGLISE A REÇUE DE JÉSUS-CHRIST D'UNE ASSISTANCE PARTICULIÈRE DU » SAINT-ESPRIT S'ÉTEND JUSQUES AUX EXPRESSIONS » qu'elle croit les plus propres à établir la » vérité, à détruire l'erreur, à désarmer les » hérétiques, et à former ses symboles et ses » professions de foi. Ainsi parloient, même » avant les nouvelles Instructions de M. de » Cambrai, ces théologiens que cet archevêque » si modéré voudroit qu'on chassât de la société » de l'Eglise, comme des gens qui n'en connoissent pas l'autorité. »

Si ces paroles sont sérieuses et sincères, si elles ne sont pas un jeu de mots pour tromper l'Eglise entière, elles ne nous laissent rien à désirer sur l'infaillibilité de l'Eglise pour les textes de ses symboles et de ses canons. Suivant tous ces auteurs, *Dieu dispose tellement toutes choses, que* les juges *ne mettent rien dans le canon qui n'exprime la vérité révélée, rien dans l'anathème qui ne mérite d'être foudroyé.* Il s'agit non d'une infaillibilité naturelle de critique, et uniquement fondée sur l'évidence des textes, mais de *l'effet de la principale et infaillible assistance du Saint-Esprit*, c'est-à-dire de *la promesse.... que l'Eglise a reçue de Jésus-Christ d'une assistance particulière du Saint-Esprit,* qui *s'étend jusqu'aux expressions, etc.*

Toute la ressource du parti se réduit donc à distinguer les textes que l'Eglise fait pour régler notre foi, d'avec ceux qu'elle ne fait pas, et qui sont composés par *des auteurs particuliers* qu'elle condamne. Pour les textes de ses symboles et de ses canons, le parti avoue qu'elle a une promesse de l'assistance infaillible du Saint-Esprit, *qui s'étend jusqu'aux expressions.* Voilà le dernier retranchement du parti. Mais cette réponse se tourne contre lui.

Si l'Eglise est infaillible sur les textes de ses symboles et de ses canons, il faut que le parti commence de bonne foi par se rétracter humblement sur ce principe fondamental qu'il a sans cesse vanté dans ses écrits depuis cinquante ans, savoir, que l'infaillibilité de l'Eglise ne s'étend pas plus loin que la révélation, et que tous les textes postérieurs à la révélation étant des faits non révélés, l'Eglise ne peut point exercer à leur égard une autorité infaillible. Sans doute, les symboles et les canons sont de véritables textes, dont la date est très-postérieure à la fin de toute révélation. Chacun de ces textes a été même un fait nouveau en son temps. Il est arrivé en un tel ou en un tel siècle. Ainsi, supposé que le parti avoue de bonne foi que l'Eglise est infaillible sur de tels textes, avant que d'être écouté pour le reste, il doit commencer par une rétractation solennelle de son principe général, savoir que l'infaillibilité ne s'étend pas plus loin que les vérités révélées, et qu'elle n'a aucun lieu pour aucun fait postérieur à la révélation. Le parti doit avouer que ce principe tant vanté, quand on le prend dans sa généralité, est faux, insoutenable et pernicieux, puisqu'il renverse l'autorité infaillible de l'Eglise dans les symboles et dans les canons où elle règle notre foi.

L'unique évasion qui reste au parti, est de soutenir, avec M. Arnauld, que *ces faits* des textes des symboles et des canons *sont de véritables questions de droit, puisque la tradition fait partie du droit de l'Eglise,* et qu'*on ne peut dire absolument que ces faits soient non révélés,* parce qu'ils sont renfermés comme des faits futurs dans la promesse ou *révélation de la perpétuité de l'Eglise dans sa doctrine.* Mais s'il est vrai que ces sortes de faits *soient de véritables questions de droit,* et qu'*on ne puisse pas dire absolument qu'ils soient non révélés*, il s'ensuivra, selon M. Arnauld, et même suivant tout le parti, que ces faits peuvent être crus de foi divine, car il est indubitable qu'on peut croire de foi divine *les véritables questions de droit.* Il faut avouer qu'on peut croire de foi divine *les faits* dont *on ne peut pas dire absolument qu'ils soient non révélés.* Voilà ce que

[1] Tom. III, 2e édit. *remarq* p. 17.

le parti a tant de fois nommé l'*hérésie de la thèse des Jésuites*, qui devient un dogme de la foi de M. Arnauld, et de tous ses disciples, au moins pour les textes des symboles et des canons.

V. Aveu de l'auteur de la *Justification*.

Il est temps d'écouter les différens aveux du nouvel écrivain qui a entrepris de nous réfuter. Rien n'est plus décisif pour la bonne cause, que le témoignage forcé, que la vérité arrache à ceux-là mêmes qui veulent la combattre.

« L'Esprit saint, dit le nouvel écrivain [1], qui » réside au milieu de l'Eglise, la dirige infailli- » blement par rapport aux choses de discipline, » qu'elle règle sans révélation. » Voilà déjà une infaillibilité qu'on ne sauroit nommer naturelle, puisqu'elle vient de la direction infaillible du Saint-Esprit. Cette infaillibilité s'étend plus loin que les choses révélées, car elle tombe précisément sur les *choses de discipline, que* l'Eglise *règle sans révélation.* Le principe fondamental que le parti a tant vanté est donc faux et insoutenable. La bonne foi demande que le parti le rétracte, et qu'il condamne les écrits innombrables où il a été soutenu avec tant de scandale. Ce principe est que l'infaillibilité de l'Eglise ne s'étend que sur les choses révélées, et qu'un fait de texte n'étant pas révélé, l'Eglise ne sauroit être infaillible dans le jugement qu'elle en porte. Ici, tout au contraire, le nouvel écrivain avoue, après M. Arnauld, que l'infaillibilité de l'Eglise s'étend plus loin que la révélation, et jusque sur des faits qui sont postérieurs à toute révélation, parce que *l'Esprit saint.... dirige infailliblement* l'Eglise *par rapport aux choses de discipline, qu'elle règle sans révélation.* Il est bien triste de voir ainsi que le parti a disputé contre l'Eglise avec une hauteur si scandaleuse pendant la moitié d'un siècle pour soutenir un principe, qui de son propre aveu se trouve faux et insoutenable.

« Je dis encore, continue cet écrivain [2], que » l'Eglise règle avec une vraie infaillibilité ces » sortes de points, qui regardent la police exté- » rieure et le bon ordre, non que l'Eglise ait » là-dessus pour se conduire une révélation » certaine, mais parce que Dieu, PAR UNE PRO- » VIDENCE ADMIRABLE, DIRIGE ET COMBINE TELLEMENT » SES LUMIÈRES NATURELLES, que jamais elle ne » prescrit rien d'un consentement général, qui » puisse par soi-même blesser les bonnes » mœurs..... Ainsi voilà l'assistance du Saint- » Esprit qui soutient dans tous les siècles l'E- » glise, et par rapport aux vérités révélées et » transmises par l'Ecriture et par la tradition » qu'elle nous propose, et par rapport aux choses » d'usage et de discipline, auxquelles elle nous » assujettit par son autorité, sans aucune révé- » lation. »

Le même écrivain ajoute ces paroles [1] : « Dans » tout ce qui est proposé à croire, ou ordonné » à pratiquer par l'Eglise, CE SEROIT UN SACRI- » LÉGE QUE DE VOULOIR ÉCOUTER LA RAISON, ET LA » PRÉFÉRER A UNE AUTORITÉ INFAILLIBLE PAR LA » CONTINUELLE ASSISTANCE DE L'ESPRIT SAINT. »

« L'usage et le choix des expressions, dit- » il encore [2], est un point de discipline..... » Ce seroit une erreur, comme dit fort bien » Bannès, dans le passage qu'en rapporte M. de » Cambrai, de ne reconnoître pas dans l'Eglise » l'autorité qu'elle a de régler le langage de » ses enfans dans les matières dogmatiques. »

Il parle encore ainsi [3] : « Toujours assistée » de l'Esprit de Dieu, elle ne peut conduire ses » enfans à l'erreur par les règles qu'elle leur » prescrit, et qu'ils doivent suivre avec une » obéissance entière. »

« Je reconnois, poursuit-il [4], que dans toute » hypothèse où la foi et la discipline se trou- » veront intéressées, l'Esprit de Dieu promis à » l'Eglise ne peut l'abandonner, lorsqu'il est » question de décider. »

« Les Catholiques, dit-il [5],.... ne peuvent » douter de l'effet des promesses de Jésus- » Christ sur elle (l'Eglise) dans la conservation » de la parole de Dieu, soit écrite, soit non » écrite, et dans les moyens nécessaires pour » la transmettre, soit par écrit, soit de vive » voix. »

« Dieu, continue-t-il [6],.... sans nouvelle » révélation, et SANS MIRACLE SENSIBLE PROPOR- » TIONNE TELLEMENT LES LUMIÈRES QU'IL DONNE A » L'EGLISE,... ET DISPOSE SI BIEN L'ORDRE DES ÉVÉ- » NEMENS, QU'IL NE RÉSULTE JAMAIS RIEN DES DÉ- » CRETS GÉNÉRAUX DE L'EGLISE, QUI PUISSE INTÉ- » RESSER LA FOI OU LES MOEURS. »

« Il a raison de dire qu'elle ne peut jamais » rien faire, ni rien autoriser, qui soit à ses » enfans un sujet nécessaire de séduction. Ces » principes sont incontestables, et véritable- » ment renfermés dans les promesses [7]. »

« Cet écrivain va jusqu'à dire [8] : POINT DE » QUESTION DE FAIT SUR LES SYMBOLES ET SUR LES » CANONS. »

« IL NE S'AGIT PAS NON PLUS, dit-il encore [9], DES

[1] Pag. 107. — [2] Page 109.

[1] Pag. 112.— [2] Pag. 115 et seq. — [3] Pag. 122. — [4] Pag. 1057.— [5] Pag. 1163.— [6] Pag. 1160.— [7] Pag. 1355.— [8] Pag. 736.— [9] Pag. 148.

» TEXTES PROPRES DE L'ÉGLISE COMME DE SES SYMBOLES ET DE SES CANONS, OU ELLE NE PEUT SE TROMPER SUR LA SIGNIFICATION DES PAROLES DONT ELLE LES COMPOSE, et qui dépend entièrement d'elle, et de la détermination qu'elle en fait. »

« Je ne laisse pas, dit-il [1], de convenir que » le Saint-Esprit, qui réside au milieu de l'Église, ne permettra jamais qu'elle proscrive » ou rejette des termes dogmatiques, dans les » circonstances où les fidèles pourroient être » inévitablement induits en erreur par sa discipline...... J'en dis autant des textes qu'elle » compose elle-même, comme de ses symboles » et de ses canons.... Nous sommes sûrs qu'elle » ne parlera jamais de telle sorte, qu'elle énonce » l'erreur en la place de la vérité. »

Il est vrai que cet écrivain fait souvent entendre que l'Eglise juge de ces textes avec sûreté, parce que *les expressions des symboles sont d'*ORDINAIRE CLAIRES *et précises* [2], et que le *vrai sens n'en peut être incertain*. Il est vrai qu'il prétend que l'Eglise *juge* alors *d'une manière toute humaine de la signification des paroles* [3], et qu'*il ne lui faut* LE PLUS SOUVENT *que des yeux, du bon sens et de la patience pour s'en assurer* [4]. Mais il prétend aussi que la promesse nous assure que Dieu veillera toujours, afin que ce discernement naturel s'exerce par l'Eglise, sans aucun mécompte. « Il est clair, dit-il [5], que » LA PROMESSE à l'égard des dogmes, OU CE SECOURS SPÉCIAL PROMIS, QUI CONSERVE INVARIABLEMENT ET DISTINCTEMENT DANS LE CORPS DES PASTEURS la connoissance des vérités révélées, » JOINT A LEUR SAGESSE NATURELLE, SUFFIT POUR FORMER UNE ASSURANCE PLEINE, ENTIÈRE ET ABSOLUE, DE LA TRANSMISSION DE LA DOCTRINE pure et » inaltérable par leur ministère jusques à la fin » des siècles. »

Voici encore une répétition bien remarquable et bien décisive de cet aveu [6] : « La connois» sance distincte qu'elle a de la doctrine révélée, » et L'ATTENTION QUE LE SAINT-ESPRIT CONSERVE » EN ELLE à cette doctrine, lorsqu'elle la pro» pose, est tout ce qu'il lui faut POUR FAIRE UN » CHOIX SUR DES TERMES QUI L'EXPRIMENT. Elle » pourra l'énoncer plus ou moins clairement; » mais elle n'énoncera jamais le contraire de ce » qu'elle aura intention d'enseigner.

» Pour moi, continue-t-il [7], je souscris plei» nement à tout ce qu'il dit ici de l'autorité » de l'Eglise sur les locutions. » Cet écrivain parle ici de notre troisième instruction pastorale p. 36 *.

[1] Pag. 150.—[2] Pag. 224.—[3] Pag. 149.—[4] Pag. 996.—[5] Pag. 160. —[6] Pag. 170 et 171.—[7] Pag. 193.—* Voy. ci-dessus t. IV, p. 107.

Il résulte d'un si grand nombre de passages, que, selon cet écrivain, l'Eglise juge d'ordinaire sans péril de surprise des textes qu'elle compose pour régler notre foi, parce que ces textes sont D'ORDINAIRE composés *d'expressions claires et précises*, et qu'*il ne lui faut* LE PLUS SOUVENT *que des yeux, du bon sens, et de la patience, etc.* Mais il avoue que dans ces cas mêmes, où l'Eglise juge ainsi *d'une manière toute humaine* sur l'évidence des textes, *Dieu, par une providence admirable, dirige et combine tellement ses lumières naturelles*, qu'il n'arrive jamais aucune erreur de fait sur la signification de ces textes. *Point de questions de fait*, s'écrie-t-il, *sur les symboles et sur les canons*. Pourquoi n'y en peut-il jamais arriver? C'est que *Dieu, par une providence admirable, dirige et combine les lumières naturelles* de l'Eglise pour prévenir cet inconvénient. C'est que *Dieu, sans miracle sensible, proportionne tellement les lumières qu'il donne à l'Eglise.... et dispose si bien l'ordre des événemens, qu'il ne résulte jamais rien des décrets généraux de l'Eglise, qui puisse intéresser la foi ou les mœurs*, et par conséquent que l'Eglise ne se trompera jamais sur la parole par laquelle seule elle peut fixer et transmettre le sens révélé. C'est que *les Catholiques ne peuvent douter de l'effet des promesses.... dans les moyens nécessaires pour transmettre* la vérité révélée, *soit par écrit, soit de vive voix*, et que le plus essentiel de tous *les moyens* de *transmettre* la vérité, est qu'elle soit exempte de tout *discours* hérétique qui *gagne comme la gangrène*. C'est que l'Eglise *ne peut se tromper sur la signification des paroles dont elle compose* ses symboles et ses canons. C'est que *le secours spécial promis,..... joint à la sagesse naturelle* de l'Eglise, *suffit pour former une assurance pleine, entière et absolue* contre ce danger. C'est que *l'attention que le Saint-Esprit conserve* dans l'Eglise, *est tout ce qu'il lui faut pour faire un choix sur des termes qui expriment* le dogme révélé. Voilà sans doute une infaillibilité absolue qui vient du *secours spécial promis*. Il ne faut, dira-t-on, qu'une *attention* naturelle de l'Eglise, et *sans miracle sensible*. Mais qu'importe? C'est une *attention que le Saint-Esprit conserve en elle*. Ce sont des *lumières naturelles*, qu'*une providence admirable dirige et combine*. Ce sont des *lumières que Dieu donne à l'Eglise et qu'il proportionne*. C'est un *ordre d'événemens*, qu'*il dispose si bien*. C'est *une sagesse naturelle*, que Dieu *joint* avec *un secours spécial promis*. C'est que Dieu a soin de

diriger par ce secours spécial *les yeux, le bon sens et la patience* de l'Église. En un mot, c'est *l'effet des promesses*, qui est accompli par l'esprit de Dieu. Cette assistance du Saint-Esprit donnée en vertu des promesses, ne tombe pas seulement sur les dogmes: elle tombe aussi sur *l'usage et le choix des expressions*, sur le *langage de ses enfans dans les matières dogmatiques*, sur *les moyens de transmettre* la vérité, *soit par écrit, soit de vive voix*. Cette promesse *d'un secours spécial* du Saint-Esprit tombe sur *les textes propres de l'Eglise, comme de ses symboles et de ses canons*, et sur *la signification des paroles dont elle les compose*. Elle tombe sur *les termes dogmatiques* qui entrent dans de tels actes. Elle tombe sur *le choix des termes qui expriment* le dogme. Voilà ce nouvel écrivain qui suit exactement la route que M. Arnauld lui a tracée. Le voilà d'accord avec le sieur Valloni, et avec les autres que nous venons d'entendre. Mais le voilà d'accord aussi avec nous. Quand nous entendons un aveu si complet, il ne nous reste qu'à dire ce que saint Augustin disoit à Pélage[1] : « *Hoc et nos dicimus; jungamus dextras*. Voilà ce que nous » disons : donnons-nous la main » en signe de paix. En vérité, lorsque nous avons parlé en faveur de l'infaillibilité de l'Eglise sur les textes, avons-nous pu trouver des termes plus forts et plus décisifs que ceux-là? Cet écrivain pourroit-il marquer d'une façon nette et précise en quoi nous allons plus loin que lui, et quel est le point réel où il nous refuse ce que nous demandons? Nous déclarons à toute l'Eglise que nous ne voulons rien au-delà de ce que ses propres paroles signifient avec évidence.

VI. Conclusion de cette première partie.

Si les aveux formels que nous venons de voir sont sérieux et sincères, comme on doit le supposer, que reste-t-il à désirer sur les textes des symboles, des canons, et des décrets équivalens? A cet égard toutes les objections du parti tombent d'elles-mêmes, et c'est tout ce que nous demandons.

1° Rien ne seroit plus odieux et plus absurde, que de vouloir reprendre tout ce qu'on nous a accordé, en distinguant dans ces sortes de textes, destinés à régler notre croyance, le droit qu'on reçoit, d'avec le fait qu'on ne reçoit pas. L'auteur de la *Justification* rejette cette évasion frivole, en criant : *Point de question de fait sur les symboles et sur les canons*. En effet, ce seroit s'en jouer, en faisant semblant de les recevoir, que de ne les recevoir que pour un sens en l'air, que chacun fixeroit selon son caprice, et en contestant toujours sur le fait de la signification propre des paroles. A la faveur de cette distinction du fait d'avec le droit, on réduira l'acceptation de tous les symboles et de tous les canons, à une acceptation conditionnelle et illusoire. Un Socinien caché recevra le symbole de Nicée; un Protestant mal converti recevra les canons du concile de Trente conditionnellement, c'est-à-dire à condition qu'ils ne signifieront rien de décisif contre leurs erreurs.

2° Rien ne seroit plus scandaleux que d'oser dire que le jugement par lequel l'Eglise adopte le texte d'un symbole, ou anathématise celui qu'elle rapporte dans un canon, est un jugement où elle *peut se tromper dans la recherche critique du sens* de ce texte. Il faut au contraire avouer, suivant la déclaration formelle du parti[1], que *Dieu laisse* les évêques assemblés dans un concile, « faire naturellement l'usage » de leur sens et de leur esprit, de leurs talens » et de tout ce qu'ils ont acquis, pour examiner » les écrits qui entrent dans la tradition; mais » que quand il faut prononcer, Dieu dispose tel- » lement toutes choses, qu'ils ne mettent rien » dans le canon, qui n'exprime la vérité révé- » lée. » Voilà toutes les connoissances naturelles et acquises sur la grammaire, sur la logique, sur la critique, par rapport aux textes *qui entrent dans la tradition*. Dieu se sert de tout ce qui est en eux, et supplée par sa providence tout ce qui y manque pour la conclusion. L'auteur de la *Justification* dit de même, qu'il ne s'agit ni de critique, ni de grammaire, ni d'aucune connoissance naturelle, qui puisse manquer à l'Eglise, à l'égard de ses « textes propres, comme » de ses symboles et de ses canons, où elle ne » peut se tromper sur la signification des paroles » dont elle les compose. » Il assure que le « se- » cours spécial promis,..... joint à la sagesse » naturelle (des évêques d'un concile), suffit » pour donner une assurance pleine, entière et » absolue de la transmission de la doctrine. » Il ne s'agit donc nullement de *recherche critique* pour de tels textes.

3° Il s'agit encore moins de distinguer les textes notoirement clairs, d'avec les textes dont le sens est obscur et contesté. L'auteur de la *Justification* s'est borné à dire que *les expressions des symboles et des canons sont* D'ORDINAIRE

[1] *De Nat. et Grat.* cap. XLIV, n. 52; tom X, pag. 149.

[1] Auteur des *Notes sur notre ordon.* pag. 460.

claires et précises. Quiconque dit que les hommes sont D'ORDINAIRE faux et corrompus, fait assez entendre qu'il y a un petit nombre d'hommes sincères et vertueux. Tout de même, quiconque dit que les textes des symboles et des canons sont D'ORDINAIRE clairs, fait assez entendre qu'il y en a quelquefois qui n'ont point cette évidence notoire et non contestée, qui saute aux yeux de tout homme exempt de délire. Cet écrivain ajoute, en parlant de l'Eglise qui examine les expressions de ses symboles et de ses canons, *qu'il ne lui faut le plus souvent que des yeux, du bon sens et de la patience pour s'en assurer.* Il est manifeste que quiconque dit *le plus souvent* ne veut pas dire toujours. Il est donc vrai, suivant cet écrivain, *qu'il faut* quelquefois à l'Eglise plus que *des yeux, du bon sens et de la patience,* pour s'assurer du vrai sens de ses symboles et de ses canons. Ce n'est donc pas l'évidence notoire qui nous répond toujours d'une *assurance pleine, entière et absolue* sur tous les textes des symboles et des canons, puisqu'ils n'ont pas tous cette clarté qui saute aux yeux. Il faut que *le secours spécial promis... soit joint à la sagesse naturelle* de l'Eglise. Voilà l'infaillibilité purement naturelle de simple évidence qui tombe par terre. Elle est déclarée insuffisante, la promesse y est jointe, et elle nous répond du *secours spécial* du Saint-Esprit. Ainsi cette distinction tant vantée, qui fait tout le corps de l'ouvrage du nouvel écrivain, savoir celle des textes clairs et des textes obscurs, est visiblement hors de propos dans toute notre controverse, supposé qu'il s'y agisse des textes des décrets équivalens aux symboles et aux canons. Voilà sans discussion les trois volumes de cet auteur qui disparoissent en un moment. Toute sa tradition ne porte pas moins à faux. L'auteur ne peut s'empêcher de la désavouer, si elle prouve la faillibilité de l'Eglise sur les textes des décrets équivalens aux symboles et aux canons. Il se contrediroit lui-même s'il prétendoit opposer une tradition à une infaillibilité qu'il établit autant que nous. Que reste-t-il donc de ses trois volumes, si longtemps attendus comme la dernière ressource du parti? Il n'en reste que la conviction sensible de l'impuissance où sont les esprits les plus subtils, de soutenir cette cause sans se contredire, et sans avouer ce qu'ils veulent combattre.

4° Enfin si le parti vouloit encore éluder cette infaillibilité, en disant, comme quelques écrivains ont osé le dire, que l'Eglise peut par erreur de fait se méprendre sur la signification propre des termes, mais qu'alors son autorité ne seroit qu'un changement de *phrase* ou de langage [1], l'auteur des *Notes* s'écrieroit [2] que si l'Eglise faisoit le moindre changement de langage dans les textes de ses décrets, ce seroit *en les expliquant, quand il en est besoin.* Or il est plus clair que le jour, que si l'Eglise ne fait jamais des changemens sur le langage, que pour mieux assurer le dépôt contre les subtiles équivoques des novateurs *en les expliquant,* on ne peut pas dire qu'elle se sera trompée. Rien n'est si opposé à l'erreur de fait sur les textes, que la précaution d'expliquer les termes, dès qu'on fait le moindre changement dans leur signification. Si les promesses nous répondent que l'Eglise ne changera point son langage sans nous en avertir, de peur que nous n'y soyons surpris, les promesses nous répondent que l'Eglise, loin de s'y tromper, aura une infaillible prévoyance pour nous empêcher d'y être jamais trompés.

5° L'auteur de la *Justification* se flatte de renverser toute notre preuve, en raisonnant ainsi [3] : « Cette méprise de l'Eglise, qui fait » tant de peur à M. de Cambrai, ne peut jamais » avoir lieu qu'à l'égard des livres dont le sens » est douteux et contesté... Or, C'EST CETTE CONTESTATION QUI REMÉDIE PRÉCISÉMENT A TOUS LES » INCONVÉNIENS que ce prélat exagère si fort. Car » dans ces sortes de disputes tout le monde » convient sur la doctrine. CE QUI EST CATHOLIQUE SELON LES UNS, L'EST AUSSI SELON LES » AUTRES ; et ce que ceux-ci rejettent comme » hérétique, ceux-là le rejettent de la même » sorte. Le divin Esprit, qui veille sans cesse » sur l'Eglise, ne permettra jamais qu'elle con» damne par erreur de fait des livres d'une doc» trine pure et catholique, qu'il n'y ait tou» jours ASSEZ DE PREUVES NOTOIRES ET PUBLIQUES, » pour ôter tout lieu à ceux qui voudront s'y » appliquer de croire que l'Eglise en condam» nant ces livres..... ait voulu condamner cette » doctrine. » Le lecteur n'a qu'à examiner de près tout ce discours pour reconnoître combien il est défectueux d'un bout à l'autre. 1° Cet écrivain veut que la contestation suffise seule pour *remédier à tous les inconvéniens.* Etrange remède ! il ne faudra que sept ou huit novateurs tels que sont ceux qui sont cachés ou réfugiés en Hollande pour éluder un canon. Leur contestation ôtera à l'Eglise l'infaillibilité même naturelle. L'infaillibilité naturelle étant ôtée à l'Eglise, son canon ne sera plus

[1] *Via pacis*, pag. 10. — [2] Pag. 460. — [3] Pag. 1350 et 1351.

qu'un problème, dont on disputera sans fin. Les novateurs soutiendront que l'anathème du canon ne tombe que sur un sens impropre et étranger, que l'Eglise par erreur de fait a pris pour le sens propre et véritable. Voilà l'unique ressource que cet écrivain nous propose pour remédier *à tous les inconvéniens* dans *la méprise de l'Eglise.* 2° Il suppose que, dans le cas dont il s'agit, *ce qui est catholique selon les uns, l'est aussi selon les autres*, et c'est ce qui ne doit pas être supposé. Les novateurs voudront toujours rejeter l'anathème sur un sens impropre étranger et illusoire, pour sauver le sens propre, qui sera leur dogme hérétique. Par exemple, dans le cas de Jansénius, ses disciples veulent faire tomber la condamnation sur un dogme outré et chimérique, que personne n'a jamais attribué à Jansénius, pour empêcher qu'elle ne tombe sur le dogme de la délectation qu'il est nécessaire de suivre, parce qu'elle prévient inévitablement et détermine invinciblement le libre arbitre. Le dogme de cette délectation est le système qui saute aux yeux dans tout le texte de Jansénius. Ce système n'est point *catholique selon les uns et selon les autres.* Les adversaires de Jansénius le regardent comme la tige dont les cinq hérésies sont les rameaux, pendant que le parti l'appelle la céleste doctrine de saint Augustin. C'est sur ce dogme que tous les zélés Catholiques prétendent que le texte de Jansénius a été condamné. Et en effet, il n'a pu l'être sérieusement que sur ce système. Après cet exemple du parti, chaque novateur ne manquera point de rejeter l'anathème d'un canon sur le sens impropre du texte condamné, pour sauver le sens propre, qui sera son hérésie. 3° Comment cet écrivain prouvera-t-il qu'il y ait toujours *assez de preuves notoires et publiques* pour faire voir à tous les fidèles que ce n'est pas le sens propre du texte qu'elle condamne dans un canon, qu'au contraire ce sens propre est sa pure doctrine, et qu'elle ne condamne que le sens impropre? Qu'est-ce qui peut avertir suffisamment tous les peuples, qu'il faut donner cette contorsion à un canon, et qu'il renverseroit la foi, si on ne lui donnoit pas un sens forcé? Ne boucheroit-on pas ses oreilles avec horreur, si un curé dans son prône, ou un théologien dans son école, ou même un évêque dans un mandement, osoit dire que le canon n'est catholique qu'autant qu'on lui donne une contorsion, et que le sens propre du texte, loin de mériter l'anathème, est le pur dogme de la vraie foi? *La contestation* de sept ou huit théologiens fugitifs *remédiera*-t-elle *à tous les inconvéniens?* N'y aura-t-il donc qu'à contester, pour rendre un canon ou un décret équivalent absurde et ridicule, en le réduisant à un sens forcé et étranger? N'y aura-t-il qu'à soutenir que le canon ou le décret ne peut pas tomber sur le sens propre du texte condamné, parce que ce sens propre est supposé la céleste doctrine de la tradition? Y aura-t-il un seul novateur qui manque de parler ainsi si l'exemple du parti l'autorise pour le faire impunément? Est-ce donc là l'unique remède que notre adversaire a trouvé pour sauver l'autorité des canons et des autres décrets semblables? Sera-ce la contestation du parti condamné qui redressera les canons, quand ils seront injustes et contagieux contre la foi, si on les prend religieusement à la lettre.

Encore une fois, que devient donc cet ouvrage si triomphant? Nous n'avons qu'à le laisser tout entier se contredire et se détruire par sa contradiction perpétuelle. Il ne nous faut contre lui que ce qu'il nous donne. Voilà, de son propre aveu, l'Eglise qui selon les promesses ne peut se tromper sur la signification des paroles dont elle compose ses symboles, ses canons et ses autres décrets équivalens.

Il n'est question ni de critique, ni de grammaire, ni d'évidence, ni de notoriété, ni de contestation, ni de changement de langage; *le secours spécial promis* par le Saint-Esprit se *joint à la sagesse naturelle* de l'Eglise pour prévenir toute erreur de fait. Si l'Eglise faisoit le moindre changement dans l'usage des termes, elle en avertiroit *en les expliquant*, pour n'exposer jamais ses enfans à aucune séduction. Voilà notre première preuve achevée. Il ne nous reste qu'à prouver que la condamnation du texte long de Jansénius est équivalente à la condamnation d'un texte court, que l'on nomme un canon.

SECONDE PARTIE.

Où il est démontré que la condamnation du texte de Jansénius est entièrement équivalente à un canon de concile œcuménique.

On peut considérer dans un canon, 1° l'autorité qui nous le présente; 2° la matière et la forme qui le composent; 3° la fin pour laquelle il est fait. Nous allons voir que la condamnation du texte de Jansénius a la même autorité, la même matière, la même forme et la même fin qu'un canon.

I. De l'autorité qui nous présente la condamnation du texte de Jansénius.

L'auteur de la *Justification* évite toujours d'examiner si c'est l'Eglise qui a prononcé contre le texte de Jansénius. « Quoique j'aie promis, » dit-il [1], de traiter ce point, et de montrer » qu'on ne peut attribuer à l'Eglise la décision » du fait de Jansénius,... je me suis néanmoins » déjà si fort étendu, que pour ne point rebuter » les lecteurs par une excessive longueur je me » vois obligé de supprimer tout ce que j'aurois à » dire là-dessus, et de renvoyer aux écrits où » l'on a montré, par tant de faits décisifs, que » jamais livre n'a été plus condamné, ni moins » examiné que celui de cet auteur. » Ainsi cet écrivain n'a pas eu le loisir de dire dans trois gros volumes ce qui est le point fondamental de sa cause. Il renvoie là-dessus aux fables satiriques du *Journal de Saint-Amour*. Pour nous, à Dieu ne plaise que nous avancions ici un seul mot sans le prouver par les actes solennels du saint Siége et du clergé de France.

Le lecteur aura, s'il lui plaît, la patience de voir ici une histoire très-abrégée de cette condamnation.

1° L'an 1641, le pape Urbain VIII déclara, par une constitution contre le livre de Jansénius, qu'*après une exacte et longue discussion* de ce livre, il avoit reconnu qu'il renouveloit *beaucoup* de propositions déjà condamnées par ses prédécesseurs.

2° L'an 1653, Innocent X condamna par une constitution le même livre, comme contenant cinq propositions hérétiques.

3° L'an 1656, Alexandre VII déclara, par une constitution, que la cause du livre de Jansénius avoit été certainement discutée en sa présence, pendant qu'il n'étoit encore que cardinal sous Innocent X, *avec la plus grande exactitude qu'on puisse désirer*, et ce pontife décida que les cinq hérésies sont dans le livre pris dans le sens que l'auteur y a exprimé.

4° L'an 1665, le même Alexandre VII fit une seconde constitution, où il inséra le Formulaire pour faire jurer la croyance de l'héréticité du texte de Jansénius.

5° L'an 1705, Clément XI, qui remplit actuellement le Siége apostolique, fit une constitution, où il déclara l'insuffisance du silence respectueux pour éviter le parjure en signant, et où il décida qu'il faut *juger intérieurement que la doctrine hérétique est contenue dans le livre*. Les papes Innocent X, Alexandre VII, Clément IX, Innocent XII et Clément XI ont fait divers brefs pour empêcher qu'on n'éludât ces cinq constitutions.

6° L'an 1650, quatre-vingt-cinq évêques de France demandèrent par une lettre commune à Innocent X la condamnation de ce livre. Il est vrai qu'onze de leurs confrères écrivirent de leur côté pour empêcher ce jugement. Mais le saint Siége n'eut aucun égard à leur remontrance, et ils furent eux-mêmes obligés à accepter la condamnation du livre.

7° L'an 1653, quarante évêques assemblés au nom du clergé de France acceptèrent la constitution d'Innocent X, et condamnèrent avec lui le livre.

8° L'an 1654, une autre assemblée de quarante évêques confirma le même jugement contre les évasions du parti.

9° L'an 1655, une assemblée de dix-sept évêques continua à soutenir cette décision.

10° L'an 1656, quarante évêques la confirmèrent dans leur assemblée.

11° L'an 1660, l'assemblée composée de quarante-cinq évêques répéta ce jugement.

12° L'an 1675, l'assemblée de trente évêques confirma ce jugement.

13° L'an 1700, l'assemblée de trente évêques fit la même chose.

14° Enfin l'an 1705, l'assemblée, composée de trente évêques, accepta la constitution de Clément XI sans aucune restriction, après quoi tous les évêques, tant de France que des Pays-Bas, ont fait une acceptation solennelle de ce jugement du Siége apostolique sans aucune restriction.

15° Il est vrai que quatre évêques prétendirent, l'an 1667, ne signer et ne faire signer dans leurs diocèses le Formulaire, qu'en distinguant le droit, pour lequel ils promettoient une absolue croyance, d'avec le fait, à l'égard duquel ils se retranchoient dans le silence respectueux. Il est vrai même que quand on voulut procéder à la déposition de ces quatre évêques, il y en eut dix-neuf qui intercédèrent pour eux. Mais outre que les dix-neuf avoient eux-mêmes déjà signé et fait signer sans aucune restriction, de plus le saint Siége ne parut avoir aucun égard à leur intercession. Clément IX ne leur fit aucune réponse, et déclara qu'il *n'auroit jamais admis aucune restriction* du fait. Depuis ce moment-là tous les évêques sans aucune exception ont paru jurer et faire jurer la croyance intérieure de l'héréticité du texte de Jansénius, et le parti même ne peut alléguer qu'une restriction furtive faite par *des procès-verbaux cachés dans*

[1] Chap. XLIV, concl. pag. 1357.

des greffes[1]. Voilà tous les évêques de France sans exception, qui depuis environ soixante ans ont condamné le texte de Jansénius comme hérétique, en acceptant les cinq constitutions. Si le lecteur veut se donner la peine de les compter, il en trouvera plus de quatre cents dans cette longue suite d'années. On peut dire de cette grande multitude d'évêques unis au saint Siége dans ce jugement, ce que saint Augustin disoit à Julien des saints docteurs, dont il citoit les paroles contre le pélagianisme[2] : « Si on » assembloit un concile du monde entier, je » doute qu'on pût y en faire trouver un aussi » grand nombre de tels. » Le concile de Trente n'en avoit pas tant. Nous avons vu que l'auteur de la *Justification* ne répond à l'autorité du Siége apostolique et de tant d'assemblées d'évêques, que par les déclamations les plus indécentes et les plus scandaleuses. Cet auteur compte pour rien d'accuser l'Eglise mère et maîtresse avec plus de quatre cents évêques, d'avoir condamné avec une obstination tyrannique, depuis environ soixante-dix ans, le texte de Jansénius, en assurant, contre leur conscience, qu'ils l'ont examiné, quoiqu'ils n'aient jamais voulu le faire, se contentant de supposer, sur la parole des Jésuites, que ce texte est évidemment hérétique.

16° Pour concevoir toute l'horreur que cette accusation mérite, le lecteur doit remarquer que, selon le parti, le livre de Jansénius est un excellent commentaire des ouvrages de saint Augustin sur la grâce, et par conséquent que ce texte est précisément, comme celui du saint docteur, contradictoire au dogme pélagien. D'un côté, le texte de Jansénius est, suivant cette supposition du parti, contradictoire à l'hérésie pélagienne. D'un autre côté, la condamnation de ce texte est contradictoire à ce texte même, et par conséquent la condamnation, qui nie le dogme de foi opposé au pélagianisme, est visiblement pélagienne. Voilà donc cinq constitutions formellement pélagiennes qui ont été faites par le Siége apostolique depuis soixante-dix ans, et qui ont été unanimement acceptées par plus de quatre cents évêques. Voilà ce que le parti n'a point horreur de dire. Voilà le dernier retranchement de l'auteur de la *Justification*. Quand les évêques du concile de Rimini eurent accepté une formule arienne, *le monde entier*, comme dit saint Jérôme, *fut étonné et gémit de se voir arien*. S'il étoit vrai que le texte de Jansénius n'exprimât que le pur dogme de foi contre le pélagianisme, le Formulaire, qui est contradictoire à ce texte, seroit sans doute pélagien en termes formels. En ce cas le Siége apostolique et plus de quatre cents évêques auroient autorisé ce Formulaire pélagien. Le monde entier devroit être étonné et gémir de se voir pélagien. La contagion partie cinq fois du centre de l'unité, et répandue par tant d'évêques depuis tant d'années, seroit sans comparaison plus funeste que la surprise passagère des évêques de Rimini, qui rétractèrent d'abord après ce qu'ils n'avoient fait que par pure surprise, en faveur d'un texte captieux.

17° Le saint Siége assure que c'est l'Eglise entière qui a prononcé ce jugement. La dernière constitution déclare qu'il s'agit *d'écouter l'Eglise*, qui décide que *la doctrine hérétique est contenue dans le livre de Jansénius*. Elle ajoute que, si on y manque, *on n'obéit pas à l'Eglise, mais qu'on se joue d'elle*. Tous les évêques de France et des Pays-Bas, en acceptant cette constitution, ont donc reconnu qu'on *écoute l'Eglise* et qu'on *lui obéit* en condamnant ce livre. L'assemblée de l'an 1700 avoit déjà dit que *la cause étoit finie*, et qu'on ne pouvoit le nier sans *faire injure à l'Eglise universelle*. En vérité, quels sont les témoins les plus dignes d'être crus pour savoir ce que l'Eglise fait ou ne fait pas, ou le Siége apostolique avec tant d'évêques, ou bien quelques écrivains sans nom réfugiés en Hollande pour écrire d'un style satirique contre tous les pasteurs?

18° Interrogeons les écrivains du parti même. Celui qui a dressé le *Cas de conscience* disoit : Le pénitent « croit qu'il suffit d'avoir une sou- » mission de respect et de silence à ce que L'E- » GLISE A DÉCIDÉ sur ce fait. » L'auteur de l'*Histoire du Jansénisme* dit[1] : « Quand l'Eglise et » les supérieurs proposent à signer, etc. » L'auteur de la *Justification*, raisonnant sur tous les évêques qui ont reçu la dernière constitution, parle ainsi[2] : « IL EST MANIFESTE QU'ILS VEULENT » TOUS QU'ON REÇOIVE CE FAIT SANS AUCUN DOUTE... » Il faudroit, dit-il, avoir les yeux fermés dans » le plus grand jour, pour ne voir pas qu'on » veut, quant au fait, une croyance pleine, » ferme et invariable. » Il ajoute que cette intention notoire du Pape et de tant d'évêques « est un fait que toute personne de bonne foi » ne peut pas hésiter à reconnoître. » Il avoue[3] « qu'on ne peut point nier que, dans le lan- » gage de saint Augustin, dire qu'une cause est » finie, et dire que l'Eglise a prononcé un ju-

[1] *Hist. du Jansen.* tom. III. pag. 250.—[2] *Contra Jul.* lib. II, cap. X, n. 37; tom. X, pag. 551.

[1] Tom. II, pag. 277.—[2] Pag. 15.—[3] Pag. 875.

» gement infaillible et irrévocable, c'est préci-» sément la même chose. » Ainsi, de son propre aveu, le Pape et tous les évêques, qui ont reçu la constitution, ont déclaré que l'Eglise elle-même a jugé du texte de Jansénius avec une autorité infaillible, à moins qu'on ne veuille donner à leurs paroles des contorsions pour en éluder le sens naturel. De plus, tout le parti dit dans tous ses ouvrages que les cinq propositions ont été condamnées par toute l'Eglise. L'auteur de la *Justification* le reconnoit. Par exemple, il dit qu'il y a un sens propre et naturel des cinq propositions *que le Pape, et toute l'Eglise avec le Pape y ont condamné*[1]. Or est-il que le jugement prononcé par *le Pape* et par *toute l'Eglise* est indivisible, en sorte qu'il condamne les deux textes, l'un court des propositions, et l'autre long qui est celui du livre. Donc il est vrai que le texte long a été condamné comme le court par *le Pape* et par *toute l'Eglise* avec lui.

19° Cet écrivain déclare « qu'il s'agit de mon-» trer que tous les mandemens, sans en excep-» ter un seul, qu'on a publiés depuis trois ans, » si l'Eglise n'est point infaillible à cet égard, » sont tous également insoutenables. » Ainsi on ne peut, de l'aveu de cet écrivain, justifier ni le Pape ni aucun des évêques qui ont accepté sa constitution par des mandemens, qu'en supposant qu'ils ont cru que ce jugement étoit prononcé par l'autorité infaillible de l'Eglise. Cet auteur avoue qu'il ne sauroit nommer un seul évêque qui ait réclamé contre la condamnation du texte de Jansénius. Il n'en trouvera même aucun dans toute l'Eglise, depuis environ soixante-dix ans, qui ait contredit les Papes et les assemblées en ce point.

20° Cet auteur avoue qu'il faut imputer à l'Eglise universelle tous les décrets qui sont émanés du Siége apostolique avec le concours d'un grand nombre d'évêques. « M. de Cam-» brai, dit-il[2], observe que saint Léon regarde » comme décidé par l'Eglise universelle tout ce » qui est compris dans les décrets des conciles » particuliers que l'autorité du Siége apostolique » avoit confirmés. On n'a garde de douter d'une » vérité si certaine. C'est une chose que les théo-» logiens Augustiniens ont remarquée souvent, » en parlant du second concile d'Orange. » Ecoutons encore[3] : « On ne peut nier que, dans le » langage de saint Augustin, dire qu'une cause » est finie, et dire que l'Eglise a prononcé un ju-» gement infaillible et irrévocable, c'est préci-» sément la même chose... C'est le jugement des » conciles, confirmé par celui du premier Siége, » et applaudi de toutes parts, qu'il regardoit » comme un jugement final, suprême et irré-» vocable, qui ne laissoit aucune ressource aux » Pélagiens sur leur hérésie. » En suivant cette règle, tout est fini. Cinq constitutions du Siége apostolique reçues unanimement par tant de nombreuses assemblées, forment *un jugement final, suprême et irrévocable*. Le second concile d'Orange, ni les conciles d'Afrique contre le pélagianisme, n'égaloient point le nombre d'environ quatre cents évêques qui ont condamné depuis soixante-dix ans le livre de Jansénius. Les lettres des papes Innocent et Zozime n'étoient point aussi solennelles que les cinq constitutions applaudies par toute l'Eglise. L'auteur de la *Justification* doit donc dire, selon son principe, que la cause de Jansénius est finie par ce jugement qui *ne laisse aucune ressource* aux défenseurs de cette cause. Il doit dire : *On n'a garde de douter d'une vérité si certaine*. La cause est finie, comme celle des Pélagiens l'étoit quand saint Augustin l'assuroit, quoique au temps de ce Père, il n'y eût que le Siége apostolique et les conciles particuliers d'Afrique qui eussent décidé. Cet écrivain doit dire, selon son principe, que *l'Eglise a prononcé un jugement infaillible et irrévocable*. Suivant cet écrivain, il faut regarder *comme décidé par l'Eglise universelle*, tout ce qui est décidé par le Siége apostolique centre de l'unité, et par des conciles particuliers, ou grandes assemblées d'évêques.

21° En vain l'auteur de la *Défense de tous les théologiens* veut éluder un principe si fondamental, en disant[1] qu'*on s'est mis fort peu en peine, dans les deux tiers du monde chrétien,* de ce jugement prononcé contre le texte de Jansénius. *Les deux tiers du monde chrétien* se mettent toujours en peine de ce que l'autre tiers, où est le chef et le centre de l'unité, fait pour des textes qui peuvent conserver ou corrompre le dépôt de la foi. *Les deux tiers du monde chrétien*, ou pour mieux dire catholique, n'ont pu ignorer une controverse à laquelle les Protestans mêmes, et toutes les sociétés hérétiques, ont eu tant d'attention pour tâcher de s'en prévaloir contre nous. Si le saint Siége et environ quatre cents évêques avoient condamné un texte aussi pur que celui de saint Augustin contre le pélagianisme, et s'ils avoient autorisé un formulaire pélagien, en le présentant au nom de l'Eglise entière, l'Eglise, qui

[1] Pag. 914. — [2] Pag. 246. — [3] Pag. 875, 876.

[1] *Avert.* pag. 12.

selon les promesses se met toujours fort *en peine* de tout ce qui peut exposer le dépôt à quelque péril, n'auroit pas manqué de désavouer ce formulaire pélagien et tyrannique, qu'on lui imputeroit faussement. Si *le discours* hérétique du moindre particulier *gagne comme la gangrène* contre la foi, à plus forte raison un formulaire, qui fait jurer la condamnation d'un texte aussi pur que celui de saint Augustin contre le pélagianisme, et qui par conséquent est pélagien en termes formels, doit-il *gagner comme la gangrène* contre la foi, quand il est autorisé par le saint Siége et par environ quatre cents évêques, surtout quand il est présenté par eux au nom de l'Eglise entière. C'est le cas où l'Eglise ne peut point laisser la vérité opprimée, sans témoignage. Cet extrême péril du dépôt ne pourroit être ni ignoré ni toléré avec indifférence par *les deux tiers du monde chrétien.* Il ne pourroit point être ignoré de l'Eglise, puisque toutes les communions les plus séparées du centre de l'unité, et les plus ennemies de la foi catholique y sont attentives. A plus forte raison toutes les Eglises, qui sont dans une communion continuelle avec ce centre, en sont-elles instruites. Cet extrême péril ne pourroit point être toléré; car il s'agiroit d'un formulaire et d'un serment pélagien qu'on extorqueroit tyranniquement, au nom de l'Eglise même, de tous les dépositaires de la vraie foi. Jamais persécution ne fut plus dangereuse. Jamais la foi ne fut exposée à une si terrible et si longue tentation. Celle qui fut causée par le concile de Rimini n'eut rien de comparable. C'est le cas où l'Eglise ne manqueroit pas d'assembler des conciles généraux pour arrêter ce torrent contagieux, qui viendroit de quatre cents évêques, et du centre même de la catholicité. Le poison auroit sa source dans le cœur même de l'Eglise. Il ne tiendroit qu'à l'Eglise universelle d'y remédier par un désaveu solennel de ce formulaire impie et tyrannique qu'on lui imputeroit. Peut-on croire qu'elle manquât à se justifier, et à sauver le dépôt par ce désaveu? Son silence ne seroit-il pas une connivence lâche qui trahiroit le dépôt, et ne devroit-on pas le prendre pour un consentement tacite? L'auteur de la *Justification* a beau dire que nous faisons ici des déclamations outrées, pour exagérer les conséquences de la supposition du parti. Il est plus clair que le jour que nous n'exagérons en rien. 1° N'est-il pas évident que la condamnation d'un texte lui est contradictoire? 2° N'est-il pas manifeste que si le texte de Jansénius n'affirme que le pur dogme de foi soutenu par saint Augustin contre l'hérésie pélagienne, la condamnation qui contredit ce texte si pur nie le dogme de foi que ce texte affirme? 3° N'est-il pas indubitable, qu'en ce cas le serment du formulaire rejette ce pur dogme de foi, et par conséquent autorise l'hérésie pélagienne qui lui est opposée? 4° N'est-il pas certain que le saint Siége et environ quatre cents évêques ont autorisé ce jugement et ce serment pélagien? Vit-on jamais dans l'Eglise depuis les apôtres une semblable oppression de la vérité? Il y a près de soixante-dix ans qu'elle dure. L'Eglise la voit, et l'autorise par son silence. Le Pape et les évêques ne cessent de dire hautement que c'est elle qui a décidé, et elle ne le désavoue point. Son silence la rend complice de cette impiété tyrannique. D'où vient que le parti n'appelle pas à un concile, s'il croit que l'Eglise n'y prend aucune part? Mais qui sont ceux qui peuvent faire cette appellation? Ce ne peut pas être la multitude du parti, puisqu'elle avoue que c'est l'Eglise qui a décidé, et qu'en conséquence de cette décision, cette multitude signe, jure, proteste que chacun doit signer et jurer. Qui sera-ce donc? Sept ou huit hommes sans nom réfugiés en Hollande peuvent-ils espérer sérieusement qu'on assemblera un concile général tout exprès pour eux? N'entendent-ils pas la voix du vicaire de Jésus-Christ qui leur crie dans sa constitution applaudie de tous les côtés : *La cause est finie.* Ne peut-il pas leur dire, comme saint Augustin le disoit aux pélagiens, infiniment plus considérables que ces écrivains fugitifs [1] : « Vous êtes semblables aux Maximianistes. Ils ont voulu se consoler de leur petit » nombre, en paroissant au moins disputer » contre nous, et être regardés comme dignes » de quelque attention par ceux qui les méprisoient, parce qu'ils entroient en examen avec » nous... Les Maximianistes vous ont précédés » dans ces vains discours. L'Eglise catholique » vous a donné un jugement tel qu'il a dû » être, où la cause a été finie. » Après environ soixante-dix ans de condamnation perpétuelle par cinq constitutions, par tant de brefs du chef de l'Eglise, par tant de délibérations d'assemblées, par tant de mandemens d'évêques, sans qu'il paroisse que l'Eglise, ni même aucun évêque, réclame contre la condamnation du texte de Jansénius et de son système, le parti attendra-t-il sans bornes, comme le peuple juif, une délivrance chimérique?

22° Demandons à l'auteur de la *Justification*,

[1] *Contra Jul.* lib. III, c. I, n. 5; tom. X, p. 555.

ce qu'il veut dire, quand il dit qu'un jugement est censé venir de l'Église universelle, en sorte qu'il est infaillible et irrévocable, quand il est prononcé par le *premier Siége*, et par un grand nombre d'évêques, pourvu qu'il soit *applaudi de toutes parts*? En quoi veut-il faire consister cet applaudissement? Veut-il que toutes les Églises de la communion catholique applaudissent par une ratification écrite? C'est ce qu'il ne trouvera pour les canons d'aucun concile. De plus, nous n'avons qu'à l'écouter et qu'à nous remettre à sa décision. « Si c'est, dit-il [1], » dans le concile d'un pays particulier comme » de l'Afrique, cette Église propose au saint » Siége et par lui à toutes les autres Églises ce » qu'elle a trouvé dans sa tradition, et aucune » n'y contredisant, et témoignant au contraire » par son consentement, ou exprès, ou TACITE, etc. » Voilà deux aveux décisifs. L'un est que le saint Siége est le canal par lequel les Églises *des pays* particuliers se communiquent sans cesse tout ce qui importe au dépôt commun. En effet, c'est parler à toutes les Églises *des pays particuliers*, et même à celles qui sont les plus éloignées, que de parler au centre, où toutes ces lignes viennent aboutir, et où se fait pour ainsi dire par une espèce de circulation le flux et le reflux de la tradition. Le second aveu de cet écrivain, est que quand il parle d'un jugement *applaudi de toutes parts*, il ne veut point parler d'un jugement ratifié par écrit, ni même de vive voix, mais seulement d'un jugement qui n'est ni ignoré ni contredit par les Églises. « Aucune, dit-il, n'y contredisant, et témoignant au contraire par son » consentement exprès ou TACITE, etc. » Vous voyez qu'il suffit, selon lui, quand le saint Siége et un grand nombre d'évêques décident, qu'*aucune* des autres Églises *ne contredise* la décision. C'est assez qu'elles la confirment par leur *consentement tacite!* Ce seroit donc, de l'aveu de cet écrivain, renverser les vrais fondemens de l'autorité, que de nous demander des preuves par écrit du consentement de l'Église universelle pour la condamnation du texte de Jansénius. Il suffit qu'*aucune* Église *n'ait contredit.* Il suffit que chacune d'entr'elles sans exception ait ratifié le jugement par son *consentement... tacite.* Qui dit *tacite*, dit un *consentement* qui n'est ni écrit ni prononcé de vive voix, et qui consiste dans le seul silence des Églises, lesquelles n'ignorant point ce jugement du centre, ne croient pas devoir réclamer. Nous n'avons donc qu'à changer seulement les noms pour trouver dans les paroles de notre adversaire, l'aveu formel de la vérité qu'il conteste. On doit *regarder comme décidé par l'Église universelle*, tout ce qui est décidé contre le texte de Jansénius, puisque cette décision se trouve contenue dans les décrets des nombreuses assemblées d'évêques, *que l'autorité du Siége apostolique a confirmés. On n'a garde de douter d'une vérité si certaine.* Le jugement d'environ quatre cents évêques contre ce texte étant *confirmé par celui du premier Siége*, et applaudi de toutes parts, il est *final, suprême et irrévocable*; il ne *laisse aucune ressource aux* disciples de Jansénius. Les assemblées *d'un pays particulier*, qui est la France, ont *proposé au saint Siége et par lui à toutes les autres Églises* leur sentiment; *aucune n'y contredit;* toutes au contraire y donnent par leur silence *un consentement..... tacite.*

Il est donc évident, suivant les règles même de cet auteur, que c'est l'Église universelle qui est censée avoir prononcé ce jugement si éclatant dans toutes les nations chrétiennes, et que nul évêque n'a jamais contredit. L'unique objection qu'il reste à nous faire, est de dire que ce jugement ne tombant que sur un fait de nulle importance pour le texte d'un auteur particulier, l'Église entière a pu s'y tromper. C'est ce que nous allons éclaircir, en examinant la matière et la forme de cette condamnation.

II. De la matière ou texte qui sert de sujet au jugement de l'Église, et de la forme de la condamnation prononcée contre le livre de Jansénius.

Pour mettre dans tout son jour la vérité dont il s'agit, nous n'avons qu'à faire une exacte comparaison de la condamnation du texte de Jansénius avec le IXe canon de la sixième session du concile de Trente.

1° Le canon du Concile de Trente est une condamnation de texte, de même que le jugement prononcé contre le livre de Jansénius, pour empêcher qu'il ne répande l'hérésie, et pour conserver la pure foi. Un texte long n'est pas plus un texte, qu'un texte court. L'un et l'autre est également un tissu de paroles, qui dépendent de l'usage des termes, des règles de la grammaire, de la logique, et même, si on le veut, de quelque connaissance de la critique, pour juger de la valeur des expressions par rapport au temps où le texte a été composé. Un texte court peut être clair ou obscur, contesté ou d'une évidence notoire et non contestée, tout autant qu'un texte long. Ainsi jusque-là on ne

[1] Pag. 1198.

peut alléguer sérieusement aucune différence entre le texte court et le texte long, qui puisse donner plus ou moins de poids à la condamnation de l'un qu'à celle de l'autre. Si l'Eglise peut, nonobstant les règles de grammaire, de logique et de critique, condamner infailliblement le texte court, elle pourra aussi avoir la même assistance infaillible du Saint-Esprit, pour ne violer point les règles de la grammaire, de la logique et de la critique, en condamnant le texte long. La promesse, s'il y en a une, n'est point bornée aux textes courts. Elle ne s'arrête point précisément en deçà d'une certaine mesure de mots, de lignes et de pages, au-delà de laquelle l'Esprit promis abandonne l'Eglise tout-à-coup.

2° Le texte court, qui est condamné dans le canon, n'est pas plus dogmatique que le texte long de Jansénius. Le texte court n'est dogmatique qu'en ce qu'il traite de la grâce et de la liberté. Or le texte long parle sans cesse de la liberté et de la grâce. Ils sont donc tous deux également dogmatiques.

3° Le texte court n'est ni révélé ni fait par aucun auteur inspiré, non plus que le texte long. Le texte court fut apparemment fait par quelque théologien du concile de Trente, qui ramassa quelques expressions de Luther et de Calvin contre le libre arbitre pour les faire condamner. Le texte long fut composé par Jansénius, il y a environ soixante-dix ans. Ce que le parti nomme le fait d'un texte, se trouve donc également non révélé pour le texte court, comme pour le texte long.

4° Le texte long peut être lu et examiné par l'Eglise comme le texte court. L'Eglise n'a point approuvé à l'aveugle et sans examen suffisant le texte de saint Augustin sur la grâce, qui est encore plus long, moins méthodique, et moins facile à entendre que celui de Jansénius. Il n'a point été impossible à l'Eglise d'examiner depuis soixante-dix ans le texte de Jansénius, comme elle a examiné celui de saint Augustin; celui de Jansénius étant un commentaire de celui de saint Augustin, il doit être plus clair et facile. En effet, son système saute aux yeux presque en chaque page. C'est une espèce de texte court, fréquemment répété en diverses manières pour le rendre clair. Dans l'examen des textes, soit longs ou courts, chaque évêque s'applique suivant la mesure personnelle du don de Dieu. *L'Esprit spécial promis se joint à leur sagesse naturelle*, et supplée à ce qui manque en chacun d'eux pour assurer la conclusion.

5° Le texte court n'est pas plus le texte de l'Eglise que le texte long. Elle n'a pas plus fait l'un que l'autre. Le texte court est apparemment l'ouvrage d'un théologien du concile qui le dressa comme un extrait des expressions de Luther et de Calvin, afin qu'il servît de sujet à la condamnation du concile. Le concile ne fit qu'y ajouter au commencement, *Si quelqu'un dit*, et à la fin, *qu'il soit anathème*. Le texte que l'Eglise condamne dans un canon ne peut pas être son texte propre. Elle le rapporte comme étranger. Elle ne le rapporte que pour le nier, pour le désavouer, pour le rejeter comme opposé à sa foi, et pour l'anathématiser. Il est manifeste que le texte qui nie l'exercice du libre arbitre sous l'actuelle motion de la grâce, et qui est anathématisé dans le canon, n'est pas plus le texte propre de l'Eglise, que le texte de Julien rapporté par saint Augustin, tout exprès pour le réfuter, est le texte propre de *l'ouvrage imparfait* de ce Père, ou que les paroles de l'auteur de la *Justification*, que nous insérons dans cet ouvrage, pour le réfuter, sont notre propre texte. Il n'y a donc rien de plus faux et de plus insoutenable que cette distinction tant vantée entre les textes propres de l'Eglise, tels que les symboles, ou les canons, et les textes étrangers d'auteurs particuliers, dont elle juge. Un symbole n'est que le texte d'un particulier chargé de le dresser, que l'Eglise examine, approuve et adopte pour le faire servir de règle à la croyance des fidèles. Un canon, comme nous venons de le voir, n'est qu'un texte hérétique, et par conséquent étranger, que l'Eglise examine, désavoue et condamne. Elle ne fait qu'y ajouter une négation, pour empêcher qu'il ne corrompe la foi des peuples. Dans l'un et dans l'autre cas, l'Eglise ne fait que juger des textes qu'elle n'a pas composés.

6° Si le parti s'obstinoit encore à soutenir que le texte condamné dans un canon est le propre texte de l'Eglise, parce que l'Eglise compose son canon de sa condamnation et de ce texte sur lequel elle tombe, nous lui répondrions que, suivant cette règle, la condamnation du livre de Jansénius, laquelle est le texte propre de l'Eglise, est pareillement composée des paroles qui condamnent, et du texte qui est condamné. Toute la différence qu'on peut alléguer entre le canon du concile de Trente pris pour exemple, et les cinq constitutions, qui ont condamné le texte de Jansénius, est que le canon rapporte mot pour mot le texte qu'il condamne, parce qu'il est court, et que sa brièveté fait qu'il est facile de l'insérer dans le canon, au lieu que le texte de Jansénius étant long, l'Eglise ne peut pas l'insérer tout entier dans la condamnation

qu'elle en fait. Mais elle fait une chose absolument équivalente, en le désignant par son titre. Il est manifeste qu'en toute rigueur de logique, le texte long de Jansénius n'est pas moins *le sujet* de la proposition de l'Eglise qui le condamne dans les cinq constitutions, que le texte court est *le sujet* de la proposition de l'Eglise dans le canon du concile. Une qualification n'est réelle et intelligible, qu'autant qu'il est énoncé qu'elle tombe précisément sur un tel sujet. Le texte condamné est *le sujet* de la proposition de l'Eglise, et la qualification d'hérétique est ce que l'Ecole nomme *prædicatum*, *l'attribut*. La proposition de l'Eglise, tant pour le texte long que pour le texte court, n'est achevée qu'autant qu'elle joint *le sujet* avec *l'attribut* : c'est-à-dire qu'elle compose sa proposition du texte qu'elle condamne, et de la qualification qu'elle lui donne. Dans le canon, le texte qui exprime l'erreur des Protestans est inséré tout du long, parce que ce texte est court. Dans les constitutions, le texte de Jansénius n'est que désigné et sous-entendu, parce qu'il est trop long. C'est une espèce de renvoi. C'est ainsi qu'un auteur, qui réfute un autre écrivain, rapporte tout du long ses passages courts, et se contente de citer ceux qui sont trop longs, renvoyant le lecteur à l'ouvrage, où il peut les lire. Mais il est évident que dans les deux cas on ne peut former la proposition de l'Eglise, que du texte qu'elle condamne, et de la négation qu'elle y joint pour le condamner. Une condamnation dont on sépareroit le texte condamné, ne seroit plus une condamnation réelle et sérieuse. Elle demeureroit vague, et suspendue comme en l'air. Elle ne tomberoit sur rien. En ce sens, le texte long de Jansénius n'entre pas moins dans les cinq constitutions qui les condamnent, que le texte court qui exprime l'hérésie des Protestans, entre dans le canon du concile de Trente. Ainsi il est pleinement démontré que le texte des constitutions unanimement acceptées par tous les Catholiques, n'est pas moins le texte propre de l'Eglise, que le quatrième canon de la sixième session du concile de Trente ; et que le texte long de Jansénius n'entre pas moins dans les constitutions, que le texte court entre dans le canon. Cette vérité pleinement démontrée anéantit sans ressource la vaine distinction entre les textes propres et les textes étrangers. Les cinq constitutions forment un jugement qui se réduit à une espèce de canon, comme si l'Eglise mettoit à la tête du texte de Jansénius : *Si quelqu'un dit*, et à la fin, *qu'il soit anathème*. Pour fonder cet anathème, il n'est pas nécessaire que toutes les parties de ce texte soient hérétiques. Il suffit que les cinq hérésies s'y trouvent, et que le système exprimé dans ce texte contienne ces cinq hérésies. La règle de l'Ecole est décisive à cet égard. Pour approuver une chose comme bonne, il faut qu'elle soit bonne dans toutes ses parties sans aucune exception. Mais pour la condamner comme mauvaise, il suffit qu'elle ait quelque endroit défectueux. C'est suivant cette règle que le cinquième concile disoit de la lettre d'Ibas : *Elle est toute hérétique*, et que le concile de Martin I vouloit que chacun condamnât les textes des novateurs *jusques au moindre trait*.

7° L'auteur de la *Justification* ne peut pas dire : *Point de questions de fait sur les canons*; mais il y a une question de fait sur le sens du texte de Jansénius. D'un côté, le texte court peut être en lui-même obscur, ambigu, contesté, sujet à des questions de grammaire, de logique et de critique, de même que le texte long, et le texte long peut être encore plus clair que le texte court. D'un autre côté, le texte long n'est pas moins dogmatique que le texte court. L'un et l'autre n'est fait que pour exprimer le dogme, et ne mérite aucune attention que par rapport au point de droit. L'un et l'autre n'est condamné, qu'afin que le dogme qu'il exprime, loin d'être reçu comme une vérité révélée, soit rejeté comme une hérésie. Ainsi il est clair comme le jour, qu'on peut trouver autant de questions de fait sur le texte court que sur le texte long, et que le texte long n'importe pas moins au dogme ou droit, que le texte court. On peut juger par-là combien il est horrible d'avoir osé dire que l'héréticité du texte long n'est qu'une question de critique, et qu'*un fait de nulle importance*. On n'a qu'à appliquer cette étrange proposition à l'héréticité du texte court, qui est condamné par le canon, pour en sentir tout le venin. Suivant cette étrange règle, ce ne seroit qu'une question de critique et qu'*un fait de nulle importance*, que de savoir si l'anathème du canon est juste, ou s'il porte à faux.

8° Voici la différence qu'on peut observer entre les deux textes. 1° Le texte court, à choses égales, doit toujours être moins clair que le long. Le long, s'il est bien fait, doit se réduire par une bonne analyse à une proposition simple et unique, qui est l'ame et le fond de tout l'ouvrage. Tout ce qui est ajouté à cette proposition est superflu, à moins qu'il ne serve à la prouver, à la développer, à dissiper les objections, et à éclaircir le point en question. Ainsi le texte long doit, à choses égales, être plus facile à

qualifier que le texte court. 2° Le texte long est bien plus important par rapport à la foi, que le texte court. Un texte court n'est qu'une proposition détachée. C'est une branche pour ainsi dire coupée et morte. Cette proposition sèche et nue n'insinue rien, ne prépare point les esprits, n'émeut aucune passion, et n'intéresse nullement le lecteur. Au contraire, le texte long pose des principes éblouissans, il prépare insensiblement les esprits, il les fait passer des principes aux conséquences par des chemins qui sont imperceptibles, comme les nuances des couleurs. Il s'insinue peu à peu, il flatte, il persuade, il touche, il enlace son lecteur dans ses piéges. De là il s'ensuit qu'à choses égales pour l'héréticité, le texte long de Jansénius est sans comparaison plus séduisant et plus contagieux contre la foi, et d'une plus dangereuse conséquence, que le texte court qui est condamné par le canon. Les deux textes sont donc également susceptibles des questions de fait sur la grammaire, sur la logique et sur la critique. Mais ces prétendues questions de fait sont très-importantes par rapport au droit, parce que c'est la signification propre et naturelle de ces textes, qui sert à fixer et à régler la croyance des fidèles.

9° Que reste-t-il donc, sinon de comparer la forme du canon avec celle des cinq constitutions? Il est vrai que les cinq constitutions n'emploient pas le mot d'*anathême* comme le canon. Mais ne doit-on pas parler sérieusement dans une matière si sérieuse? Est-ce de la chose réelle, ou du son des paroles, dont on veut disputer? Le parti oseroit-il dire que l'Eglise n'a pas l'autorité de substituer au mot d'*anathême* un autre terme équivalent? Ne dit-il pas qu'elle a un pouvoir suprême pour varier son langage? Les symboles en ont-ils moins d'autorité, quoiqu'ils ne contiennent point le mot d'*anathême* contre ceux qui refuseront de les recevoir? Ne voit-on pas d'autres décrets sur la foi où le mot d'*anathême* ne se trouve point? Après tout, que signifie ce mot? Il ne signifie qu'un retranchement ou séparation de la société des fidèles unis à Jésus-Christ. « Le jugement de l'anathême, dit le cinquième concile[1], n'est autre » chose qu'une séparation de Dieu. » Or il est notoire que les constitutions portent cet *anathême* réel et effectif, puisqu'elles veulent qu'on use de toute la rigueur des censures pour séparer du corps mystique du Fils de Dieu tous ceux qui refuseront avec obstination de reconnoitre l'héréticité du texte de Jansénius, suivant que le droit veut qu'on procède contre les hérétiques; ce qui emporte évidemment l'excommunication, et par conséquent un véritable anathême.

10° Il faut encore remarquer que l'Eglise a fait plus pour condamner le texte long qu'elle ne fait d'ordinaire pour condamner les textes courts. Elle ne dresse pas d'ordinaire des formulaires pour faire jurer sur l'héréticité des textes courts qui sont condamnés par des canons, au lieu qu'elle fait jurer dans un formulaire sur l'héréticité du texte long de Jansénius. Ainsi la condamnation du texte long paroît encore plus forte que celle du texte court.

Voilà donc la matière et la forme qui se trouvent entièrement égales dans les condamnations de ces deux sortes de textes dogmatiques. C'est ce qui a réduit l'Auteur de la *Justification* à faire ce grand aveu[1]. « On lui » accorde très-volontiers (à M. de Cambrai) » qu'on peut dire à peu près les mêmes choses » du texte long, que du texte court. »

11° Le lecteur ne doit pas croire que ceci soit un simple raisonnement. Outre qu'il est démonstratif, de plus il est autorisé par la fameuse lettre de Pélage II. Nous verrons bientôt, en son lieu, que ce pontife écrivant aux évêques d'Istrie, leur dit, que si le concile de Chalcédoine avoit approuvé la lettre d'Ibas, cette approbation seroit contradictoire à la décision de foi faite dans cette sainte assemblée, et que cette approbation *détruiroit* la décision de foi même, en sorte que la décision de foi du concile paroissant d'un côté, et l'approbation de cette lettre paroissant de l'autre, ces deux sortes de jugemens opposés et égaux entre eux n'auroient aucune autorité : *si enim sibimetipsis diversa sunt, nullâ procul dubio auctoritate subsistent*. Voilà l'approbation d'un texte hérétique qui est opposée aux canons ou décrets de foi, et ce pontife conclut que si par impossible l'Eglise tomboit dans cette contradiction, l'approbation du texte hérétique ôteroit toute autorité au canon ou décret de foi, comme le canon ou décret de foi ôteroit toute autorité à l'approbation de ce texte. En ce cas, l'autorité de l'Eglise demeureroit anéantie pour les deux textes. C'est sur quoi ce pontife s'écrie : « A Dieu » ne plaise, à Dieu ne plaise que ce vénérable » concile ait jugé des choses contraires les unes » aux autres. » Ces mots expriment l'horreur avec laquelle il suppose que ce cas est impossible; et la raison qu'il en donne, est que l'Eglise n'est animée, selon la promesse, que *par*

[1] *Coll.* VIII.

[1] Pag. 970.

un seul esprit, qui nous répond de l'uniformité de ses jugemens.

III. De la fin pour laquelle l'Eglise a condamné le texte de Jansénius.

Le parti suppose avec raison que quand l'Eglise condamne un texte court par un canon, elle ne fait tomber la condamnation sur ce texte que par rapport au sens qu'il exprime, et pour donner une règle de foi qui soit contradictoire à ce texte. Voilà le fondement sur lequel le parti se croit obligé à reconnoître que c'est une décision sur le dogme, et qui regarde la question de droit. Or il est visible que la même chose doit être dite de la condamnation du texte long de Jansénius.

Les deux condamnations tombent également sur des textes. L'Eglise ne peut jamais condamner que des textes qui nient la vérité révélée. Si elle faisoit une condamnation qui ne fût appliquée à aucun texte certain, elle n'auroit rien de fixe, rien que de vague, rien qui ne fût en l'air. Mais l'Eglise ne condamne jamais aucun texte, soit long, soit court, soit par un canon soit par un décret équivalent, qu'en vue du dogme que ce texte signifie. L'Eglise veut toujours faire deux choses. L'une est de déclarer que le sens propre et naturel de ce texte est une hérésie; l'autre est de déclarer que le sens contradictoire à celui de ce même texte est un dogme de foi. Ainsi ces deux condamnations équivalentes entr'elles, sont également faites pour déclarer la contagion de l'hérésie, qu'on doit fuir, et pour proposer la règle de la foi qu'il faut suivre.

Par exemple, dans le canon déjà cité, l'Eglise applique son anathème à ce texte court : « Le libre arbitre de l'homme mu et excité de » Dieu.... ne peut pas, s'il le veut, lui refuser » son consentement. » L'Eglise ne frapperoit que sur un vain fantôme, si elle ne vouloit anathématiser qu'un certain sens indépendamment du texte qui le détermine. Mais ce n'est que pour anathématiser le sens exprimé, qu'elle anathématise le texte qui l'exprime; autrement elle ne foudroieroit qu'un son inutile. Le fait n'est décidé que pour le droit. Le fait seroit *de nulle importance*, s'il n'avoit pas un rapport naturel au droit, et si en condamnant ce texte, l'Eglise ne donnoit pas tout ensemble un préservatif contre l'hérésie, et une règle de croyance pure. L'Eglise ne feroit rien de sérieux et d'effectif par ce canon, si elle n'y décidoit pas, que c'est une hérésie de dire que le libre arbitre ne peut pas refuser son consentement à l'actuelle motion de la grâce la plus efficace, et qu'il est de foi qu'il peut le refuser.

Il en est précisément de même de la condamnation du texte long, que de celle du texte court. L'Eglise n'a garde de la faire en vain, pour ne foudroyer que des syllabes, des mots et des pages d'écriture. Elle ne décide du fait des paroles, selon les règles de la grammaire, de la logique et de la critique, que par rapport au droit, que le fait sert à fixer. Elle ne condamne le texte long, que pour fixer le système qu'elle y condamne. Elle ne veut l'interpréter, *quis sit sensus*, que pour le qualifier, *qualis sit sensus*. Un jugement de pure grammaire ou de pure critique, séparé du point de droit, ne seroit pas digne de l'Eglise. C'est l'héréticité du texte long, comme du texte court, qu'elle veut nous obliger à croire, en les prenant tous deux dans leur sens propre et naturel. Sa décision seroit tyrannique, et elle feroit jurer en vain, si elle exigeoit le serment sur la croyance d'une question de grammaire ou de critique de nulle importance pour le point de droit, qui est la foi. En un mot, de même qu'il seroit absurde de dire que l'Eglise ne décide dans un canon qu'une question de pure critique contre un texte court, il est insupportable de dire qu'elle ne décide dans les cinq constitutions qu'une telle question contre le texte long de Jansénius.

C'est ici qu'il faut rappeler encore une fois ce que nous avons déjà dit des textes longs. S'ils sont bien faits, ils ont toujours une véritable unité de dessein, et quand on sait en faire l'analyse, on les réduit à une seule proposition simple et unique, en sorte qu'un gros volume ne contient plus que les preuves de cette proposition, et les réponses aux objections qui pourroient l'obscurcir. Suivant cette règle incontestable voici la proposition à laquelle il est facile de réduire tout le livre de Jansénius, et qui en embrasse tout le système.

Depuis le péché d'Adam, il est nécessaire que la volonté de l'homme suive sans cesse la délectation indélibérée qui se trouve en chaque moment la plus forte en lui ; parce que la délectation qui se trouve la plus forte en ce moment, soit pour le bien, soit pour le mal, le prévient inévitablement et le détermine invinciblement à l'acte précis, ou bon, ou mauvais, à l'égard duquel cette délectation est supérieure.

Voilà le vrai système de Jansénius. Cette proposition le comprend tout entier. Otez cette

proposition du livre, il n'y reste rien de réel. Tout y est renversé par les fondemens. Laissez-y cette proposition, il est facile de démontrer que vous n'en retranchez rien de réel, et que les cinq propositions ne sont que les branches inséparables de cette tige. C'est cette proposition qui est la source des cinq hérésies condamnées, et qui est l'abrégé de tout le système. C'est d'elle, dont le parti disoit au Siége apostolique [1], que *le sommaire et la substance* de ce que « saint Augustin a enseigné, consiste » en la proposition de la grâce efficace par elle- » même, avec laquelle les susdites propositions » sont conjointes et unies par un lien invio- » lable et indissoluble. » Ce que le parti nomme *la grâce efficace par elle-même*, est la délectation qu'il est *nécessaire* de suivre, parce qu'elle est inévitable et invincible au libre arbitre. En effet, de cette proposition naissent comme de leur source les cinq fameuses propositions. Elle en est *le sommaire et la substance*. 1° Admettez cette délectation, il faut avouer que l'acte commandé est impossible à tout juste qui ne l'accomplit pas, puisqu'il n'a point alors actuellement la délectation dominante pour cet acte précis, qui le lui feroit inévitablement et invinciblement accomplir. 2° Admettez cette délectation, il faut avouer qu'en l'état présent on ne résiste jamais à la grâce intérieure, puisqu'on n'y a point d'autre grâce intérieure, qu'une délectation, à laquelle il est *nécessaire* de ne résister pas. On n'évite jamais ce qui est inévitable, et on ne surmonte jamais ce qui est invincible. 3° Admettez cette délectation, il faut avouer que l'exemption de nécessité antécédente, n'est pas requise pour mériter et pour démériter, puisqu'on mérite et qu'on démérite, lors même qu'il est nécessaire qu'on suive l'impression de cette délectation, laquelle est une cause déterminante, que la volonté ne peut ni éviter ni vaincre. 4° Admettez cette délectation pour le bien, comme l'unique grâce médicinale de Jésus-Christ sauveur, il faut avouer que toute grâce, qu'il n'est pas nécessaire de suivre, parce qu'elle n'est ni inévitable ni invincible, n'est point la grâce médicinale de Jésus-Christ, et n'est qu'un secours pélagien. 5° Enfin admettez cette délectation comme l'unique grâce du Sauveur, il faut avouer que nul homme qui n'est pas prédestiné et qui ne persévère pas jusqu'à la fin dans la justice, n'a reçu par Jésus-Christ aucune grâce intérieure, c'est-à-dire, aucune délectation dominante pour persévérer, qui lui ait rendu la persévérance et le salut possible, puisqu'il est *nécessaire* de ne persévérer pas, quand on n'a point cette délectation pour persévérer. Voilà la proposition de la délectation inévitable et invincible, qui est, de l'aveu de tout le parti même, *le sommaire et la substance* des cinq fameuses propositions. Elles lui sont *conjointes et unies par un lien inviolable et indissoluble*. Voilà ce que le parti nomme *la grâce efficace par elle-même*, et *la céleste doctrine de saint Augustin*. Le parti disoit encore au Pape [1] : « Nos » adversaires n'ont point eu d'autre vue, quand » ils ont forgé ces propositions équivoques, que » de renverser couvertement la doctrine de la » grâce efficace par elle-même, nécessaire pour » chaque action.... Aussi y a-t-il une liaison si » visible et si nécessaire de cette grâce avec ces » propositions ainsi entendues, que tant qu'elle » subsistera, elles subsisteront aussi, comme sa » destruction seroit leur ruine ; de sorte que » nous n'en défendons aucune, qu'autant qu'elle » a une liaison nécessaire avec la grâce efficace, » et que nos adversaires n'en combattent au- » cune, que pour détruire cette même grâce. » Il est donc manifeste, du propre aveu du parti, que tout le système de Jansénius se réduit à la seule proposition de la délectation, qu'il est nécessaire de suivre en chaque acte, parce qu'elle prévient inévitablement et détermine invinciblement nos volontés. C'est l'unique proposition que le parti a toujours soutenue. C'est l'unique proposition que les adversaires du parti ont dénoncée et combattue. Le texte long se réduit au texte court de cette proposition. C'est sur ce point unique de la contestation des parties, que l'Eglise a pu prononcer un jugement sérieux. Elle n'auroit rien condamné d'effectif dans le texte de Jansénius, si elle n'y avoit pas condamné ce qui est *le sommaire et la substance* de tout le livre. L'Eglise a prononcé un vrai anathême, en déclarant soumis aux peines établies par le droit contre les hérétiques, quiconque soutiendra cette proposition. L'anathême tombe sur le texte long, dont le texte court est *le sommaire et la substance*. C'est précisément comme si l'Eglise parloit ainsi : SI QUELQU'UN DIT QU'IL EST NÉCESSAIRE QUE LA VOLONTÉ DE L'HOMME SUIVE EN TOUT ACTE LA DÉLECTATION INDÉLIBÉRÉE QUI SE TROUVE ACTUELLEMENT ALORS LA PLUS FORTE EN LUI, OU POUR LE BIEN, OU POUR LE MAL, PARCE QU'ELLE LE PRÉVIENT INÉVITABLEMENT, ET QU'ELLE LE DÉTERMINE

[1] *Journal de Saint-Amour*, pag. 478.

[1] *Journal de Saint-Amour*, pag. 479.

INVINCIBLEMENT, QU'IL SOIT ANATHÈME. Le parti avoit sans doute raison de dire, que *tant que cette proposition subsistera*, les cinq propositions *subsisteront aussi, comme sa destruction seroit leur ruine.* Il avoit raison de dire, que *leurs adversaires*, en demandant la condamnation du livre de Jansénius et des cinq propositions, demandoient qu'on *renversât* cette proposition de la grâce inévitable et invincible au libre arbitre. Mais leurs adversaires ne le demandoient point *couvertement.* C'est de la façon la plus ouverte et la plus directe qu'on demandoit un anathème contre cette proposition de la délectation, qui impose à la volonté une nécessité douce, mais inévitable et invincible. Aussi est-ce précisément sur quoi l'Eglise a prononcé.

Reprenons maintenant, pour une dernière fois, la comparaison du texte du IVe canon de la sixième session du concile de Trente, avec cette espèce de canon qui condamne le texte de Jansénius. D'un côté, le canon du concile, non plus que l'espèce de canon qui résulte des cinq constitutions universellement reçues, ne condamne qu'un texte. Mais, d'un autre côté, ces deux jugemens ne condamnent des textes, que pour condamner les dogmes que ces textes expriment. Autrement ces condamnations seroient vaines, et indignes de la sagesse de l'Eglise. Elles n'aboutiroient qu'à condamner des sons, elles ne tomberoient que sur des phrases, sans aucun rapport au sens qu'elles signifient. C'est ce que nul homme sensé ne fera jamais; c'est ce que l'Eglise pleine du Saint-Esprit fera encore moins. Il faut donc supposer qu'elle ne se bornera jamais à foudroyer en vain des paroles en l'air, sans vouloir condamner dans les paroles, qui ne font rien toutes seules, leur sens qui est le point essentiel. Dans le canon du concile, l'Eglise ne condamne le texte court, que pour y condamner le dogme d'une motion à laquelle le libre arbitre ne peut refuser son consentement. Tout de même, dans cette espèce de canon qui condamne le livre de Jansénius, l'Eglise ne condamne le texte long, que pour y condamner le dogme d'une délectation qu'il est nécessaire que la volonté suive, parce que cette délectation prévient inévitablement et détermine invinciblement la volonté. Egalement, dans ces deux cas, l'Eglise ne décide ce qu'on nomme le fait de l'héréticité du texte, soit long, soit court, que pour fixer le point de droit, savoir l'héréticité d'un tel dogme. Dans ces deux cas, l'Eglise déclare que la proposition, à laquelle se réduit le texte condamné, est hérétique dans son sens propre et naturel, et que la proposition contradictoire à ce texte est un dogme de foi.

Le parti a raison de dire, que si la décision du fait étoit bornée au fait tout seul, et entièrement détaché du droit, ce seroit la décision d'*un fait de nulle importance*; comme c'est maintenant une question de fait de nulle importance de savoir si les Templiers étoient coupables ou non. En ce cas, l'Eglise ne pourroit point exiger le serment sur la croyance de ce *fait de nulle importance* pour le droit, sans faire jurer en vain, et sans se rendre coupable d'une évidente profanation du saint et terrible nom de Dieu. En ce cas, elle ne seroit ni sainte dans ses commandemens, ni infaillible sur les points de *discipline, de police et de bon ordre*, comme l'auteur de la *Justification* avoue qu'elle l'est. Il faut donc reconnoître que dans l'espèce de canon qui condamne le texte long de Jansénius, comme dans le canon du concile qui condamne le texte court, l'Eglise ne décide du fait que pour décider du droit, qu'elle ne condamne le texte, que pour condamner le dogme qu'il exprime, et pour nous donner une règle sûre de notre croyance. La condamnation du texte long de Jansénius est donc faite pour la même fin dogmatique, et autant par rapport au droit, que le canon dans lequel le texte court est condamné.

IV. Réfutation de ce que l'auteur de la *Justification* dit sur la critique.

Ce que nous venons de dire démontre que cet écrivain soutient sans aucun fondement, que quand l'Eglise juge du texte d'un auteur particulier, « c'est un pur point de critique entièrement séparé de ce qui concerne la foi » et la discipline[1]. » Il ajoute qu'il ne s'agit que « d'un examen réduit aux précisions rigoureuses de la critique, en mettant à part tout » ce qui peut regarder la foi et la discipline[2]. » Il parle encore ainsi[3] : « M. de Cambrai pour » ne point s'écarter inutilement dans cette dispute, auroit dû s'attacher uniquement à prouver que l'Eglise ne peut se tromper dans la » recherche critique du sens d'un auteur dans » son livre, et laisser là tout le reste, puisque » c'est le seul point dont il soit question entre » nous. » Enfin il va jusqu'à dire[4] : « Cette » question est donc toute de critique; et anathème à quiconque voudroit la tirer hors de

[1] Pag. 150. — [2] Pag. 1038. — [3] Pag. 151. — [4] Pag. 143.

» ces bornes. » Voilà sans doute une nouvelle espèce d'anathême opposé à ceux de l'Eglise. Il n'y a qu'à examiner de près cette réponse générale, qui fait tout le fond du livre de cet auteur, pour voir qu'elle n'a ni justesse ni solidité.

1° La critique consiste dans certaines règles, dont les savans conviennent entr'eux pour juger des textes qui servent d'instrumens aux sciences, en examinant les manuscrits originaux, en étudiant leur langage, qui paroît d'un tel ou d'un tel siècle, avec les dates qui y sont posées, en considérant le détail des mœurs qui y sont dépeintes, avec certains raisonnemens qui y règnent, et toutes les autres circonstances. Le but de la critique est de juger si un tel ouvrage appartient à un tel auteur ou à un tel autre, s'il est d'un tel siècle ou d'un autre postérieur, si telle phrase qu'on y trouve est du langage du temps où l'on croit qu'il a été composé. Par exemple, c'est la critique qui juge qu'un tel livre des *Commentaires* est d'Oppius ou de César. C'est elle qui juge comment il faut restituer un endroit de Pline. C'est elle qui juge que le texte de Joinville, tel qu'il est communément imprimé, n'est point le vrai langage qu'on parloit sous le règne de saint Louis, mais un langage corrigé, et un peu rapproché du nôtre. Ainsi la critique se borne à juger des manuscrits originaux, des éditions, du langage de chaque temps et des divers styles d'auteurs. C'est une connoissance pour ainsi dire instrumentelle et subalterne, comme l'art de lire, et comme la grammaire. Chaque science supérieure s'en sert par rapport à son but particulier. Un jurisconsulte s'en sert pour juger de l'autorité que doit avoir un tel livre par rapport aux lois, un médecin par rapport à la médecine, et un théologien par rapport à la théologie. Il est aisé de voir par-là, qu'il faut faire une extrême différence entre un jugement où la critique entre, parce qu'une science supérieure se sert d'elle, comme de l'art de lire et de la grammaire, pour juger d'un texte, et un jugement de pure critique, où la critique prononce toute seule son jugement propre. C'est ce que notre adversaire n'avoit garde de vouloir démêler, parce que cette simple explication fait d'abord évanouir tout ce qu'il soutient. Quand l'Eglise déclare qu'un tel texte est hérétique, elle peut se servir de la critique dans ce jugement. Mais ce jugement n'est pas un jugement de pure critique. S'il étoit de pure critique, elle se borneroit à dire qu'il est d'un tel ou d'un tel temps, qu'il est d'un tel ou d'un tel auteur, qu'une telle partie de l'ouvrage n'est pas du même auteur que l'autre, qu'un tel passage doit être restitué de telle façon, qu'une telle phrase de ce temps-là signifioit alors une telle chose par rapport aux mœurs et aux circonstances des affaires de ce siècle-là. Mais la critique ne se mêle point de décider sur les sciences qui lui sont supérieures. Elle n'entreprend point sur la théologie, pour décider de l'héréticité d'un texte, non plus que sur la jurisprudence, pour décider de la justice ou de l'injustice d'une loi, ni sur la géométrie pour décider d'un problême entre les géomètres. Par exemple Scaliger ou Saumaise ont pu, en qualité de critiques, juger du style, des phrases, et de l'âge d'un texte. Mais il ne leur appartenoit pas de prononcer dogmatiquement sur la catholicité ou héréticité, comme il ne leur appartenoit pas de prononcer sur la justice ou injustice des lois, sur la vérité ou fausseté d'une proposition de géométrie. C'est confondre la connoissance instrumentelle et subalterne avec la science supérieure qui s'en sert, que de dire que c'est la critique qui décide qu'un texte de théologie est hérétique.

2° Il est vrai qu'on peut dire que la critique juge des textes composés sur la religion, aussi bien que des autres textes composés sur la jurisprudence ou sur la médecine. Par exemple, c'est la critique qui décidera s'il faut attribuer à saint Léon ou à saint Prosper les livres de la *Vocation des Gentils*. C'est la critique qui jugera s'il faut attribuer à saint Ambroise les livres *des Sacremens*, et à saint Augustin celui *de la Prédestination et de la Grâce*. Mais la critique ne décide jamais de la catholicité ou héréticité de ces textes. Elle laisse ce jugement à la théologie.

3° On voit, par ces règles, combien notre adversaire a mal choisi l'exemple qu'il donne d'un jugement de pure critique. Il prend celui du livre de Ratramne. Il est vrai que la critique peut servir à la théologie, selon les règles que nous venons de poser, pour remarquer les circonstances du temps où Ratramne a écrit, et les questions qu'on agitoit alors sur l'Eucharistie. Cette critique peut sans doute être utile à la théologie pour fixer l'état de la véritable controverse de Ratramne, et pour montrer la preuve à laquelle il a voulu se borner. Mais rien n'est moins juste et plus insoutenable que d'oser dire que le jugement que les théologiens font du livre de Ratramne, n'est point un jugement théologique, et que ce n'est qu'un jugement de pure critique, tel que celui de Scaliger ou Saumaise feroient sur un livre d'Oppius, ou sur un passage de Pline à restituer, ou sur le

langage de Joinville. On ne doit jamais oublier, qu'il s'agit, dans le livre de Ratramne, non de juger s'il est composé par un moine de Corbie qui vivoit au neuvième siècle sous le règne de Charles-le-Chauve, mais de savoir si ce texte enseigne la présence ou l'absence réelle, s'il soutient qu'il reste dans l'Eucharistie une figure avec le corps de Jésus-Christ, ou s'il prétend qu'il n'y a que la seule figure de son corps. En un mot, il s'agit de savoir si ce texte est conforme ou contradictoire à la révélation, s'il est pur et orthodoxe, ou s'il est hérétique comme les ouvrages des Sacramentaires. Voilà un jugement dogmatique et de théologie, où les théologiens se servent un peu de la critique, mais où ils ne s'en servent que pour décider théologiquement.

4° Il n'y eut jamais de jugement théologique de texte, où l'usage de la critique entrât moins que dans celui du livre de Jansénius. C'est un texte fait en notre temps. Personne ne peut ignorer ni le nom de son auteur, ni son style, ni la valeur de chacun des termes latins pour le temps où il a écrit. La notoriété fixe tout ce qui pourroit regarder la critique.

5° Si l'Eglise faisoit sur un texte un jugement de pure critique, elle se borneroit à décider qu'il est d'un tel temps, d'un tel auteur, d'un tel style, d'un tel langage, etc. Ce seroit un jugement de curiosité et d'érudition, qui seroit inutile à la théologie, c'est-à-dire au point de droit. L'Eglise jugeroit alors d'un point d'érudition selon les règles de la pure critique, et son jugement, comme le parti le dit sans cesse, ne tomberoit que sur *un fait de nulle importance* pour le point de droit. Dans cette supposition, l'Eglise jugeroit du texte de Jansénius selon les règles de la critique, comme si elle jugeoit selon les règles de la physique, de l'origine des vents, des causes du flux et reflux de la mer, ou de la source des rivières. Dans cette supposition, l'Eglise jugeroit du livre de Jansénius, comme elle jugeroit d'un fragment de Diodore de Sicile, ou d'un endroit à restituer dans Pausanias. Elle en jugeroit comme d'un problême de géométrie. Dans cette supposition, elle ne jugeroit point en qualité d'Eglise épouse du fils de Dieu, autorisée par lui pour nous enseigner les vérités du salut. Elle ne jugeroit, selon l'expression du grand docteur de l'Ecole [1], que comme *une assemblée d'hommes* qui *par erreur humaine* pourroit décider mal. Elle décideroit sur une question étrangère à l'autorité de son ministère; comme si elle jugeoit d'un livre de jurisprudence, ou de médecine, ou de géométrie, et comme si les jurisconsultes et les médecins ou les géomètres, jugeoient d'un texte théologique. En vérité, est-il permis de dire que l'Eglise fait jurer par tous ses ministres la croyance *d'un fait de nulle importance* à la religion sur une question de pure critique? N'est-ce pas comme si on disoit, que l'Eglise fait jurer que le latin de Tite-Live est différent de celui de Térence et de Cicéron, parce qu'il sent un peu le langage de Padoue, où cet historien étoit né. Ne seroit-ce pas faire jurer en vain, et abuser d'une autorité qui n'a été confiée à l'Eglise que pour décider sur la doctrine du salut? Ne seroit-ce pas user de tyrannie, pour profaner le saint nom de Dieu?

6° Qu'est-ce que notre adversaire peut répondre à la comparaison d'un texte court qui est condamné par un canon, et du texte long de Jansénius, qui est condamné par cinq constitutions équivalentes à un canon de concile? Oseroit-il dire que le texte court est théologique, et que le long ne l'est pas? Osera-t-il dire que le jugement sur le texte court est théologique sur le point de droit et infaillible, pendant que le jugement sur le texte long n'est que de pure critique sur un fait de nulle importance, et prononcé avec une autorité capable de nous tromper, comme si elle décidoit d'un passage d'Hésiode ou d'Homère? Ne voit-il pas que les textes, tant longs que courts, sont également théologiques, et également qualifiés hérétiques par la même autorité, et pour le même besoin de conserver le dépôt de la foi?

7° Que dira-t-il sur le canon qui condamne le texte court? Il dira que ce texte court est susceptible de questions de critique, mais que l'Eglise se servant à proportion du besoin, des notions de la critique, elle fait un jugement théologique sur ce texte dans un canon. Il ajoutera que « Dieu dirige et combine tellement les lumières naturelles de l'Eglise, etc... qu'il proportionne tellement les lumières qu'il lui donne, etc. [1].... qu'il dispose si bien l'ordre des événemens, qu'il ne résulte jamais rien des décrets généraux de l'Eglise, qui puisse intéresser la foi ou les mœurs, etc. [2].... » Il soutiendra que « le secours spécial promis.... joint à la sagesse naturelle (des pasteurs assemblés dans un concile) suffit pour donner une assurance pleine, entière et absolue, etc. [3]. » Enfin il déclarera que si l'Eglise a besoin de se servir

[1] *In II Sent.* dist. XLI, art V.

[1] Pag. 110. — [2] Pag. 1166. — [3] Pag. 160.

en cette occasion de l'art de lire, de la grammaire, de la critique, et de quelque autre connoissance, soit acquise, soit naturelle, pour son jugement théologique, elle le fera par *l'attention que le Saint-Esprit conserve en elle*[1]. Nous n'avons qu'à lui répéter mot pour mot sur le texte long de Jansénius tout ce qu'il dit sur le texte court qui est condamné dans un canon. Ainsi disparoît l'unique ressource du parti, et l'unique évasion de notre adversaire, dès qu'on veut prendre la peine d'approfondir ce qu'il avance d'un ton si hardi.

Conclusion de cette seconde partie.

Il est donc vrai qu'en comparant la condamnation du texte long de Jansénius, avec la condamnation du texte court qui est dans le canon du concile, on trouve que c'est la même autorité suprême de l'Eglise universelle qui juge, que c'est la même nature de textes qui sont jugés, que le long n'est ni moins dogmatique ni moins important au point de droit que le court, et que le court n'est pas moins sujet que le long aux prétendues questions de fait sur les règles de la grammaire, de la logique et de la critique; qu'enfin l'Eglise les condamne tous deux également pour déclarer que le dogme qu'ils expriment est hérétique, et que le dogme contradictoire est de foi, en un mot, pour régler notre croyance.

Dès que nous avons démontré que la condamnation du texte long est une espèce de canons, l'auteur de la *Justification* ne peut plus reculer. Il faut qu'il dise de ce jugement tout ce qui a été dit dans le parti sur les canons. *Point de question de fait sur* ces décrets généraux qui sont des espèces de canon, et qui en ont toute la force. Pourquoi? c'est que quand l'Eglise est occupée à faire *un canon de la foi*, ou un décret entièrement équivalent à un canon, « Dieu lui laisse faire naturellement l'usage de » ses sens et de son esprit, de ses talens et de » tout ce qu'elle a acquis, pour examiner[2], » et pour éviter toute erreur tant de grammaire que de logique et de critique; « mais, quand » il faut prononcer, Dieu dispose tellement » toutes choses, qu'elle ne met rien dans le ca» non qui n'exprime la vérité révélée, rien dans » l'anathème de l'erreur qui ne mérite d'être » foudroyé. » Quand l'Eglise fait ou un canon, comme celui de Trente contre un texte court, ou une espèce de canon, comme celui qui condamne le texte long de Jansénius, « la pro» messe.... que l'Eglise a reçue de Jésus-Christ » d'une assistance particulière du Saint-Esprit, » s'étend jusqu'aux expressions, ces faits de » textes sont alors de véritables questions de » droit[1]. Dieu, par une providence admirable, » dirige et combine tellement les lumières na» turelles de l'Eglise, etc. Il proportionne tel» lement les lumières qu'il donne à l'Eglise,.... » et dispose si bien l'ordre des événemens, » qu'il ne résulte jamais rien des DÉCRETS GÉ» NÉRAUX de l'Eglise, qui puisse intéresser la » foi ou les mœurs[2]. » Vous voyez que l'auteur même de la *Justification*, du livre duquel la plupart de ces paroles sont tirées, ne borne pas cette infaillibilité promise aux seuls canons d'un concile, il l'étend à tous *les décrets généraux de l'Eglise*. Selon son aveu formel[3], « il ne s'agit point seulement des » textes propres de l'Eglise, comme de ses sym» boles et de ses canons, où elle ne peut se » tromper sur la signification des paroles dont » elle les compose; » mais encore il faut retrancher toute question de fait sur les autres *décrets généraux*, qui ont la même autorité, la même matière, la même forme, et la même fin que les canons, « le secours spécial promis, joint » à la sagesse naturelle de l'Eglise, suffit pour » former une assurance pleine, entière et ab» solue de la transmission de la doctrine pure et » inaltérable[4], » tant par les canons contre des textes courts, que par les autres *décrets généraux* qui leur sont équivalens contre des textes longs, comme celui de Jansénius. En un mot, il n'y a qu'à changer les noms, et qu'à dire de l'infaillibilité sur *les décrets généraux*, qui condamnent des textes d'auteurs particuliers, tout ce que cet écrivain a dit de l'infaillibilité sur les symboles et sur les canons.

Il est maintenant facile de voir pourquoi le parti a fait tant d'efforts pour empêcher qu'on examinât notre question dans toute son étendue naturelle pour tous les textes dogmatiques. Dès qu'on la prend ainsi dans son vrai point de vue, par rapport à cette généralité des textes, on voit sans peine que la foi même n'a rien de fixe, si l'Eglise n'est pas incapable de se tromper sur les textes des symboles, des canons et de ses autres *décrets généraux* qui doivent régler notre croyance. On voit aussi que les chefs du parti ont avoué cette vérité, parce qu'ils n'auroient pu la mettre en doute sans ébranler les fondemens de

[1] Pag. 170. — [2] *Notes sur notre ordon.* pag. 640.

[1] M. ARNAULD, *Réflex. sur le Mandement* de 1656, pag. 5. — [2] *Justification du silence*, etc., pag. 110, 1166. — [3] Pag. 148. — [4] Pag. 160.

la foi, et sans s'attirer l'horreur de tous les vrais catholiques. On voit enfin que les *décrets généraux* qui condamnent des textes, sont équivalens aux canons, puisque les canons ne sont eux-mêmes que des condamnations de textes contagieux, pour régler notre foi. Ainsi ce que l'auteur de la *Justification* nous accorde, entraîne évidemment après soi ce qu'il nous refuse. Nous n'avons besoin que de ses aveux formels pour le réfuter. Nous lui disons comme saint Augustin à Julien [1] : « *Quod retinendo clamas,* » *hoc verum est, et contra vos est.* Ce que vous » admettez si hautement est véritable, mais il » se tourne contre vous. »

TROISIÈME PARTIE.

Où il est démontré que, de l'aveu des écrivains du parti, et entr'autres de l'auteur de la *Justification*, il faut conclure que l'Eglise est infaillible sur les textes d'auteurs particuliers, tels que celui de Jansénius.

I. Aveu de M. Arnauld et du sieur Valloni.

« Ces sortes de faits, disoit M. Arnauld [2], qui » regardent la tradition, ne sont nullement » compris dans la maxime des théologiens qui » soutiennent que l'Eglise n'est pas infaillible » dans les faits..... Il y a de certains faits dont » on conclut nécessairement la vérité d'une » doctrine, et ce sont ceux qui contiennent la » tradition de l'Eglise. Par exemple, il s'ensuit » de ce que les Pères ont enseigné unanime- » ment qu'une doctrine est de foi,..... et qu'elle » a été tenue par le commun consentement des » Pères..... C'est pourquoi ces sortes de faits ne » sont nullement compris dans la maxime des » théologiens, qui soutiennent que l'Eglise » n'est pas infaillible dans les faits. »

Le sieur Valloni, comme un fidèle disciple de M. Arnauld, s'est attaché à ce principe fondamental. Il avertissoit en secret son ami qu'il falloit corriger la *Supplication*, où l'on avoit osé dire, que « l'Eglise peut errer en définissant » quel est le sens des saints Pères, de saint Am- » broise, de saint Augustin, de saint Jérôme, etc. » Ceci, dit-il, pourroit être mal entendu, puis- » qu'il semble qu'il s'ensuit de là que la tra- » dition, qui est fondée sur le consentement » unanime des saints Pères, est une règle in- » certaine et faillible. »

Vous voyez qu'il ne s'agit pas seulement ici des textes des symboles et des canons. Il s'agit aussi des textes *de saint Ambroise, de saint Augustin, de saint Jérôme, etc.* Il s'agit de *définir quel est le sens de* tous les textes *des saints Pères*, et par conséquent de juger de la question prétendue de fait; *quis sit sensus.* A l'égard de tous ces textes, *qui contiennent la tradition de l'Eglise*, M. Arnauld déclare que *ces sortes de faits ne sont nullement compris dans la maxime des théologiens, qui soutiennent que l'Eglise n'est pas infaillible dans les faits.* Cette preuve est d'autant plus convaincante contre l'auteur de la *Justification*, qu'il avoue en termes formels [1] que *la tradition ne se vérifie point en gros, mais en détail.* Voilà la raison très-solide pour laquelle le sieur Valloni ne se contente pas de dire, que *l'Eglise ne peut errer en définissant quel est le sens des saints Pères* en gros, et qu'il ajoute en détail, *de saint Ambroise, de saint Augustin, de saint Jérôme, etc.* En effet, l'Eglise ne peut trouver la tradition, que *dans le commun consentement des Pères*, comme parle M. Arnauld. Or il est manifeste qu'il est impossible de s'assurer de leur *commun consentement*, sans comparer leurs textes, pour les concilier ensemble, et pour reconnoître leur conformité. C'est pourquoi nous voyons que tous les conciles dont les actes nous restent, ne procèdent que par un jugement de comparaison. D'un côté, ils lisent les textes des Pères et des conciles précédens. D'un autre côté, ils lisent les textes sur lesquels ils doivent juger. Alors les juges disent *consonant, dissonant.* Voilà la forme de l'examen et du jugement de tous les anciens conciles. C'est ce qu'on y trouve dans toutes les pages.

Il est vrai que l'Eglise n'a pas besoin de faire sans cesse chaque jour ce jugement de comparaison dans cette étendue générale, qui comprend tous les principaux témoins de la tradition de dix-sept siècles. Il lui suffit de les avoir vus chacun en sa place, et d'en conserver une notion générale, pour ne perdre jamais de vue le jugement qu'elle en a formé. Il est vrai, de plus, que la promesse nous répond que l'Esprit promis supplée à ce qui manque, de la part des hommes imparfaits et inappliqués, dans cet examen de comparaison qui est si étendu, si difficile, et néanmoins fondamental. Sans la promesse de l'Esprit qui supplée, nous ne saurions lever cette difficulté, ni justifier cet examen fait en détail par le plus grand nombre des évêques. Cette difficulté, loin d'ébranler ce que nous soutenons, démontre au contraire que l'E

[1] *Op. imp. c. Jul.* lib. II, n. CXCIII : t. X, p. 1030.— [2] *Réfut. du liv. du P. Annat. contenant réfl. sur le Mandement de l'an* 1656, pag. 5.

[1] Pag. 1207.

glise a besoin d'une infaillibilité promise pour ne se contredire jamais elle-même. Quand il faut rejeter tant de textes de la fausse tradition, et recevoir tant de textes de la véritable, si l'Esprit promis ne faisoit pas en elle, et pour elle, ce discernement, elle courroit souvent risque d'y succomber.

Ce fondement étant posé, il ne nous reste qu'à faire ce raisonnement. L'Eglise, de l'aveu de M. Arnauld et du sieur Valloni, est infaillible sur le sens *des saints Pères, de saint Ambroise, de saint Augustin, de saint Jérôme, etc.* Or est-il que les textes de ces Pères ne sont point des textes de symboles et de canons composés par l'Eglise, mais seulement des textes d'auteurs particuliers, quoique ces auteurs particuliers méritent une grande vénération. Donc l'Eglise, de l'aveu de M. Arnauld et du sieur Valloni, est infaillible non-seulement sur les textes des symboles et des canons, mais encore sur ceux des auteurs particuliers.

L'unique évasion qui reste à l'auteur de la *Justification*, est de dire que les textes *de saint Ambroise, de saint Augustin, de saint Jérôme, etc.*, sont nécessairement à la tradition, au lieu que celui de Jansénius lui est inutile. Nous avons déjà refuté cette réponse, en montrant, que comme le texte de saint Augustin qui réfute Pélage et Julien est nécessaire à la tradition du cinquième siècle, le texte de l'Eglise qui réfute et condamne celui de Jansénius est nécessaire à la tradition du dix-septième et du dix-huitième siècle. Or le texte de Jansénius, comme nous l'avons démontré, entre essentiellement dans la condamnation de ce texte. Donc le texte de Jansénius, en tant que désavoué et condamné par l'Eglise même, est encore plus nécessaire à la tradition du dix-septième et du dix-huitième siècle, que le texte de saint Augustin, en tant qu'approuvé, n'est nécessaire à la tradition du cinquième siècle. Sans doute les cinq constitutions du Siége apostolique unanimement acceptées par toutes les Eglises, et où le texte de Jansénius est nécessairement supposé comme inséré, font un monument de tradition encore plus solemnel que le texte de saint Augustin, lequel n'est que le texte d'un auteur particulier, quoique cet auteur soit un des plus grands et des plus merveilleux docteurs de l'Eglise. Sans doute ces cinq textes, dont celui de Jansénius est censé une partie essentielle, sont *des faits dont on conclut* bien plus *nécessairement la vérité d'une doctrine*, que les faits qui regardent le texte de saint Augustin. Ces faits, qui consistent dans ces cinq textes des constitutions, sont la raison décisive de croire le droit. Ils *contiennent la tradition* du dix-septième et du dix-huitième siècles. De ce que l'Eglise a condamné cinq fois le texte de Jansénius comme hérétique, *il s'ensuit* que le système de la délectation inévitable et invincible, qu'il est nécessaire, selon le texte de Jansénius, que notre volonté suive, est opposé à la tradition. Ainsi ce fait, qui *contient la tradition*, ne doit *nullement*, selon M. Arnauld, *être compris dans la maxime des théologiens, qui soutiennent que l'Eglise n'est pas infaillible dans les faits.* De plus l'Eglise ne peut être infaillible à discerner les textes qui contiennent la vraie tradition, qu'autant qu'elle les sépare des textes qui sont les monumens de la fausse. Si elle est infaillible dans ce discernement, il faut qu'en approuvant *saint Ambroise, saint Augustin, et saint Jérôme*, (*consonat*) elle rejette les textes hérétiques qui sont opposés aux ouvrages de ces Pères; *dissonat.* Il faut qu'en admettant les cinq constitutions, elle rejette le texte de Jansénius, qui leur est opposé. En un mot, l'Eglise ne peut pas être moins infaillible contre le corps de la fausse tradition à l'égard des textes hérétiques, que pour le corps de la vraie à l'égard des textes des saints Pères. Elle n'a ni moins d'intérêt ni moins d'autorité pour rejeter la fausse, que pour conserver la vraie. De là vient que les Eglises d'Afrique disoient autrefois que l'ancienne vigilance du Siége apostolique *consiste autant à condamner ce qui est mauvais qu'à autoriser ce qui est louable* [1]. Voilà ce qu'il est étonnant qu'un homme aussi éclairé que M. Arnauld n'ait pas aperçu, dans une si longue et si importante dispute, puisque cette conséquence est immédiatement et nécessairement tirée du principe qu'il pose. Il n'y a que le seul excès de prévention qui ait pu obscurcir une vérité si claire à un esprit si pénétrant.

Pour l'auteur de la *Justification*, il nous donne deux choses, après lesquelles il ne lui reste plus rien de réel et de sérieux à nous contester. D'un côté, il assure que la condamnation du texte des cinq « propositions est un jugement » dogmatique, dans lequel il est de foi qu'elle » (l'Eglise) ne peut errer par la vertu des pro- » messes [2]. » Il ajoute « qu'il est très-certain que » l'héréticité des cinq propositions est un objet » de foi divine très-proprement dite [3]. » Voilà sans doute *l'héréticité* du texte *des cinq propositions*, dont il parle, à moins qu'il ne veuille forcer l'usage naturel des mots, pour nous

[1] *Conc. Later. Martin* I : l. VI, Conc. pag. 128.—[2] Pag. 125.
[3] Pag. 770.

éblouir. Car les cinq propositions sont autant un vrai texte que le livre de *Jansénius*. D'un autre côté, cet auteur parle ainsi [1] : «On lui » accorde très-volontiers (à M. l'archevêque de » Cambrai) qu'on peut dire à peu près les mêmes » choses du texte long que du texte court. » Il ne faut point dire *à peu près*. Pour parler avec exactitude et sincérité, il faut dire sur le *texte long* tout ce qu'on avoue sur le *texte court*. Cet écrivain parle encore ainsi : « Pour moi, je » souscris pleinement à tout ce que (M. de » Cambrai) dit ici [2], de l'autorité de l'Eglise sur » les locutions [3].... Ce que je dis ici des termes, » se peut dire aussi des textes et des livres [4]. » Ainsi, à moins que cet écrivain ne veuille éluder un si grand aveu par des contorsions de paroles, il demeure avoué que l'Eglise ne manquera jamais à bien juger non-seulement des *termes* et des *textes* courts, mais encore des *livres* ou textes longs, dont elle juge pour régler notre croyance. Selon cet auteur, *il est de foi que l'Eglise ne peut errer* sur le texte court des cinq propositions imputées au livre de Jansénius, et que nous en sommes assurés *par la vertu des promesses*. Donc cet auteur ne peut point, sans se contredire, désavouer qu'*il est de foi que l'Eglise ne peut errer* sur le texte long *par la vertu des promesses*. Le texte court n'est pas plus que le texte long un texte propre de l'Eglise. Il n'entre dans aucun canon de concile. Il n'entre que dans les cinq constitutions. Le texte long n'entre pas moins essentiellement que le texte court dans les cinq constitutions, où ils sont également condamnés. *La vertu des promesses* doit donc également, selon cet auteur, s'étendre sur ces deux textes.

II. Aveu très-décisif d'un des principaux chefs du parti.

Outre que nous opposons M. Arnauld à lui-même, nous pouvons encore lui opposer, pour forcer ce dernier retranchement, un des principaux écrivains du même parti, qui achève de former invinciblement notre démonstration.

L'an 1696, un docteur de Douai, professeur en théologie, présida à une thèse qui contenoit ces propositions : « Il n'est pas révélé 1° quel » est le sens de l'Ecriture ; 2° Quel est le sens de » la tradition ; 3° Quel est le sens des symboles » de la foi ; 4° Quel est le sens des canons des » conciles, qui regardent la foi et les mœurs. »

M. l'évêque d'Arras se crut obligé de réclamer au nom de l'Eglise, contre cette doctrine. Il fit, le 30 décembre de l'an 1697, un mandement, où il mit ces paroles : « Il est révélé, quel » est le sens de la tradition, quel est celui des » symboles de la foi, quel est celui des canons » des conciles qui regardent la foi et les mœurs. » *Revelatum est quis sit sensus traditionis,* » *quis sensus symbolorum fidei, quis sensus* » *canonum ad fidem aut mores pertinentium.* » Ce prélat jugea qu'il étoit nécessaire à la sûreté de la foi, d'exiger de ce professeur un acte par lequel il *condamnoit sincèrement* les propositions de la thèse « en elles-mêmes ainsi » qu'elles sont couchées, et dans leur sens propre » et qui se présente. » L'acte du professeur ajoutoit : « Je ne souffrirai pas, autant qu'il sera » en moi, que l'on soutienne ou que l'on dé- » fende les susdites propositions dans notre sé- » minaire ou ailleurs. » Voici la raison pour laquelle ce prélat crut devoir exiger une si forte et si éclatante rétractation. « Nous ne pourrions, » disoit-il, ne nous pas expliquer, sans paroître » autoriser par notre silence une doctrine que » nous croyons pleine d'erreur. » Il ajoute, ces propositions « iroient à saper les fondemens de » notre foi. » Il va jusqu'à dire que, soutenir ces propositions dans leur sens propre, « seroit » combattre la religion, et détruire la révélation » des dogmes sur lesquels est fondée la foi. »

Un des chefs du parti, que des personnes disent être le père Quesnel [1], ne put souffrir ce mandement de M. l'évêque d'Arras. Il le dénonça comme hérétique à tout le clergé de France, et adressa sa dénonciation à M. l'archevêque de Reims, en lui donnant ce titre. ANCIENNE HÉRÉSIE DES JÉSUITES RENOUVELÉE DANS UN MANDEMENT PUBLIÉ SOUS LE NOM DE M. L'ÉVÊQUE D'ARRAS, DU 30 DÉCEMBRE 1697, DÉNONCÉ A TOUS LES ÉVÊQUES DE FRANCE. Voici les raisonnemens du dénonciateur.

Il rapporte d'abord les propositions qui sont contradictoires à celles de la thèse, et que M. d'Arras a établies dans son mandement. « *Il est révélé quel est le sens de la tradi-* » *tion,... des symboles,... des canons, etc.* Je » dis, messeigneurs, ajoute-t-il, que posé » cette décision, bien loin qu'il y ait de l'hé-

[1] Pag. 970.—[2] *IIIe Instruct.* Voy. ci-dessus tom. IV, pag. 107. —[3] Pag. 195.—[4] Pag. 196.

[1] Le P. Quesnel a désavoué cet ouvrage dans celui qui a pour titre : *Désaveu d'un libelle calomnieux attribué au P. Quesnel, dans la dernière instruction pastorale de M. l'Archevêque duc de Cambrai* 1709 ; in-12 de 76 pages. Dans ce libelle, qui ne tend qu'à autoriser le *Silence respectueux*, le P. Quesnel ne se contente pas de désavouer l'ouvrage qu'on lui attribuoit ; mais il voudroit faire croire à ses lecteurs que cet ouvrage, tout infecté qu'il est des principes de la secte, a pour auteur un Jésuite, qui a trouvé plaisant de faire le Janséniste, et d'attaquer lui-même les Jésuites, afin d'attaquer en même temps l'évêque d'Arras. *(Edit. de Vers.)*

» résie dans la thèse des Jésuites, QU'ON PEUT » CROIRE DE FOI DIVINE LE FAIT DE JANSÉNIUS, il » n'est pas même permis de la contredire. » Ecoutons ces preuves.

« En effet, dit-il, qu'on se représente au- » jourd'hui M. l'évêque d'Arras, qui entre- » prend de convaincre les Jésuites sur la faus- » seté de leur thèse; comment s'y prendra-t-il? » et que leur opposera-t-il? que c'est une ab- » surdité de donner pour objet à la foi divine » un fait non révélé, tel que le fait de Jansénius. » C'est la question, lui diront-ils, si on ne le » peut pas mettre au nombre des choses ré- » vélées. Comment prouvez-vous qu'on ne le » peut pas? cela est impossible, répondra le » prélat. Ce n'est qu'un fait du dix-septième » siècle, que Jansénius ait écrit, et par consé- » quent qu'il ait tel ou tel sens. Comment donc » seroit-ce un fait révélé, puisqu'il n'est ni de » la tradition ni de l'Ecriture, qui seules com- » prennent toute la révélation, et puisqu'elles » ne laisseroient pas d'être vraies dans toutes » leurs parties, quand Jansénius et son livre » n'auroient jamais été? »

Vous voyez que le dénonciateur rassemble tout ce qu'on peut dire de plus spécieux en faveur du parti. Ensuite voici comment il prétend prouver que la thèse des Jésuites et la censure de M. l'évêque d'Arras enseignent la même hérésie : « Mais, répliqueront les Jé- » suites, c'est un fait du quatrième siècle, » que le symbole de Nicée ait tel ou tel sens. » C'est un fait du même siècle, ou plutôt du » sixième, que tel soit le sens du symbole de » saint Athanase. C'est un fait du quinzième » siècle, que tel soit le sens du concile de » Constance, et c'en est un du seizième que tel » soit le sens du concile de Trente. Nul de ces » faits n'est dans l'Ecriture ni dans la tradi- » tion, plus que le fait de Jansénius. L'une et » l'autre (c'est-à-dire l'Ecriture et la tradition) » seroient vraies dans toutes leurs parties, » quand le symbole de Nicée, ou celui de saint » Athanase, le concile de Constance, ou celui » de Trente n'auroient jamais été. Cependant » vous obligez à signer comme un dogme de » foi, que se sont autant de faits révélés qu'ON » SAIT PAR RÉVÉLATION QUEL EST LE SENS DES SYM- » BOLES, ET QUEL EST LE SENS DES CANONS DES » CONCILES, QUI REGARDENT LA FOI ET LES MOEURS. » Pourquoi donc ne voulez-vous pas que le fait » de Jansénius puisse être mis au nombre des » choses révélées à l'Eglise? Si ce qui l'en em- » pêche, c'est qu'il est du dix-septième siècle, » n'est-ce pas la même raison pour tous ces » autres faits du quatrième, du sixième, du » quinzième et du seizième siècle; et si elle ne » prouve rien pour ceux-ci, que prouvera- » t-elle pour celui-là? Jugez, messeigneurs, ce » que pourroit répartir M. l'évêque d'Arras. »

Cet écrivain abusoit sans doute de l'équivoque ordinaire du parti sur les termes de foi divine, et de vérité révélée, pour attaquer mal à propos M. l'évêque d'Arras. Nous avons souvent levé cette équivoque. Le docte et pieux prélat avoit seulement voulu dire, que ces prétendus faits des textes qui doivent régler notre foi, quoiqu'ils soient postérieurs à la révélation, ont néanmoins un fondement dans la révélation même, en sorte que la promesse nous répond de l'infaillibilité de l'Eglise, pour décider de ces prétendus faits, en quelque siècle futur qu'ils puissent arriver. C'est ce que M. Arnauld a dit aussi fortement, quand il a assuré que *ces faits*, qui sont *nécessaires* pour fixer la tradition, *sont de véritables questions de droit*, et qu'*on ne peut pas dire absolument que ces faits soient non révélés*. Or il est manifeste que le texte composé du livre de Jansénius et de la condamnation que l'Eglise en a prononcée, est un texte entièrement semblable à un canon, soit pour l'autorité suprême qui y décide, soit pour la fin de ces actes, qui est de réprimer la contagion, et de régler notre foi. Donc le prétendu fait de ce texte est semblable à celui d'un canon, sur lequel on avoue que l'Eglise est infaillible en vertu des promesses divines. Le besoin de la foi et l'autorité de l'Eglise ne sont pas moindres sur le texte long, que sur le texte court, puisqu'ils sont également dogmatiques, et que le long est le plus contagieux. Ainsi le texte de Jansénius, condamné au dix-septième siècle, est jugé avec une autorité autant fondée sur la révélation, que le texte condamné dans un canon du concile de Constance ou de Trente. Dès qu'on a levé l'équivoque de la foi divine et du fait révélé, il faut avouer que, pour tout le reste, le dénonciateur raisonne avec une parfaite justesse et avec une force invincible. M. l'évêque d'Arras est trop sincère et trop éclairé pour pouvoir mettre jamais en doute une comparaison si démonstrative. La conséquence que le dénonciateur lui a imputée ne peut lui faire que beaucoup d'honneur dans toute l'Eglise sur les prétendus faits des textes des canons et autres décrets équivalens, tels que celui de Jansénius. Mais écoutons encore le dénonciateur.

« Cette autre proposition du Mandement, » que c'est une chose révélée, QUEL EST LE

» SENS DE LA TRADITION, ne donne pas un moindre » avantage aux Jésuites; car enfin la tradition » renferme, outre les symboles et les canons » des conciles, les écrits de Pères de siècle en » siècle, et le sens de la tradition n'est autre » chose que le sens de ces écrits. Ils sont pour » ainsi dire le corps de la tradition, et le sens » en est l'ame. Tellement que de savoir quel » est le sens de la tradition, par exemple sur » le péché originel, c'est savoir quel est le » sens des endroits où chacun des Pères en a » parlé. Or cette proposition, *Tel est le sens* » *des Pères là-dessus*, est une proposition gé- » nérale qui renferme tous ces faits particu- » liers : tel est le sens de saint Cyprien; tel » est le sens de saint Basile; tel est le sens de » saint Ambroise; tel est le sens de saint Chry- » sostôme, et ainsi de tous les autres. Et l'on » voit assez que ce sont autant de faits attachés » au siècle de chacun d'eux, ni plus ni moins » qu'est attaché au nôtre ce fait si célèbre! » TEL EST LE SENS DE JANSÉNIUS. »

Rien n'est plus juste, ni plus concluant que cette comparaison. Les textes dogmatiques composent *le corps de la tradition*, et le sens des textes est *l'ame* de cette tradition. Le fait du sens de Jansénius n'importe pas moins en bien ou en mal à la tradition pour le dix-septième siècle, que le texte de saint Chrysostôme pour le quatrième. Voilà précisément ce qui a fait dire à l'assemblée du clergé de France de l'an 1656 [1], confirmée par celle de 1660 et de 1675, que « l'erreur de fait.... n'a point lieu aux » questions du fait qui est inséparable des ma- » tières de foi:.... et que cette tradition qui » consiste en fait est déclarée par l'Eglise avec » la même autorité infaillible qu'elle juge de la » foi; et qu'autrement il arriveroit que toutes » les vérités chrétiennes seroient dans le doute et » l'incertitude, qui est opposée à la vérité cons- » tante et immobile de la foi. »

Ainsi le raisonnement de M. l'évêque d'Arras se réduit à dire, comme le clergé de France, que ces prétendus faits, qui sont postérieurs en date à la révélation, mais qui rentrent dans le droit, parce qu'ils fixent la tradition de leurs siècles sur les dogmes, sont décidés par l'autorité infaillible de l'Eglise, qui est promise, et par conséquent révélée. Mais voici comment le dénonciateur poursuit sa comparaison.

« S'il est donc vrai, dit-il, qu'on sait par la » révélation QUEL EST LE SENS de la tradition » sur quelque dogme que ce soit, il faut dire » qu'on sait par la révélation que tel est le sens » de chacun des Pères qui en ont parlé, et si » cela est, rien ne sauroit empêcher que l'on » n'en dise autant de ce fait : TEL EST LE SENS » DE JANSÉNIUS. »

La conséquence est incontestable; l'Eglise ne sauroit dire, sur la nécessité de la grâce : tel est le sens de saint Cyprien, de saint Basile, de saint Ambroise, de saint Chrysostôme; qu'elle ne doive dire avec la même autorité : tel n'est point le sens de Wiclef, de Luther, de Calvin; et si Jansénius est opposé aux Pères, l'Eglise dans ce discernement des textes qui composent la vraie tradition, d'avec ceux qui la falsifient, doit dire : Tel n'est point le sens de Jansénius.

Le dénonciateur presse sans relâche. « CAR » DE RÉPONDRE, dit-il, QUE ces autres FAITS SONT » RÉVÉLÉS, PARCE QU'ILS COMPOSENT LA TRADITION, » MAIS QUE CELUI DE JANSÉNIUS N'EN FAIT POINT » PARTIE, CE SEROIT MONTRER QUE L'ON N'ENTEND » PAS LA QUESTION. Le fait de saint Ambroise, » de saint Chrysostôme et de tout autre Père, » étoit aussi récent, dans le siècle où ils vi- » voient, que l'est aujourd'hui le fait des au- » teurs de notre siècle; et dans la suite des » temps ces mêmes auteurs feront partie de la » tradition, ni plus ni moins que ceux des » siècles précédens en font partie aujourd'hui. » Et par conséquent si la nouveauté du fait de » chacun des Pères par rapport à leur siècle » n'empêche pas que ce ne soient autant de » faits révélés, celle du fait de Jansénius, » ni de quelque autre que ce soit de notre » siècle, ne sauroit empêcher non plus qu'ils » ne soient mis pareillement au nombre des » faits révélés. » En effet, le texte de Jansénius est aussi important à la tradition en mal dans le dix-septième siècle, que celui de saint Chrysostôme, par exemple, l'étoit en bien dans le quatrième, comme nous l'avons déjà remarqué. L'Eglise a même encore plus besoin, pour la sûreté du dépôt, de condamner les textes contagieux qui falsifient la tradition, que d'approuver ceux qui la confirment. Donc l'Eglise ne doit pas être moins infaillible pour discerner la vraie d'avec la fausse tradition dans le texte de Jansénius, que dans celui de saint Chrysostôme.

« Ramassons, dit encore le dénonciateur,.... » tout ce qui a été dit jusqu'ici. On ne peut » savoir que tel est le sens de la tradition sur » un dogme de foi, qu'autant qu'on sait quel » est le sens de tel symbole, de tels passages » des Pères dans chaque siècle. Or, suivant

[1] *Rel. des délib.* pag. 20.

» la décision de M. d'Arras, on sait par la » révélation quel est le sens de la tradition sur » les dogmes de foi. Donc suivant ce Mande- » ment, on sait par la révélation quel est le » sens de tel symbole, de tels canons de con- » ciles, de tels et tels passages des Pères en » chaque siècle sur un dogme de foi. »

Il faut avouer que ce raisonnement est démonstratif. Mais il se renverse sur le parti qui le fait. Cet amas de textes dogmatiques, qui *est le corps de la tradition*, est la règle de notre foi. Or l'Eglise, selon les promesses, est infaillible sur la règle de notre foi. Donc elle est infaillible sur cet amas de textes qui sont *le corps de la tradition*. De plus, les textes les plus essentiels à ce corps de la tradition, et qui sont le plus certainement la règle de notre foi, sont les textes des canons, et des autres décrets équivalens, tels que celui qui condamne Jansénius. Sans doute ces actes solennels de l'Eglise sont encore plus importans à la tradition, que les écrits particuliers des saints auteurs. Donc l'Eglise doit être principalement infaillible dans ses canons et dans ses autres décrets équivalens, qui condamnent des textes dogmatiques et contagieux. Si l'Eglise n'étoit pas infaillible sur cet amas de textes qui composent le corps de la tradition, cet amas de textes qui est la règle de notre foi, seroit abandonné à la merci de la présomption humaine. Chaque novateur l'expliqueroit selon ses préjugés, comme les Protestans expliquent les textes des Ecritures avec indépendance de l'Eglise. Il y auroit même cette différence, que l'amas des textes, qui est le corps de la tradition, étant infiniment plus étendu que le texte des Ecritures, il y auroit infiniment plus de difficulté à fixer le sens de ces textes innombrables de la tradition, qu'à fixer celui du texte sacré. Ainsi la tradition, loin d'être un remède contre la foiblesse et contre la présomption humaine, par rapport à l'examen de l'Ecriture, seroit elle-même un texte infini, dont l'orgueil et la présomption humaine abuseroient encore plus que de l'Ecriture.

« Il ne reste plus, continue le dénonciateur, » qu'à faire observer ici entre M. l'évêque » d'Arras et les jésuites deux différences consi- » dérables, qui rendent son Mandement sans » comparaison plus dangereux que ne pouvoit » être leur thèse. La première qu'après tout, » la doctrine avancée dans cette thèse ne peut » être regardée que comme une opinion d'é- » cole proposée par un théologien particu- » lier sans autorité, et qu'en la défendant ils » n'en ont pas prétendu davantage ;.... au lieu » que, dans le Mandement de M. d'Arras, elle » est proposée authentiquement comme de la » part de l'Eglise et comme un dogme de foi, » dont le contraire est une erreur qu'on est » obligé d'abjurer. La seconde différence entre » ce prélat et les jésuites, est qu'au lieu qu'ils » se contentoient de dire qu'on pouvoit croire » de foi divine des faits semblables à celui de » Jansénius, le Mandement de M. d'Arras » prouve manifestement qu'on y est obligé, etc. »

Il faut toujours se souvenir que ce dénonciateur abuse de l'équivoque qui est si facile à lever sur les termes de vérité révélée, et de foi divine. Pour tout le reste son raisonnement est la plus parfaite et la plus invincible démonstration. Ainsi nous n'avons qu'à joindre le raisonnement de ce dénonciateur avec les paroles de M. Arnauld pour rendre notre preuve complète, par l'aveu même de nos adversaires.

D'un côté, M. Arnauld dit, en parlant des textes qui sont les monumens de la vraie tradition, qu'ils *sont les moyens nécessaires, par lesquels elle arrive à la connoissance des vérités de foi..... que* CES SORTES DE FAITS SONT DES VÉRITABLES QUESTIONS DE DROIT, ET QU'ON NE PEUT PAS DIRE ABSOLUMENT QUE CES FAITS SOIENT NON RÉVÉLÉS. De l'autre côté, le dénonciateur s'écrie que M. l'évêque d'Arras ne peut point avouer que l'Eglise est infaillible sur les textes de ses symboles et de ses canons, sans avouer qu'elle l'est également sur le texte de Jansénius. Remarquez, je vous conjure, mes très-chers frères, que M. Arnauld dit précisément dans son écrit, ce que M. d'Arras a dit dans son Mandement, savoir que les textes de la tradition, surtout ceux des canons, *sont de véritables questions de droit*, et qu'*on ne peut pas dire absolument que ces faits soient non révélés*. Le dénonciateur ne démontre donc pas moins contre M. Arnauld que contre M. d'Arras, que *nul de ces faits n'est.... dans la tradition plus que celui de Jansénius*. Nous n'avons qu'à changer les noms pour tourner le parti contre le parti même. Dans ce changement de noms le dénonciateur dit à Arnauld, mis en la place de M. l'évêque d'Arras : vous voulez que les textes des canons, et même des Pères *soient autant de faits révélés*, ou du moins autant de faits sur lesquels l'Eglise soit infaillible en vertu de la révélation. *Pourquoi donc ne voulez-vous pas que le fait de Jansénius puisse être mis au nombre des choses révélées à l'Eglise*, ou du moins dont la révélation nous assure que l'Eglise jugera bien? Un fait du dix-septième

siècle, qui est aussi dogmatique que les faits du quatrième, du sixième, du quinzième et du seizième, n'importe pas moins à la tradition que ces faits de ces quatre siècles précédens. Il ne sert pas moins que ces autres textes à régler notre foi ou à la corrompre. *Jugez....... ce que pourroit repartir M. Arnauld.*

En vain M. Arnauld soutient que le fait du sens exprimé dans le livre de Jansénius n'est qu'un fait du dix-septième siècle. Le dénonciateur lui répond : Les textes des Pères et autres auteurs catholiques « sont pour ainsi dire le » corps de la tradition, et le sens en est l'ame. » Tellement que de savoir quel est le sens de la » tradition, par exemple, sur le péché originel, » c'est savoir quel est le sens des endroits où » chacun des Pères en a parlé, c'est dire, par » exemple : Tel est le sens de saint Ambroise; » tel est le sens de saint Chrysostôme, etc..... » Et l'on voit assez que ce sont autant de faits » attachés au siècle de chacun d'eux, ni plus ni » moins qu'est attaché au nôtre ce fait si célè- » bre : Tel est le sens de Jansénius.

» On ne peut savoir, dit le dénonciateur, que » tel est le sens de la tradition sur un dogme de » foi, qu'autant qu'on sait quel est le sens de » tel symbole, de tels canons des conciles, de » tels passages des Pères dans chaque siècle. » Or, suivant la décision de M. Arnauld, on » sait par la révélation (ou du moins la révé- » lation nous promet que l'Eglise jugera infail- » liblement) quel est le sens de la tradition » sur les dogmes de foi. Donc, suivant la déci- » sion de M. Arnauld, on sait que la révéla- » tion (ou du moins on est assuré par elle que » l'Eglise décidera infailliblement) quel est le » sens de tel symbole, de tels canons des con- » ciles, de tels et tels passages des Pères en » chaque siècle sur un dogme de foi, » et par conséquent de décrets équivalens aux canons des conciles, pour régler notre croyance.

« Il ne reste plus, dit le dénonciateur, qu'à » faire observer ici entre (M. Arnauld) et les » jésuites deux différences considérables, qui » rendent sa décision sans comparaison plus » dangereuse, que ne pouvoit être leur thèse. » La première est, que la thèse ne propose cette doctrine que comme une simple opinion, au lieu que la décision de M. Arnauld est avancée comme un dogme fondamental. *La seconde différence entre* (M. Arnauld) *et les jésuites* est, qu'au lieu qu'ils se contentoient de dire qu'on pouvoit croire de foi divine des faits semblables à celui *de Jansénius*, la décision de M. Arnauld *prouve manifestement qu'on y est obligé.* C'est ainsi que le parti réfute et confond le parti même. C'est ainsi que Dieu met dans la bouche de nos principaux adversaires, un aveu évident de tout ce que nous demandons contre eux pour l'Eglise. Qu'ils se taisent donc, et qu'ils reconnoissent enfin humblement leur erreur, ou bien qu'ils nous répondent sur ce point en peu de mots si clairs et si décisifs, que tout le monde les entende.

III. Aveu de M. l'Evêque de Saint-Pons.

« Nous ne pouvons, dit M. l'évêque de Saint- » Pons[1], leur fermer la bouche, (aux protes- » tans) qu'en leur disant que la parole de Dieu » est infaillible, que les pasteurs en sont les in- » terprètes, et que nous parlons comme nos » pères ont parlé, qu'ils l'avoient ainsi appris » de leurs prédécesseurs, leurs prédécesseurs » des apôtres, et les apôtres de Jésus-Christ ; » qu'en un mot tout ce qu'ils peuvent dire » contre les ministres de l'Eglise, ne sert qu'à » montrer que notre religion est plus divine, » puisque, malgré l'injustice et les passions des » hommes, la promesse de Jésus-Christ s'exé- » cute. »

Parler, c'est sans doute faire des textes de vive voix ou par écrit. Savoir comment *nos pères ont parlé*, c'est sans doute juger de leurs textes. Ce prélat veut même que nous comparions les textes de nos pères aux nôtres, et que nous jugions qu'ils sont conformes; car il assure que *nous parlons comme nos pères ont parlé.* Voilà le jugement de comparaison sur les textes qui est la règle de l'Eglise dans les anciens conciles; *consonat, dissonat.* Ce n'est pas tout : Il ajoute que nos pères ont eux-mêmes parlé comme *leurs prédécesseurs*, et *leurs prédécesseurs* comme *les apôtres.* Voilà des textes innombrables depuis dix-sept siècles, que ce prélat soutient être tous conformes entre eux. Comment s'en assure-t-il? Est-ce par l'infaillibilité naturelle du corps des pasteurs sur des textes dont la conformité est évidente? Nullement. S'il n'y avoit point d'autre sûreté, les hommes prévenus et passionnés disputeroient sans fin sur la comparaison de ces textes innombrables de dix-sept siècles. Ces textes qui *contiennent la tradition*, étant infiniment plus nombreux que ceux de l'Ecriture, la tradition demeureroit encore plus que l'Ecriture à la merci des disputes des hommes présomptueux, si nulle autorité infaillible ne les arrêtoit. Qu'est-ce donc qui

[1] *IIe Lettre*, pag. 5.

peut fixer la tradition dans tant de textes? Est-ce l'évidence des textes à comparer? Au contraire, c'est de cette évidence dont on disputeroit jusqu'à la fin du monde. Mais, malgré *l'injustice et les passions des hommes, la promesse de Jésus-Christ s'exécute.* Voilà *la promesse de Jésus-Christ* qui nous répond que l'Eglise ne se trompera jamais, en jugeant par comparaison des textes qui *contiennent la tradition* depuis les apôtres jusques à nous. Voilà, suivant M. l'évêque de Saint-Pons, ce qui décide en faveur de la vraie Eglise contre les protestans. *Nous ne pouvons,* dit-il, *leur fermer la bouche, qu'en leur disant, etc.* Ainsi, selon ce prélat, la tradition qu'on oppose aux protestans n'auroit plus une autorité fixe, et elle tomberoit comme l'Ecriture à la merci des disputes sur l'évidence, si on ne posoit pas le fondement immobile de l'infaillibilité de l'Eglise sur tous ces textes des saint Pères, et de tous les autres témoins de la tradition.

Le principe sur lequel ce prélat raisonne ainsi, est précisément le même que nous venons de voir dans les paroles de M. Arnauld. « C'est qu'il y a des faits véritablement inséparables du droit, parce qu'ils sont l'unique » raison de le croire [1]. » En effet, les textes de saint Augustin avec ceux des papes Innocent et Zozime sont *l'unique raison de croire* le dogme de la grace pour beaucoup de théologiens, qui sans ces faits décisifs flotteroient incertains entre la saine doctrine et le pélagianisme. Tout de même, le texte des cinq constitutions, qui fait un tout indivisible avec le texte de Jansénius qu'elles condamnent, est *l'unique raison de croire* le dogme opposé au système de Jansénius, pour beaucoup de théologiens, qui sans ce fait décisif pencheroient vers le système de la délectation inévitable et invincible au libre arbitre, que Jansénius attribue faussement à saint Augustin. Voilà le fait, qui est en ce cas *l'unique raison de croire* le droit; alors *le fait est véritablement inséparable du droit*, selon l'aveu de ce prélat.

Il ajoute en nous parlant [2] : « JE CONVIENDRAI » MÊME..... QUE VOTRE PENSÉE EST PIEUSE.... IL » SEROIT..... UTILE D'ATTACHER L'ESPRIT HUMAIN » PAR LES LIENS LES PLUS FORTS QU'AIT LA RELI- » GION, pour soumettre son orgueil à quelque » décision qu'il plaise à l'Eglise. Je reconnoîtrai » que cela accréditeroit le corps des pasteurs. » L'auteur de la *Justification* dit tout de même [3] : « Je conviens que CETTE INFAILLIBILITÉ SEROIT FORT » COMMODE ET FORT AVANTAGEUSE. » Jusques à quand le parti aura-t-il des yeux, sans apercevoir que Jésus-Christ n'a privé son Eglise d'aucune autorité *utile* pour *soumettre l'orgueil* des esprits indociles, et pour *attacher l'esprit humain par les liens les plus forts qu'ait la religion?* Le parti voit que les promesses prises à la lettre s'étendent sur les textes, puisqu'il s'agit *d'enseigner toutes les nations.* Il voit que le besoin manifeste demande cette autorité pour *soumettre l'orgueil* des hommes présomptueux. Pourquoi veut-il laisser une évasion à *l'orgueil* humain? Pourquoi rejette-t-il *une pensée pieuse et utile,* qui est exprimée en termes formels dans la promesse? Pourquoi veut-il que Jésus-Christ ait refusé à l'Eglise *les liens les plus forts qu'ait la religion,* pour attacher *l'esprit humain*? Qu'y a-t-il, de son propre aveu, de plus favorable que notre cause, et par conséquent qu'y a-t-il de plus odieux que la sienne?

IV. Aveu du théologien de Liége.

Le théologien de Liége, qui a récemment composé un livre intitulé, *Defensio auctoritatis Ecclesiæ, etc.* a toujours passé pour favorable au parti. En effet, il réduit l'autorité des cinq constitutions à dire qu'il est probablement vrai, et par conséquent probablement faux, que les constitutions qui condamnent Jansénius sont justes et bien fondées. Voici néanmoins ce que la force de la vérité arrache à cet auteur.

« Nous demandons, 5° dit-il [1], si l'Eglise ne » seroit pas faillible touchant les vérités que Jé- » sus-Christ a enseignées, supposé qu'elle se » trompât en interprétant mal la tradition ou » l'Ecriture, et par conséquent s'il ne faut pas » la croire infaillible pour fixer la tradition, et » pour interpréter les Pères par lesquels la tra- » dition est établie, en sorte que c'est par-là » qu'on doit trouver le sens de l'Ecriture. On » ne niera jamais que l'Ecriture doit être inter- » prétée selon la tradition, qu'il faut chercher » dans le consentement unanime des Pères, » comme le concile de Trente l'a décidé. Cepen- » dant, que les saints Pères aient écrit, et en » quel sens on doit les entendre, ce sont des » faits postérieurs à l'Ascension de Jésus-Christ » et par conséquent beaucoup plus récens que » l'Oracle de Jésus-Christ dont nos adversaires » tirent leur argument.

» Nous demandons 6° si l'Eglise ne décide- » roit pas implicitement pour des erreurs, si

[1] *IIe Lettre*, pag. 24. — [2] Ibid. pag. 26. — [3] Pag. 1355.

[1] Pag. 113 et 114.

» elle approuvoit comme conciles œcuméniques » et légitimes, les conciliabules, qui ont décidé » pour des erreurs contre la foi ; ou bien si elle » adoptoit et proposoit comme saine la fausse » doctrine d'un Père. NE FAUT-IL PAS PAR CONSÉ» QUENT QUE L'EGLISE SOIT CENSÉE INFAILLIBLE, » POUR DÉCOUVRIR LE SENS DE CES PÈRES, dont elle » propose la doctrine comme étant recueillie de » la tradition ; COMME PAR EXEMPLE POUR LE SENS » DE SAINT CYRILLE sur l'unité de personne en » Jésus-Christ. TOUT AU MOINS N'EST-IL PAS VRAI » QU'ELLE A BESOIN D'UN SECOURS SPÉCIAL, de peur » qu'elle ne trompe les fidèles dans ces circon» stances? Voilà néanmoins des faits qui sont » très-postérieurs à l'Ascension de Jésus-Christ ; » SAVOIR, QUE SAINT CYRILLE A ÉCRIT, ET QUEL EST » LE SENS DE SES ÉCRITS. » Nous avons dans les mains une lettre manuscrite de ce même auteur, qui contient ces paroles : « JE CROIS L'EGLISE IN» FAILLIBLE A L'ÉGARD DE CERTAINS FAITS DOCTRI» NAUX, PAR EXEMPLE, A L'ÉGARD DE L'INTELLI» GENCE DES PÈRES, EN TANT QUE CETTE INTELLI» GENCE EST NÉCESSAIRE POUR CONNOÎTRE LA TRA» DITION. Mais je n'ai pas de jugement fixe à » l'égard de tous les faits doctrinaux générale» ment. »

1° Cet écrivain avoue qu'il y a de *certains faits doctrinaux*, qui sont *postérieurs* à toute révélation, et à l'égard desquels l'Eglise est néanmoins *infaillible*.

2° Il reconnoît que ces faits sont fondamentaux pour *fixer la tradition*, comme la tradition est la règle qui fixe l'interprétation des saintes Ecritures, en sorte que la certitude du vrai sens de la tradition, et de l'Ecriture même par contre-coup, dépend de la certitude infaillible de ces faits fondamentaux.

3° Il met au rang de *ces faits doctrinaux* sur lesquels *l'Eglise est infaillible*, l'existence et la signification propre des textes des Pères. « Ne » faut-il pas, dit-il, par conséquent que l'E» glise soit CENSÉE INFAILLIBLE POUR DÉCOUVRIR LE » SENS DE CES PÈRES, dont elle propose la doc» trine comme étant recueillie de la tradi» tion ; COMME PAR EXEMPLE POUR LE SENS DE » SAINT CYRILLE sur l'unité de personne en Jé» sus-Christ. »

4° Il assure que *tout au moins l'Eglise a besoin* D'UN SECOURS SPÉCIAL, *de peur qu'elle ne trompe les fidèles dans ces circonstances*. Il est plus clair que le jour qu'*un secours spécial* qui empêche toujours l'Eglise de *tromper les fidèles dans ces circonstances*, est une assistance du Saint-Esprit qui l'empêche alors de faillir, et le monde entier voit que c'est précisément tout ce que nous avons demandé. En vain vous direz à ce théologien, que l'Eglise n'a besoin de l'infaillibilité naturelle ou sagesse commune pour s'assurer de l'évidence du texte de *saint Cyrille*. Cet auteur vous répond que cette évidence ne suffit pas, que si l'Eglise étoit livrée à sa sagesse naturelle en matière de texte dogmatique, abstrait et subtil, elle pourroit tomber dans quelque subreption, et que *tout au moins elle a besoin d'un secours spécial, de peur qu'elle ne trompe les fidèles* sur ces *faits doctrinaux*, par lesquels elle fixe la tradition.

5° Il ne nous reste plus qu'à remarquer ce qui est évident, savoir que le fait du texte de Jansénius n'est pas moins important contre la foi dans le dix-septième siècle, que le fait du texte de saint Cyrille étoit important pour la foi dans le cinquième siècle. Il n'est pas moins nécessaire à la sûreté du dépôt, de rejeter la fausse tradition de Jansénius sur la grâce, que d'admettre la vraie tradition de saint Cyrille *sur l'unité de personne en Jésus-Christ*. L'Eglise, pour discerner la vraie tradition d'avec la fausse, n'a pas moins d'intérêt de ne se point tromper dans cinq constitutions, dont le texte de Jansénius fait une partie essentielle, que de ne se tromper pas dans l'approbation qu'elle a donnée au texte de saint Cyrille. Ainsi il n'y a qu'à faire cette comparaison si naturelle et si décisive, pour conclure avec évidence du principe fondamental du théologien de Liége, que le fait du texte de Jansénius est un de *ces faits doctrinaux* qui servent à fixer la tradition, et sur lesquels *l'Eglise est infaillible*. En effet, rien ne sert mieux à fixer la tradition et à discerner la véritable de la fausse, que de voir cinq constitutions qui condamnent le texte de Jansénius, parce que ce texte impute faussement à saint Augustin, le système de la délectation inévitable et invincible, qui est un amas de cinq hérésies.

V. Aveu encore plus absolu de l'auteur de la *Justification*.

L'auteur de la *Justification* va encore plus loin que tout ce que nous venons d'entendre de lui-même, de M. Arnauld, du sieur Valloni, de l'auteur des *Notes*, de l'historien du *Cas de conscience*, du dénonciateur du Mandement de M. l'évêque d'Arras, de M. l'évêque de Saint-Pons et du théologien de Liége. Voici ses paroles : « L'Esprit saint, dit cet auteur [1], » qui réside au milieu de l'Eglise, la dirige

[1] Pag. 107.

» INFAILLIBLEMENT PAR RAPPORT AUX CHOSES DE » DISCIPLINE, qu'elle règle sans révélation. » Il ajoute[1] : « L'Eglise règle AVEC UNE VRAIE INFAIL- » LIBILITÉ ces sortes de points qui regardent la » police extérieure et le bon ordre. Je recon- » nois, dit-il[2], que dans toute hypothèse où » la foi et la discipline se trouvent intéressées, » l'Esprit de Dieu promis à l'Eglise, ne peut » l'abandonner lorsqu'il est question de dé- » cider. »

« Dieu, continue cet auteur[3],.... sans nou- » velle révélation ni miracle sensible, propor- » tionne tellement les lumières qu'il donne à » l'Eglise,.... et dispose si bien l'ordre des évé- » nemens, qu'il ne résulte jamais rien des dé- » crets généraux de l'Eglise, qui puisse inté- » resser la foi ou les mœurs. » Les trois volumes de cet écrivain sont remplis d'aveux aussi décisifs que ceux que nous venons de rapporter.

D'ailleurs cet auteur avoue que *l'usage et le choix des expressions est un point de discipline*[4]. C'est encore ce qu'il répète fort souvent. Et en effet le moins qu'on puisse donner aux textes dogmatiques, qui peuvent conserver ou corrompre la tradition sur la foi et sur les mœurs, c'est de dire qu'il appartient à la discipline de les autoriser, ou de les condamner. Le parti lui-même, quand il veut rabaisser les cinq constitutions, assure qu'elles ne nous ont donné, quant à la question de fait, qu'un réglement de discipline. Suivant cette idée du parti, l'approbation que l'Eglise a donnée aux ouvrages de saint Augustin contre les Pélagiens, ne sera aussi qu'un réglement de discipline. La bonne discipline demande sans doute que ce texte ne soit autorisé qu'autant qu'il est exempt de contagion. Tout de même, supposé que l'*Augustin* d'Ipres soit aussi pur que celui d'Hippone, comme le parti l'a dit tant de fois, la bonne discipline demanderoit que l'un fût autorisé comme l'autre. Rien ne seroit plus pernicieux à la discipline que de condamner les ouvrages de saint Augustin; ce seroit approuver l'erreur pélagienne qui éteint toute prière et toute humilité. Tout de même, supposé que Jansénius soit un fidèle commentaire de saint Augustin, c'est attaquer la grâce et flatter l'orgueil humain, c'est faire triompher le pélagianisme, que de condamner un livre plein d'une doctrine si céleste. La discipline demande donc sans doute que l'Eglise n'approuve jamais les textes où se trouve *la nouveauté profane de paroles*, *laquelle gagne comme la grangrène* contre la foi, et qu'elle ne condamne jamais les textes qui contiennent *la forme des paroles saines* pour conserver le dépôt sacré.

[1] Pag. 109.—[2] Pag. 1057.—[3] Pag. 1166.—[4] Pag. 115 et suiv.

Voilà donc, de l'aveu de cet écrivain, l'Eglise qui est infaillible dans toutes les questions de textes, supposé même qu'on ne les prenne que pour des questions de simple discipline. Selon cet écrivain, c'est mal à propos que le parti a tant crié pendant la moitié d'un siècle, que l'infaillibilité ne peut pas s'étendre plus loin que la révélation, et que l'Eglise n'est infaillible que dans les seules vérités révélées. Cet écrivain condamne et corrige tous les écrits du parti. Il avoue enfin que l'infaillibilité promise, et qui vient du Saint-Esprit, s'étend au-delà des vérités révélées, jusqu'à toutes les *choses de discipline que* l'Eglise *décide sans révélation.* Il y comprend toutes *ces sortes de points qui regardent la police extérieure et le bon ordre*, en un mot, tous les cas *où la foi et la discipline se trouvent intéressées.* Eh! qu'y a-t-il de plus essentiel à *la police extérieure et au bon ordre*, que de ne dire jamais que le bien est le mal, et que le mal est le bien, qu'un texte pur est hérétique, et qu'un texte hérétique est pur? Qu'est-ce qui peut *intéresser* plus dangereusement *la foi et la discipline*, que d'autoriser un texte qui *gagne comme la grangrène* contre la foi, et que de condamner un texte qui conserve sans tache la tradition apostolique? Oseroit-on dire qu'il n'y a que les textes propres de l'Eglise, c'est-à-dire ceux des symboles et des canons, qui appartiennent à la discipline? N'avons-nous pas déjà démontré, qu'une condamnation de texte, telle que celle de Jansénius, est une espèce de canon, qui en a toute la force et toute l'autorité pour régler notre foi? N'avons-nous pas démontré que le texte condamné, quoique long, entre nécessairement dans le texte de l'Eglise qui le condamne par cinq constitutions, de même qu'un texte court entre dans le canon qui l'anathématise. Mais laissons un moment à part toutes ces vérités démontrés. Bornons-nous ici à ce qui nous est donné en termes formels par notre adversaire. L'auteur de la *Justification* n'avoue-t-il pas que l'infaillibilité de discipline, qu'il établit si fortement, doit s'étendre sans aucune exception *dans toute hypothèse où la foi et la discipline se trouveront intéressées?* Ne l'étend-il pas sans exception sur tous *les décrets généraux de l'Eglise*, où il n'arrive JAMAIS, selon lui, *rien qui puisse intéresser la foi ou les mœurs?* Le terme de *jamais* a une

orce de négation absolue et universelle qui exclut toute exception. Or qu'est-ce qui peut *intéresser* davantage *la foi et les mœurs* qu'un jugement prononcé jusqu'à cinq fois, pour condamner un texte que les uns prétendent être plein de cinq hérésies, et renverser la règle des mœurs, pendant que les autres soutiennent qu'il est aussi pur que celui de saint Augustin, et qu'on ne peut le condamner sans faire triompher l'orgueil pélagien, de la grâce de Jésus-Christ? N'est-ce pas en ce cas que notre adversaire doit avouer, que *l'usage et le choix des expressions est* tout au moins *un point de discipline?* Tout est donc fini par ce seul aveu, qui décide de toute notre controverse. Laissons à part toutes les vaines subtilités du parti sur les textes longs ou courts, sur les textes clairs ou obscurs, sur les textes dépendans de la critique ou indépendans d'elle, sur les textes propres de l'Eglise, ou qui lui sont étrangers. A quoi servent toutes ces distinctions tant vantées? Elles tombent d'elles-mêmes. Malgré ces distinctions, l'auteur de la *Justification* est contraint d'avouer, que l'Eglise a *une vraie infaillibilité* promise pour tous ses *décrets généraux* qui intéressent *la foi ou les mœurs*.

D'ailleurs l'Eglise a dressé un formulaire, où elle fait jurer la croyance intérieure, certaine et irrévocable de l'héréticité du texte de Jansénius. Elle exige ce serment de tous les ecclésiastiques, surtout de ceux qui croient avoir reconnu avec l'évidence la plus certaine que cette héréticité est fausse. Dira-t-on que l'Eglise tyrannise les consciences, pour extorquer à tous ses ministres un serment fait en vain, sur une question de pure critique, par rapport à un *pur fait de nulle importance*? Dira-t-on qu'elle fait jouer faussement tous ceux qui sont nécessairement et manifestement dans un doute invincible sur ce fait, faute d'avoir lu ce livre, faute d'être capables de l'examiner, faute d'être assurés que l'Eglise ne peut les tromper dans sa décision? Dira-t-on que l'Eglise fait jurer contre leur conscience tous ces *honnêtes gens* dont parloit M. Arnauld, lesquels ne voyant dans le livre de Jansénius que la délectation inévitable et invincible, qu'ils croient être la céleste doctrine de saint Augustin et de tous les vrais Catholiques, jurent néanmoins contre ce livre, par une lâche politique, sur une chimérique probabilité? Dira-t-on, comme les chefs du parti n'ont pas craint de le dire [1], que « les souscriptions forcées » qu'on exige depuis trente ou quarante ans, » ne sont que des mensonges,...... de faux » sermens, des actions de dissimulation et d'hy- » pocrisie? » Dira-t-on que l'Eglise extorque ces parjures qui sautent aux yeux et qui font horreur? En disant qu'elle est sainte et infaillible dans sa discipline, cet écrivain n'avoue-t-il pas qu'un tel cas ne sauroit jamais arriver? Eh! qu'y aura-t-il jamais de plus contraire à la pure *discipline*, à la *police extérieure et au bon ordre*, qu'une autorité tyrannique, qui extorqueroit visiblement tant de *faux sermens et d'actions d'hypocrisie*? Que devroit-on penser d'une Eglise, qui contraindroit tous ses ministres à jurer en vain, sur une question de critique inutile à celle de droit, sur *un pur fait de nulle importance*? Seroit-elle infaillible sur *la discipline*, sur la *police*, sur le *bon ordre*, sur *les mœurs*, si elle contraignoit tant de théologiens à croire certainement sans certitude, ni de la part de l'objet supposé obscur, ni de la part de l'autorité supposée faillible et capable de nous tromper? Que pourroit-on penser d'une Eglise qui tyranniseroit évidemment les consciences sur une opinion probablement vraie et probablement fausse, pour faire jurer la croyance de ce qui seroit probablement faux et *de nulle importance*? Qu'en pourroit-on penser, si elle vouloit qu'on préférât son autorité incertaine, à la plus certaine conviction? Loin d'être sainte et infaillible dans cette discipline, elle seroit impie et tyrannique. Si elle est infaillible en ce point de discipline, toute la dispute est finie et le parti est renversé. Ainsi quatre mots de cet auteur, qui contiennent un aveu si formel et si décisif, répondent à tout pour nous contre son gros ouvrage. Il se réfute assez lui-même.

VI. Réfutation de l'auteur de la *Justification*, sur ce qu'il prétend que la décision du fait n'étant qu'un réglement de discipline, elle n'oblige à une croyance intérieure.

« Lorsque l'Eglise, dit cet écrivain [1], fait des » lois sur la discipline, il ne s'agit que de pra- » tiquer ce qu'elle a ordonné, et non pas de » croire aucune vérité particulière distinguée » de celle que la foi nous fait connoître, etc. » Si par exemple, ajoute-t-il [2], l'Eglise con- » damnoit ces expressions du livre de Ra- » tramne,..... on seroit obligé de condamner » les termes de son livre que l'Eglise condam- » neroit et d'en rejeter l'usage; mais on ne se-

[1] *Lettre d'un Ev. à un Ev.* pag. 164.

[1] Pag. 116.—[2] Pag. 117, 123.

» roit pas obligé de croire que ces termes, selon » l'usage qu'en fait cet auteur,.... aient le sens » hérétique et exclusif de la présence réelle, » que l'Église y trouveroit et dont elle interdi- » roit l'usage, etc.... Par quelle règle de lo- » gique M. de Cambrai en conclut-il..... Donc » l'Église ayant condamné le livre de Jansénius, » et lui ayant attribué le sens hérétique des » cinq propositions, on doit croire avec une as- » surance infaillible, que ce sens hérétique est » le sens propre et naturel du livre entier de » Jansénius. »

1° Pour juger de ce raisonnement, nous n'avons qu'à l'appliquer au texte qui est condamné dans un canon. L'anathème du canon n'est véritable et juste qu'autant qu'il est prononcé contre un texte pris dans son sens propre et naturel. Un texte qui ne seroit condamnable que dans un sens impropre, forcé et étranger, seroit très-injustement condamné. On pourroit condamner dans un sens impropre et étranger les textes les plus purs de saint Athanase, de saint Augustin, de saint Léon et des autres Pères. Il n'y a aucun texte pur, qu'on ne puisse condamner, en le prenant dans le sens qu'il n'a pas. Ainsi, supposé que l'Eglise puisse condamner par un canon un texte, en le prenant dans un sens impropre et étranger, qu'elle croit être son sens propre et naturel, elle se trompe, sa condamnation est injuste, et son canon est faux. Bien plus, suivant cette supposition, le canon qui est contradictoire à ce texte très-pur, nie le dogme de foi que ce texte affirme, et par conséquent, le canon est hérétique en termes formels. Enfin tout fidèle qui est humble et docile tombera inévitablement dans l'hérésie, en prenant de bonne foi à la lettre le sens propre du texte condamné, et du canon qui lui est contradictoire. En vérité comment cet écrivain ose-t-il dire : « Point de question de fait sur... les ca- » nons, etc. L'Eglise ne peut se tromper sur la » signification des paroles dont elle les compose, » supposé que chaque particulier demeure libre de refuser *la persuasion intérieure touchant l'héréticité* des textes, qui sont condamnés dans ses canons? N'est-il pas évident qu'il y aura une *question de fait sur le canon*, supposé que le canon, par erreur de fait, condamne un texte par rapport à un sens impropre et étranger qu'il lui attribue mal à propos. S'il est vrai qu'il n'y ait *point de questions de fait sur les canons*, qui sont des condamnations de textes, il faut que l'Eglise soit infaillible à condamner les textes dont elle juge par ses canons; car elle ne peut être infaillible à qualifier un texte, qu'autant qu'elle l'est à interpréter. Si au contraire on n'est point obligé de croire que le texte condamné comme hérétique par le canon, *ait le sens hérétique* que le canon y condamne, on ne peut pas croire que l'Église soit infaillible dans ce canon. En ce cas, chaque novateur se joueroit du canon, en rejetant son anathème sur un sens étranger, qu'il supposeroit que le canon attribueroit au texte par erreur de fait. Ainsi tout canon pourroit être réduit à la condamnation d'un sens illusoire et étranger au texte. Ce seroit anéantir la règle de la foi, en faisant semblant de la recevoir, et en l'éludant par la question de fait.

2° Qu'est-ce que cet écrivain répond à une objection tant de fois répétée et si démonstrative? Il veut que si l'Eglise condamne un texte, chacun soit *obligé de condamner les termes* de ce texte, *et d'en rejeter l'usage;* mais, selon lui, *on ne seroit pas obligé de croire que ces termes, selon l'usage* qui en est fait dans ce texte, *aient le sens hérétique* que l'Eglise leur attribue. Suivant cette règle, on ne seroit jamais obligé de croire l'héréticité d'aucun texte condamné par un canon, en le prenant dans son sens propre et naturel. Il suffiroit de se conformer extérieurement à la discipline ou police de l'Église pour le langage, en *condamnant les termes* qu'il lui plairoit de condamner. Il suffiroit de *rejeter l'usage* de ces termes. Que deviendroit un canon, si chacun se donnoit la liberté, suivant cet étrange principe, de condamner les termes, sans condamner leur sens propre et naturel, et *de rejeter leur usage*, pour se conformer à la discipline de l'Eglise, en rejetant l'anathème du canon sur un sens impropre, forcé, étranger, illusoire?

3° Dira-t-on que l'Eglise est infaillible sur les textes de ses canons, supposé qu'elle prenne ces mêmes textes dans un sens impropre et étranger? Dira-t-on qu'elle est infaillible en se trompant? Qu'y eut-il jamais de moins infaillible, qu'un juge qui condamneroit un texte pour un sens hérétique qu'il n'auroit pas, et qui ne verroit pas le sens catholique, quoiqu'il y fût le véritable? Cet auteur dira tant qu'il lui plaira que l'Eglise est maîtresse de ses expressions. 1° Il est faux que l'Eglise ne s'assujettisse pas aux expressions propres, pour faire entendre précisément le dogme qu'elle veut transmettre. Cet écrivain ne nous montrera jamais aucun exemple, où l'Eglise par pure autorité ait changé capricieusement son langage en préférant le sens impropre au propre. 2° Il y a une extrême différence entre l'autorité suprême

pour changer le langage, sans s'assujettir à aucune règle, et l'autorité infaillible pour suivre les règles du langage. Si l'Eglise pouvoit prendre le sens impropre et étranger d'un texte pour son sens propre et véritable, elle pourroit user d'une autorité suprême dans cette méprise, et obliger tous ses enfans à se conformer à son réglement de discipline. Chacun seroit obligé de parler comme elle, *de condamner les termes* qu'elle condamneroit, *et d'en rejeter l'usage.* Mais en ce cas, loin d'être infaillible sur les expressions, elle n'en changeroit l'usage qu'en se trompant, et qu'en prenant le faux sens pour le vrai. Ainsi, supposé que l'auteur de la *Justification* veuille que l'Eglise dans un canon, ou dans un décret équivalent, puisse prendre le sens impropre pour le propre d'un texte, il faut qu'il avoue de bonne foi, qu'il a dit très-mal à propos qu'il n'y a *point de question de fait sur les canons,* et que l'Eglise *ne peut se tromper sur la signification des paroles dont elle les compose.* Tout au contraire il faut qu'il dise que l'Eglise a un empire si suprême sur les textes, qu'elle fait hérétiques ceux qui ne le sont pas, qu'elle leur donne le mauvais sens qu'ils n'ont jamais eu, qu'elle le fait par pure autorité, et même en se trompant, en sorte que son erreur de fait opère le changement de signification dans les termes. Voilà tous les canons et autres décrets équivalens qui pourront n'être que des changemens de phrase par erreur de fait.

4° Si ce changement du sens propre à l'impropre se fait par erreur de fait sans en avertir les fidèles, il trompe inévitablement tout le monde sur la règle de la foi. Si au contraire l'Eglise en avertit, il n'y a donc aucune erreur de fait, et on suppose l'Eglise infaillible dans ce changement même; car le juge est bien éloigné de faillir, lorsqu'il ne change les expressions, qu'en avertissant qu'il juge à propos de les changer afin que personne ne puisse s'y méprendre.

5° Cet écrivain ne va point jusqu'à la difficulté, et il ne sent pas qu'elle l'accable. D'un côté, il convient que l'Eglise a *une vraie infaillibilité* sur les points de discipline, *qui regardent la police extérieure et le bon ordre.* D'un autre côté, nous avons prouvé que l'Eglise a réglé, tout au moins comme un point de discipline pour la police et pour le bon ordre, que chacun fera le serment du Formulaire. Or est-il que, suivant cet écrivain, ordonner qu'on jurera, et ordonner qu'on croira l'héréticité du texte de Jansénius c'est précisément la même chose. Il est donc faux que le jugement de l'Eglise sur ce prétendu point de discipline n'exige pas la persuasion intérieure touchant le fait. De l'aveu de cet écrivain c'est précisément la persuasion intérieure du fait qu'on jure. D'ailleurs c'est l'Eglise qui fait jurer. Cet écrivain dira-t-il qu'elle fait jurer la persuasion intérieure, sans exiger cette persuasion? Seroit-ce une pure *discipline*, une *police* exacte, et un *bon ordre?* Voudroit-il dire que l'Eglise veut qu'on fasse un parjure évident? Seroit-elle en ce cas pure, sainte, et infaillible dans son jugement? Ne faut-il pas avouer qu'elle exige la persuasion intérieure, puisqu'elle exige qu'on la promette avec serment? Il est donc plus clair que le jour, que si l'Eglise exige le serment, comme nous l'avons déjà démontré, elle exige aussi cette persuasion intime et invariable. Que cet écrivain dise donc, tant qu'il lui plaira, que le jugement de l'Eglise en ce point n'est que de discipline, et par conséquent qu'il ne demande qu'une obéissance extérieure sans persuasion intime, nous lui répondons qu'indépendamment du mot de discipline, ce jugement exige le serment sur la persuasion intime, et par conséquent la persuasion même. C'est à lui à voir s'il veut encore donner le nom de simple réglement de discipline extérieure, à un jugement où l'Eglise exige avec une autorité infaillible par le serment la persuasion la plus intime et la plus invariable.

VII. Réponse à ce que l'auteur de la *Justification* dit touchant les textes, dont l'Eglise ne juge que par rapport à la notoriété de l'intention des écrivains qui les ont composés.

Cet auteur se flatte d'échapper à tant de preuves convaincantes, en nous opposant nos propres paroles. « M. de Cambrai, dit-il [1], » ruine lui-même sans ressource l'unique fon- » dement de son système, en avouant que l'E- » glise, trompée par de faux bruits, peut mal » condamner des textes, qu'elle n'auroit pas » examinés en eux-mêmes.... Il est donc évi- » dent que ce prélat ne peut attribuer avec » quelque vraisemblance l'infaillibilité, au ju- » gement prétendu de l'Eglise contre le livre » de Jansénius, qu'il ne suppose deux choses : » la première, que le Pape, ou si l'on veut » l'Eglise n'a point été surprise par de faux » bruits touchant le livre de Jansénius; la se- » conde, qu'on a fait un examen rigoureux de » ce livre pris absolument et en lui-même,

[1] Pag. 505, 507.

» indépendamment de la pensée de l'auteur. » Or l'un et l'autre est également insoutenable, etc. »

Il ajoute ailleurs [1] ces paroles : « L'aveu de » ce prélat, qui reconnoît que l'Eglise peut se » tromper, quand elle juge en même temps du » sens du livre et de celui de l'auteur, décide » tout en notre faveur, et nous ne voyons pas » ce qu'il peut répondre de solide à ce raisonnement. L'Eglise peut se tromper, quand » elle juge du tout composé du sens de l'auteur » et de celui du texte. Ce sont ses propres paroles mot pour mot. Or est-il que le Pape, et » s'il veut l'Eglise, a jugé, dans la condamnation » du livre de Jansénius, du tout composé du » sens de l'auteur et de celui du texte, comme » les paroles du Formulaire, in sensu ab eodem auctore intento, le signifient très-clairement. Donc l'Eglise, selon les principes de » M. de Cambrai, a pu se tromper dans le jugement qu'il lui attribue, contre le livre de » Jansénius. »

On va voir, par l'exemple de cet argument tant vanté, combien cet écrivain se donne librement des triomphes imaginaires.

1° Nous lui répondons ce que saint Augustin répondoit à Julien, qui vouloit de même convaincre ce Père par son propre texte [2] : « Je le » reconnois, voilà mes paroles : mais qu'il » daigne aussi reconnoître avec exactitude tout » ce qui est dit auparavant. » Il s'agissoit, non de notre propre pensée, mais de celle du cardinal Bellarmin sur les textes d'Honorius. Nous avions dit [3], « qu'il ne s'agissoit nullement, selon ce cardinal, d'un jugement » dogmatique et absolu du texte d'Honorius, » considéré en soi. » Nous avions dit [4] que, « selon Bellarmin, le sixième concile ne jugea » point que le texte des lettres d'Honorius, examiné en toute rigueur dogmatique, dût être » qualifié hérétique. » Nous avions ajouté [5], que « le texte d'Honorius ne fut condamné que » comme insuffisant en soi, et comme nuisible » dans les circonstances du temps, par rapport » à la prévention trop favorable de l'auteur » pour les Monothélites, qui le trompoient. » Nous avions dit [6], « qu'il s'agit seulement de » savoir, si l'information faite contre Honorius » sur son inclination à favoriser le parti monothélite qui l'a trompé, mérite qu'on explique en mauvaise part son texte insuffisant » et ambigu, et si l'on doit condamner ce texte » par rapport à l'intention de l'auteur. » Nous avions ajouté pour Baronius [1] : « Il veut que ce » texte (d'Honorius), qui étoit en soi insuffisant et ambigu, ait été déterminé par le » sixième concile, à un sens condamnable à » cause de la fausse information. » Nous avions dit [2] que « les faux témoins ouis dans l'information déterminent le sens personnel de l'auteur, et que le sens personnel de l'auteur qui » est présumé conforme au sens propre et naturel du texte à l'égard des textes clairs, décide ici tout au contraire du sens qu'on doit » présumer être celui du texte, parce que le » texte est en soi incertain et ambigu. » Nous avions dit [3], que la « connoissance que l'Eglise » avoit des Ariens, lui faisoit rejeter certaines » formules insuffisantes qu'ils lui présentoient, » et dont elle se seroit peut-être d'abord contentée pour des Catholiques exempts de soupçon : » Nous disions, pour expliquer les expressions de Baronius [4], « qu'il met ensemble » les personnes et leurs écrits, pour ne faire » qu'un seul tout de ces deux membres joints » ensemble dans sa phrase, et pour assurer que » l'Eglise peut se tromper, quand elle juge de » ce tout composé du sens de l'auteur et de » celui du texte. » Nous avions conclu [5], que « cette cause (d'Honorius) composée du sens » de l'auteur et de celui du texte, en sorte que » le texte ambigu en soi demeure flétri à cause » de l'auteur reconnu mal intentionné, n'est » point une question de droit, et que c'est une » question jugée par le seul point de fait. » Nos paroles examinées de bonne foi font d'abord évanouir l'objection. Dans le cas que nous avions proposé, l'Eglise ne se trompe en aucune façon sur le texte dont elle juge ; elle ne le juge qu'*insuffisant et ambigu*. Il est effectivement tel. Si elle jugeoit *en toute rigueur dogmatique*, en le considérant *en soi*, elle ne jugeroit pas *qu'il dût être qualifié hérétique*. L'Eglise n'est trompée que par *la fausse information* sur *le sens personnel de l'auteur. Il ne s'agit nullement d'un jugement dogmatique et absolu d'un texte.* Encore une fois, dans la supposition dont il s'agit ici, l'Eglise voit très-distinctement que ce texte n'a rien qui soit décisivement hérétique dans tout ce qu'il contient de positif, mais elle juge qu'il ne contient pas tout ce qu'il faudroit, pour décider nettement en faveur de la saine doctrine contre les évasions des novateurs. Ainsi elle juge parfaitement du texte considéré en soi. Ainsi son *juge-*

[1] Pag. 525. — [2] *De Nat. et Grat.* c. LXVII, n. 80; tom. X, pag. 161, 162. — [3] *IIIe Instr. past.* ch. XXXVI, n. 3; ci-dessus, tom. IV. — [4] Ibid. — [5] Ibid. n. 5. — [6] Ibid. n. 6.

[1] *IIIe Instr. past.* c. XXXVII, n. 3. — [2] Ibid. — [3] Ibid. — [4] Ibid. n. 4. — [5] Ibid.

ment dogmatique et absolu n'a rien qui ne convienne parfaitement à un juge infaillible. Elle n'est trompée par l'information, que sur le fait purement personnel de l'auteur, par rapport auquel elle décrédite son ouvrage. Elle fait tout ensemble ces deux jugemens; l'un *dogmatique et absolu*, pour déclarer que le texte *considéré en soi* n'a rien qui soit clairement hérétique dans tout ce qu'il contient, quoiqu'il ne contienne pas tout ce qu'il faudroit contre les tours captieux inventés par les novateurs; l'autre purement personnel, sur l'information, en vue duquel le texte insuffisant d'un auteur présumé hérétique demeure décrédité.

2° Que devient donc cet argument victorieux du nouvel écrivain? Oseroit-il dire que le texte de Jansénius a paru à l'Eglise exempt d'hérésie dans tout ce qu'il contient de clair et de positif? qu'elle n'a jamais *cru qu'il dût être qualifié hérétique?* qu'elle a cru seulement qu'il étoit *insuffisant et ambigu* par rapport aux tours captieux du parti, et qu'une *fausse information* sur l'intention personnelle de Jansénius a déterminé l'Eglise à décréditer ce texte en vue de son auteur reconnu hérétique, quoiqu'elle n'ait jamais voulu le condamner *en soi* par un *jugement dogmatique et absolu?* Cet auteur ne voit-il pas d'un côté que la personne de Jansénius n'a jamais été condamnée, qu'il n'y a jamais eu aucune information ni contre sa personne pendant sa vie, ni contre sa mémoire après sa mort, qu'il a fini sa vie dans la paix et dans la communion de l'Eglise, qu'il a soumis expressément son livre au saint Siége, et qu'il avoit voulu qu'il ne fût jamais imprimé sans sa permission? D'un autre côté, ne voit-il pas que l'Eglise condamne le texte long du livre comme le court des cinq propositions, dans le sens naturel *qui se présente d'abord* au lecteur? *De ipsomet obvio sensu quem in libro Jansenii habent,* dit la dernière constitution. Voilà manifestement le sens propre du texte *considéré en soi.* Voilà *le jugement dogmatique et absolu,* qui est indépendant de la pensée de l'auteur. Cet écrivain a-t-il oublié que la dernière constitution veut que chacun *juge intérieurement* et affirme par un serment solennel, *que la doctrine hérétique est contenue dans le livre de Jansénius?* Avec quelle pudeur pourroit-on dire que l'Eglise fait affirmer avec serment qu'*une doctrine hérétique est contenue dans un livre,* supposé qu'elle ne croie pas *qu'il doive être qualifié hérétique,* supposé qu'elle le croie exempt d'hérésie dans tout ce qu'il contient de clair et de positif, supposé qu'elle le croie seulement *insuffisant et ambigu* par rapport aux évasions des novateurs, enfin supposé qu'elle ne croie pas le pouvoir condamner *par un jugement dogmatique et absolu*, comme étant hérétique *en soi?* L'Eglise pourroit-elle sans tyrannie extorquer des sermens pour faire dire que ce texte *contient la doctrine hérétique,* s'il étoit vrai qu'elle crût qu'*il ne doit pas être qualifié hérétique?* Ces sermens ne seroient-ils pas des parjures manifestes? Qu'y auroit-il de plus odieux et de plus impie, que de faire affirmer par serment l'héréticité d'un texte pur en soi, sans l'avoir jamais voulu examiner, et ne l'ayant flétri qu'à cause de l'intention de son auteur, sans avoir jamais fait aucune information pour s'assurer de cette intention prétendue? Voilà ce que l'auteur de la *Justification* n'a point d'horreur de supposer contre le saint Siége et contre l'Eglise même, pour pouvoir nous faire une objection un peu éblouissante.

3° Cet écrivain a beau s'écrier [1] que *les paroles du Formulaire* IN SENSU AB EODEM AUCTORE INTENTO *signifient clairement* un jugement qui n'est pas dogmatique sur le texte considéré en soi indépendamment de la pensée de l'auteur. Cette fable se détruit elle-même. 1° Tous les actes du saint Siége et du clergé de France depuis plus de cinquante ans ont levé une équivoque si frivole. Ils ont fait entendre qu'il ne s'agit que du sens naturel que l'auteur a exprimé par son texte. C'est ainsi qu'on parle tous les jours du sens de Cicéron et de Virgile, quand on veut désigner le sens que ces auteurs expriment naturellement par leurs textes. 2° Il y a déjà plus de cinquante ans que le parti soutient, par ses principaux écrivains, que *les yeux* des hommes sont *juges* de ce fait [2]. On dit bien que *les yeux* du lecteur sont *juges* d'un texte qu'il lit. Mais jamais personne ne s'est avisé de dire, que *les yeux* du lecteur sont *juges* de la pensée intérieure ou intention personnelle d'un auteur. Le parti est donc d'accord avec l'Eglise, depuis plus de cinquante ans, pour abandonner une équivoque si absurde, et rien n'est plus odieux que de la relever encore, pour éluder les preuves les plus accablantes. Qu'y a-t-il de plus étonnant que de voir le défenseur du parti réduit à dire que l'Eglise a fait cinq constitutions, et qu'elle extorque des sermens, pour faire avouer à tout

[1] Pag. 525. — [2] *Lettre XVIII à un Prov.*

le monde que la pensée de Jansénius, qui étoit le secret impénétrable de son cœur, étoit hérétique? Que si le parti pouvoit encore de bonne foi avoir quelque reste de doute là-dessus, il devroit demander avec une humble docilité à l'Eglise si elle a prétendu faire *un jugement dogmatique et absolu* contre le texte de Jansénius, pour le *qualifier hérétique*, en le *considérant en soi*, ou bien si elle a voulu seulement le décréditer et le flétrir comme *insuffisant et ambigu* par rapport à l'intention personnelle de l'auteur qu'elle a crue mauvaise sur une information. Alors l'Eglise répondroit au parti : Ce n'est point le texte par rapport à l'intention de l'auteur que nous flétrissons ; car nous n'avons jamais fait aucune information sur la personne de Jansénius, et nous n'avons garde de faire jurer sur l'intention ou pensée intérieure d'un homme mort. Mais c'est ce texte considéré en soi, par rapport au sens propre et naturel des paroles, que nous condamnons par *un jugement dogmatique et absolu. Ipsomet obvio sensu quem in libro Jansenii habent.* La réponse est décisive dans la constitution même. *Jam responsum est : intellige, et tace* [1]. Le parti sera-t-il prêt à croire et à jurer pour l'héréticité du texte *considéré en soi*, dès qu'on lui aura déclaré qu'il ne s'agit point de la pensée intérieure ou intention personnelle de l'auteur? Nous osons lui répondre que l'Eglise, sans s'arrêter jamais à la pensée intérieure de l'auteur, se contentera qu'il croie l'héréticité du texte *considéré en soi.*

4° Que le nouvel écrivain insiste tant qu'il lui plaira sur ces paroles, que *l'Eglise peut se tromper quand elle juge du tout composé du sens de l'auteur et de celui du texte.* Rien ne seroit plus odieux que de tronquer nos paroles. Il faut les prendre dans toute leur suite. Ce jugement, qui tombe sur *le tout composé du sens de l'auteur et de celui du texte*, n'est pas le *jugement dogmatique et absolu* du texte *considéré en soi.* Ce n'est qu'un jugement de la personne, qui par contre-coup rejaillit sur son texte, l'Eglise croyant devoir décréditer son texte *insuffisant* contre les novateurs, parce qu'elle croit avoir reconnu que cet auteur est novateur lui-même, ou du moins fauteur de la nouveauté. Alors c'est une flétrissure donnée par contre-coup, et non une qualification directe et absolue du texte. En vérité, quelle sérieuse comparaison peut-on faire entre un texte que l'Eglise ne juge qu'ambigu, quand il est *considéré en soi*, qu'elle ne croit point *devoir être qualifié hérétique*, qu'elle rejette et décrédite seulement comme *insuffisant* contre les évasions des novateurs, et comme odieux à cause de son auteur reconnu pour malintentionné, et un texte *qualifié hérétique* par tant de constitutions unanimement reçues de tous les Catholiques? Ajoutez que l'Eglise veut que l'on condamne le sens propre et naturel qui est exprimé dans le livre; *ipsomet obvio sensu quem in libro Jansenii habent*; qu'il s'agit, selon le parti même, du sens dont les *yeux* du lecteur sont *juges*, quand il lit le texte sans connoître l'auteur. Ajoutez que l'Eglise veut qu'on *juge intérieurement que la doctrine hérétique est contenue dans ce livre*, sans faire jamais aucune information sur la pensée de l'auteur qui l'a composé. Ajoutez enfin que l'Eglise veut qu'on jure, non sur la pensée intérieure de l'auteur, qui ne pourroit être la matière que d'un serment vain, téméraire et indigne du saint nom de Dieu, mais sur *le sens qui se présente* au lecteur dans le livre; *ipsomet obvio sensu*, etc. Quand on a la patience d'approfondir cette objection, elle montre avec quelle hardiesse cet écrivain veut paroître triompher, lors même qu'il ne lui reste que la ressource la plus absurde et la plus odieuse. On peut juger par cet exemple des autres endroits, où cet auteur impose par une vaine subtilité et par une hauteur démesurée.

Conclusion de cette troisième partie.

Nous avons vu que M. Arnauld, le sieur Valloni, et les autres principaux écrivains du parti, reconnoissent que l'Eglise est infaillible sur tous les faits de texte des auteurs témoins de la tradition, *dont on conclut nécessairement la vérité d'une doctrine.*

Nous avons vu que, selon l'auteur de la *Justification*, l'Eglise est infaillible pour juger des textes courts tels que les cinq propositions, et *qu'on peut dire à peu près les mêmes choses du texte long que du texte court, et des décrets généraux de l'Eglise* que des canons.

Nous avons vu que le dénonciateur de la censure de M. d'Arras a démontré invinciblement, que si l'Eglise est infaillible sur les textes de ses symboles et de ses canons, il faut qu'elle le soit précisément de même sur le texte de Jansénius.

Nous avons vu que cette doctrine est tellement supposée comme fondamentale parmi les Catholiques, que M. l'évêque de Saint-Pons

[1] S. Aug. *Op. imp. cont. Jul.* lib. II. n. 106, tom. X, p. 997.

n'a pu s'empêcher de l'établir, en voulant même la combattre : tant la vérité lui échappe de l'abondance du cœur, malgré sa prévention.

Nous avons vu que le théologien de Liége a reconnu *qu'il faut... que l'Eglise soit censée infaillible pour découvrir le sens des Pères;... comme, par exemple, pour le sens de saint Cyrille sur l'unité de personne en Jésus-Christ,* et que *tout au moins.......* elle a besoin d'un secours *spécial de peur qu'elle ne trompe les fidèles* sur ces faits *qui sont très-postérieurs à l'ascension de Jésus-Christ.* Il est évident qu'un *secours spécial* donné selon les promesses à l'Eglise, *de peur qu'elle ne trompe les fidèles* sur ces faits, est une vraie infaillibilité, qu'elle reçoit dans la décision de ces faits non révélés.

Nous avons vu que l'auteur de la *Justification* assure que *l'Esprit saint, qui réside au milieu de l'Eglise, la dirige infailliblement par rapport aux choses de discipline, qu'elle règle sans révélation.* D'ailleurs il avoue que *l'usage et le choix des expressions est un point de discipline.* Donc, selon cet écrivain, *l'Esprit saint dirige infailliblement l'Eglise pour l'usage et le choix des expressions* dans les textes dogmatiques. En faut-il davantage pour démontrer que cet auteur ne peut plus, sans se contredire avec évidence, nier que *l'Esprit saint dirige infailliblement* l'Eglise pour *l'usage et le choix des expressions* qui doivent être approuvées dans le texte de saint Augustin, et de celles qui doivent être condamnées dans le texte de Jansénius ?

Nous avons vu que, suivant cet auteur, cette infaillibilité s'étend jusque sur tous les *décrets généraux de l'Eglise,* où il n'arrive *jamais rien qui puisse intéresser la foi et les mœurs. Rien n'intéresseroit* plus *la foi et les mœurs* qu'un formulaire pélagien ; (allons plus loin) qu'un formulaire où l'Eglise feroit jurer ses enfans en vain sur *un fait de nulle importance,* sur une question de critique inutile au droit, contre leur actuelle conviction, ou du moins contre leur doute invincible. *Qu'on s'imagine tout ce qu'on voudra,* s'écrie cet écrivain, *pour donner un appui au Formulaire, on ne le trouvera jamais que dans l'infaillibilité de l'Eglise.* Il faut néanmoins le trouver, cet appui, faute duquel le Formulaire seroit un acte impie et tyrannique, en sorte que l'Eglise qui en exige la signature ne seroit point *infailliblement dirigée* par *l'Esprit saint* dans ce *décret général,* où *la foi et les mœurs* seroient *intéressées.* Qu'y a-t-il de plus contraire à la foi, que de vouloir faire jurer par exemple à M. Arnauld et au père Quesnel, qu'un livre qui leur paroît évidemment aussi pur que le texte de saint Augustin, est hérétique? Qu'y a-t-il de plus contraire aux bonnes *mœurs*, que de jurer qu'on croit avec certitude, ce qu'on est dans l'impuissance manifeste de croire, parce qu'on a une actuelle conviction, ou du moins un doute invincible du contraire ? Qu'y a-t-il de plus opposé aux bonnes mœurs et à la pure discipline, que de jurer en vain sur *un fait de nulle importance,* en faveur d'une opinion qui, n'étant que probablement vraie, est par conséquent probablement fausse? Il faut néanmoins, selon l'aveu de notre adversaire, que le *Saint-Esprit dirige infailliblement l'Eglise pour l'usage et le choix des expressions,* puisque *l'usage et le choix des expressions est un point de discipline.* Il faut que le *Saint-Esprit la dirige infailliblement par rapport aux choses de discipline qu'elle règle sans révélation.* Sans doute l'Eglise, en jugeant du texte de Jansénius, pour savoir s'il est orthodoxe ou hérétique, a prononcé *sur l'usage et sur le choix des expressions.* Elle a décidé que les expressions de ce texte sont hérétiques et contagieuses. Elle a autorisé les expressions qui lui sont contradictoires. Voilà *le choix des expressions.* C'est précisément là-dessus que le *Saint-Esprit la dirige infailliblement* selon l'aveu de notre adversaire.

Suivant cet aveu, il faut que *le Saint-Esprit ait dirigé infailliblement l'Eglise,* non-seulement pour déclarer l'héréticité de ce texte, mais encore pour dresser le Formulaire, et pour en exiger le serment. C'est tout au moins un point très-important *de discipline,* que de dresser un Formulaire, pour faire condamner comme hérétique et contagieux, un texte soutenu par un grand parti. Il faut donc que *le Saint-Esprit ait dirigé infailliblement l'Eglise* pour dresser ce Formulaire. Il faut que l'Eglise n'exige point le serment sur *un fait de nulle importance* pour la foi ; car ce seroit prendre en vain le saint et terrible nom de Dieu. Il faut que l'Eglise n'exige point ce serment pour une opinion, qui, n'étant que probablement vraie, seroit par conséquent probablement fausse ; car ce seroit encore jurer en vain, et au hasard, en faveur d'une opinion peut-être fausse. Enfin il faut que l'Eglise, qui exige une croyance intime, certaine et irrévocable, trouve dans sa seule autorité incapable de tromper, un motif certain, c'est-à-dire infaillible, pour nous obliger à croire avec certitude. Autrement elle exigeroit que chacun de

nous se crût assuré de ne pouvoir être trompé par elle, quoique chacun de nous sût qu'elle est capable de nous tromper en ce point. C'est ce que *l'Esprit saint*, qui *dirige infailliblement l'Eglise par rapport aux points de discipline*, ne peut jamais permettre. Donc il faut croire que l'Eglise voit dans ce prétendu fait une liaison très-importante avec le droit, qu'elle fait jurer pour un besoin très-pressant, qu'elle est en droit d'exiger une croyance très-certaine et très-irrévocable, et par conséquent sur laquelle chacun de nous soit hors de tout péril d'être trompé. Voilà la direction infaillible du Saint-Esprit.

QUATRIÈME PARTIE.

Où il est démontré, par un petit nombre de faits clairs, que la tradition est décisive en notre faveur.

Après avoir prouvé que l'auteur de la *Justification* avoue une infaillibilité promise sur les textes *des symboles et des canons*, sur ceux des *décrets généraux*, et même sur tous les points *de discipline*, nous n'avons plus aucun besoin d'examiner la tradition, puisque cet écrivain suppose lui-même qu'elle nous donne tout ce que nous avons demandé. Qu'est-ce que nous demandons? que l'Eglise soit infaillible dans ses *décrets généraux* sur des textes longs, comme dans ses canons sur des textes courts, qu'elle soit infaillible sur *l'usage des expressions*, puisque ces sortes de questions sont au moins des points de discipline; que l'infaillibilité promise sur *la discipline*, sur *la police extérieure*, et sur *le bon ordre*, empêche l'Eglise de faire jurer en vain sur *un fait de nulle importance*, et d'exiger une croyance certaine sur une autorité capable de tromper et par conséquent incertaine. Dès que l'infaillibilité promise est établie sur ces points, par l'aveu formel de notre adversaire, nous n'avons plus à lui répondre sur aucune preuve tirée de la tradition. Nous n'avons qu'à fermer tous les livres, et qu'à nous contenter de ce qui nous est accordé. Si cette prétendue tradition ne contredit point ce que notre adversaire avoue, elle ne nous fait aucun mal, et nous n'avons qu'à demeurer en paix. Si au contraire elle ébranle l'infaillibilité promise sur les textes *des symboles et des canons*, sur ceux *des décrets généraux*, et de *la discipline* même, elle n'attaque pas moins notre adversaire que nous, et il n'est pas moins intéressé que nous à l'expliquer, pour la réduire à de justes bornes. Ainsi dans les règles de la plus rigoureuse controverse nous n'avons aucun besoin de répondre à cette prétendue tradition. Elle tombe d'elle-même sans réponse, puisqu'elle porte à faux contre nous, si elle ne dément pas son propre auteur, et que si elle le dément, c'est à lui à répondre pour nous comme pour lui-même. Mais nous voulons aller au-delà de toutes les règles, pour ne laisser aucune ressource même apparente au parti; et c'est dans cet esprit que nous allons montrer par une tradition décisive, combien celle qu'on nous oppose est chimérique.

Il est vrai que si nous voulions suivre cet écrivain dans tout le détail des passages, il nous échapperoit dans cette discussion, qui lasseroit presque tous les lecteurs. Mais le remède à cet inconvénient est de nous borner à un petit nombre de faits principaux de la tradition, dont l'éclaircissement emporte nécessairement la tradition tout entière, en sorte qu'après cet éclaircissement il ne restera plus au parti de quoi disputer.

I. Du Concile de Rimini.

Le Concile de Rimini a été sans doute beaucoup plus nombreux que la plupart des conciles reconnus pour œcuméniques, puisqu'il étoit composé de quatre ou cinq cents évêques. Cette assemblée, qui avoit d'abord soutenu la saine doctrine, fit enfin deux choses pernicieuses. La première fut de supprimer le terme de *consubstantiel*; la seconde fut de dire que *le Fils n'a point été créé comme les autres créatures*. C'étoit rejeter un excellent texte, et lui en substituer un contagieux, pour régler la foi. Tous ces évêques se trompèrent sur ces deux textes, en supprimant celui qui étoit nécessaire, et en admettant celui qui étoit contagieux. Nous avons vu qu'ils ne se trompèrent que sur ce que le parti nomme la question de fait. Ces évêques *surpris.... juroient sur le corps du Seigneur... qu'ils n'avoient soupçonné rien de mauvais* dans ce qu'ils avoient fait. Voilà le témoignage qu'ils se rendoient à eux-mêmes avec candeur. Saint Ambroise, saint Jérôme, et saint Augustin reconnoissent unanimement qu'en effet ces évêques n'étoient tombés que dans une surprise sur la signification des paroles, sans avoir embrassé le sens hérétique. Encore une fois, voilà ce que le parti nomme une pure erreur de fait, sans aucune erreur sur le droit. Ce seroit manquer de pudeur, que d'oser contredire ces trois Pères, qui se joignent aux évêques mêmes de Rimini pour rendre témoignage de la pureté de leur doctrine.

Ces fondemens étant posés, le parti, quelque

détour subtil qu'il prenne, ne sauroit jamais obscurcir les conséquences de ce fait si célèbre dans la tradition.

1° L'infaillibilité naturelle, fondée sur l'évidence des textes, ne peut plus être proposée sérieusement. Voilà quatre ou cinq cents évêques qui se trompent sur deux textes. Ils rejettent l'un comme inutile, quoique le concile de Nicée l'eût jugé nécessaire. Ils autorisent l'autre, quoiqu'il soit évidemment hérétique, ou tout au moins évidemment captieux. Ecoutez saint Ambroise : « Ils furent trompés d'abord, » dit-il [1], par le son des paroles; semblables à » des oiseaux ils n'aperçurent pas le filet tendu, » ne songeant qu'à se nourrir de la foi; ainsi » ne cherchant que la foi, ils prirent l'hameçon » d'une fraude impie. » Ecoutez saint Jérôme : « Personne, dit-il [2], ne soupçonnoit le poison, » qui s'y trouvoit mêlé.... Les évêques surpris » à Rimini étant regardés comme des héréti- » ques, quoiqu'ils ne le fussent point en leurs » consciences, juroient sur le corps du Sei- » gneur et sur tout ce qu'il y a de plus saint » dans l'Eglise, qu'ils n'avoient soupçonné rien » de mauvais dans leur foi, » c'est-à-dire dans le texte de la formule qu'ils avoient reçue comme une profession de foi. Ecoutez saint Augustin : « Le terme (de consubstantiel) dit-il [3], ayant » été bien moins entendu qu'il ne falloit,..... » et un grand nombre d'évêques ayant été » trompé par un petit, etc. » Oseroit-on dire encore, comme quelques personnes l'ont prétendu, qu'il y a *un affreux pyrrhonisme* à dire que l'Eglise pourroit naturellement tomber dans l'erreur de fait sur la signification propre des textes des formules qu'elle choisit pour régler notre foi? Ces quatre ou cinq cents évêques n'avoient-ils pas des yeux? étoient-ils en délire? méritoient-ils d'être renfermés? Saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin étoient-ils tombés dans *un affreux pyrrhonisme?* Que devient donc l'infaillibilité naturelle, si Dieu ne joint pas, comme l'auteur de la *Justification* l'avoue, *le secours spécial promis,..... à la sagesse naturelle* du corps des pasteurs?

2° On ne peut plus alléguer l'autorité que l'Eglise a de changer son langage, sans en avertir. Suivant cette fausse supposition, quatre ou cinq cents évêques auroient pu sans doute changer à Rimini la phrase que trois cent dix-huit évêques avoient mise dans le symbole à Nicée. Vous voyez néanmoins que ce changement de langage, sans changer de doctrine, paroît contagieux à toute l'Eglise; on déteste ce changement subreptice, et les quatre ou cinq cents évêques sont eux-mêmes réduits à le détester humblement. Si l'Eglise eût pu changer son langage sans en avertir, ils n'auroient pas manqué de dire : Nous n'avons fait que changer une phrase. Qui est-ce qui eût été en droit de contredire ce changement? Quand il ne s'agit que d'une phrase que l'Eglise est libre de changer, quatre ou cinq cents évêques du concile de Rimini ne doivent-ils pas prévaloir sur les trois cent dix-huit de Nicée?

3° Saint Jérôme s'écrie que « le monde en- » tier gémit alors, et fut étonné de se voir arien. » Alors le vaisseau apostolique étoit en péril. Il » étoit battu des vents et des flots. Il ne restoit » plus aucune espérance. Le Seigneur se ré- » veille, et il commande à la tempête. » Vous voyez que *le Seigneur se réveille*, en se ressouvenant des promesses. Mais d'où vient qu'*il ne restoit plus aucune espérance?* C'est que l'*infidélité étoit écrite sous le nom de la foi.* Saint Ambroise dit de la formule de Rimini : «Elle » est pleine de venin, elle donne la mort. » Quand le pape Libérius reçut les députés de soixante-sept évêques d'Orient, il leur fit *anathématiser les blasphèmes du concile de Rimini* [1]. Telle étoit l'horreur qu'on avoit de ce concile. L'Eglise ne se justifioit qu'en le désavouant, qu'en le condamnant, qu'en faisant condamner ses *blasphèmes*, et qu'en voulant que tous les fidèles, selon les promesses, la crussent incapable de blasphémer ainsi, c'est-à-dire de se laisser jamais tromper ainsi sur des textes dogmatiques. Mais s'il étoit vrai que la catholicité ou héréticité d'un texte postérieur à toute révélation ne fût qu'un simple *fait de nulle importance*, comme le parti le soutient, il n'auroit fallu que deux mots pour justifier sans réplique le concile de Rimini, et pour confondre tous ceux qui osoient le blâmer. D'un côté, les évêques n'avoient manqué en rien pour le point de droit. Ils *le juroient sur le corps du Seigneur.* Saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin ne permettent pas d'en douter. D'un autre côté, ils n'avoient été surpris que sur *un fait de nulle importance*, selon l'expression du parti. Ils n'avoient fait par cette méprise *de nulle importance* qu'un changement de phrase, qu'ils étoient en plein droit de faire. Faut-il tant crier pour un changement si léger et si in-

[1] *De Fide*, lib. III, cap. XVI, n. 130, tom. II, pag. 519.— [2] *Dial. contr. Lucifer.* tom. IV, part. 2, pag. 301.— [3] *Contra Maximin.* lib. II, cap. XIV, n. 3, tom. VIII, pag. 704.

[1] *De Fide*, lib. III, n. 132, pag. 520.

différent? Qu'y auroit-il de plus outré et de plus ridicule, que de dire que *le monde entier gémit, et est étonné de se voir arien*, parce que l'Eglise auroit changé la phrase, sans changer en rien sa doctrine contre l'arianisme? Qu'y auroit-il de plus absurde que cette déclamation : *Le vaisseau apostolique étoit en péril; il étoit battu des vents et des flots. Il ne restoit plus aucune espérance.* Pourquoi tant de bruit et de lamentation, auroit-on pu répondre en ce temps-là, suivant le principe du parti? Il ne s'agit que *d'un fait de nulle importance.* Tout le mal se réduit à une phrase changée, en sorte qu'on exprime la même doctrine par d'autres termes. Eh! qu'importe que l'Eglise se méprenne sur ce fait indifférent à la foi, puisque la foi n'y est point intéressée, et que toute inséparabilité du fait et du droit est une chimère ridicule? A quel propos saint Ambroise exagère-t-il jusqu'à dire de cette nouvelle phrase : *Elle est pleine de venin : elle donne la mort?* En quelle conscience le pape Libérius exige-t-il que les soixante-sept évêques d'Orient qui lui envoient des députés, *anathématisent les blasphèmes du concile de Rimini?* Un changement de phrase fait avec l'autorité d'un concile si nombreux n'a aucun venin, et ne peut point *donner la mort.* L'Eglise ne blasphème point, en changeant simplement de phrase. Toutes ces expressions des Pères et du Siége apostolique, que tous les siècles ont répétées avec tant de vénération, seroient des déclamations outrées et extravagantes, si le principe du parti étoit véritable. Dans la fausse supposition du parti, voici comment il faudroit raisonner : L'Eglise n'étoit pas moins en droit de changer de phrase à Rimini sur la divinité du Verbe, qu'elle a été en droit en nos jours, de changer de phrase sur la grâce de Jésus-Christ contre le livre de Jansénius. Dans l'un comme dans l'autre de ces deux cas, ce n'est qu'un *fait de nulle importance*, ce n'est qu'un changement de phrase, qui n'a aucune liaison inséparable avec le dogme. Il est inutile de dire que l'Eglise n'a point parlé à Rimini. Elle y a parlé encore plus qu'à Nicée, puisqu'elle y a parlé par l'organe d'un beaucoup plus grand nombre d'évêques. L'unique raison qui avoit empêché pendant tant de siècles que l'Eglise n'avouât ce concile, c'est qu'il s'est trompé sur un texte dogmatique. Mais qu'importe qu'il soit tombé dans cette erreur sur un *fait de nulle importance*, puisque l'Eglise entière y peut tomber sans ébranler les promesses? Qu'importe que l'Eglise ait changé de phrase, comme elle est en plein droit de le faire? Voilà précisément ce qu'il faudroit dire du concile de Rimini suivant le principe fondamental de tout le système du parti. C'est ainsi qu'il faudroit corriger les idées et les expressions des saints Pères, du Siége apostolique et de la tradition universelle. Les Pères, le Siége apostolique, la tradition de tous les siècles, rejettent invinciblement ces idées et ces expressions du parti. Donc tous les siècles ont supposé que le fait étoit d'une importance infinie pour le droit dans la décision de Rimini, et qu'ils étoient inséparables par la liaison naturelle de la parole avec le sens qu'elle exprime. Tous les siècles ont dit qu'*il ne restoit plus aucune espérance* pour le vaisseau apostolique, si *le Seigneur*, selon les promesses, ne se fût *éveillé pour commander à la tempête.* Ces expressions des Pères et du Siége apostolique répétées par tous les siècles, montrent évidemment une tradition constante sur l'autorité de l'Eglise touchant les textes. Tous les siècles ont cru unanimement que l'Eglise entière ne pouvoit jamais, à cause des promesses, tomber dans cette erreur que le parti nomme de *fait de nulle importance.* L'auteur de la *Justification* peut subtiliser sur quelque circonstance du concile de Rimini. Mais il ne dira jamais rien de clair et de précis contre cette tradition manifeste de tous les siècles.

II. Du Concile de Chalcédoine par rapport à Théodoret.

Le savant et pieux Théodoret demandant à être rétabli dans son siége se présenta aux Pères de Chalcédoine dans la huitième action. Le concile parut d'abord disposé à le rétablir, *pourvu qu'il anathématisât Nestorius.* Théodoret dit qu'il avoit présenté des requêtes à l'Empereur et aux légats de saint Léon. « Je » demande, disoit-il [1], s'il vous plaît qu'elles » soient lues en votre présence, afin que vous » connoissiez mes sentimens. Les révérendissimes évêques crièrent : Nous ne voulons » laisser rien relire; anathématisez tout-à-» l'heure Nestorius. Le révérendissime évêque » Théodoret répondit : Par la grâce de Dieu je » suis né de parens catholiques. J'ai été élevé » dans la pure foi, et je l'ai prêchée. Je condamne et rejette non-seulement Nestorius et » Eutychès, mais encore tout homme dont les » sentimens ne sont pas purs. Pendant qu'il » parloit ainsi, les révérendissimes évêques » crièrent : Dites clairement anathème à Nes-

[1] *Concil. Chalced.*, act. VIII; tom. IV. pag. 620 et seq.

» torius, et à sa doctrine, à Nestorius et à ceux » qui l'aiment. Le révérendissime évêque Théodoret répondit : En vérité, je ne le dirai » point, si ce n'est en la manière que je sais » être agréable à Dieu. Auparavant je vais vous » satisfaire ; car je ne pense point à la ville de » mon siége ; je n'ai aucun besoin de ma dignité, et ce n'est point ce qui me fait venir » ici. Mais comme on m'a calomnié, je viens » prouver que je suis catholique, et j'anathématise tout hérétique qui refuse de se convertir. J'anathématise et Nestorius, et Eutychès, et tout homme qui dit, ou qui croit » qu'il y a deux Fils. A ces paroles les révérendissimes évêques crièrent : Dites ouvertement anathème à Nestorius et à ceux qui ont » les mêmes sentimens que lui. Le révérendissime évêque Théodoret répondit : Si je » n'explique pas comment je le crois, je ne le » dirai point. Or je crois.... Pendant qu'il parloit ainsi, les révérendissimes évêques crièrent : Il est hérétique ; il est nestorien ; » mettez dehors cet hérétique. Le révérendissime évêque Théodoret dit : Anathème à » Nestorius, et à quiconque refuse de dire que » la Vierge Marie est mère de Dieu, et qui » divise en deux fils le Fils unique. Pour moi » j'ai souscrit à la définition, et à la lettre du » très-saint et très-aimé de Dieu archevêque » le seigneur Léon, et je pense ainsi ; après » quoi il prit congé d'eux. Les très-illustres » juges dirent : Maintenant tout doute est levé » à l'égard du révérendissime évêque Théodoret ; car il a anathématisé devant vous Nestorius, et il a été reçu par le très-saint et » très-aimé de Dieu Léon archevêque de l'ancienne Rome, il a reçu volontiers la définition de foi que vous avez prononcée, et de » plus il a souscrit à lettre du très-saint archevêque Léon. Il reste donc que vous prononciez une sentence pour le rétablir dans » son Eglise, suivant le jugement du très-saint » archevêque Léon. Tous les révérendissimes » évêques crièrent : Théodoret est digne de » son siége ; que cette Eglise reçoive celui qui » est catholique ; que cette Eglise reçoive son » pasteur ; que cette Eglise reçoive son docteur » catholique. Théodoret est digne de son siége. » A l'archevêque Léon un grand nombre d'années. Après Dieu Léon a jugé. Que le peuple » reçoive celui qui est catholique et digne de » son siége. Qu'on rende son Eglise au docteur » catholique Théodoret. »

Laissons à part toutes les subtilités de critique. Renfermons-nous dans le point décisif qui ne sauroit être contesté de bonne foi.

1° Quand il est dit, que les *révérendissimes évêques* parloient, il est plus clair que le jour qu'il s'agit du consentement unanime de tous les évêques, qui par une soudaine acclamation parloient de concert et de l'abondance du cœur. En effet, le concile ne consiste que dans les évêques qui décident de concert. Nous voyons très-fréquemment les Pères des conciles s'écrier tous ensemble, ou par transport de joie en faveur du dogme unanimement cru, ou par une sainte indignation contre une nouveauté manifestement scandaleuse. Plus les règles qu'un concile suit sont claires, moins il a besoin de délibérer. En vain l'auteur de la *Défense de tous les théologiens, etc.* traite ces pieuses acclamations de *cris tumultuaires*. En vain il ose dire qu'*on en vint jusqu'aux clameurs les plus emportées* [1]. On ne peut point parler ainsi sans ébranler l'autorité des décisions des conciles, qui ont été faites dans la plus parfaite unanimité. C'est fournir aux hérétiques un prétexte de traiter de *cris tumultuaires* et de *clameurs emportées*, tout ce que les conciles ont dit pour la foi contre des erreurs manifestes, sans avoir besoin de délibération. Suivant cette fausse règle on pourroit critiquer, comme nous l'avons remarqué, le concile de Nicée, où les évêques déchirèrent une formule de foi qui favorisoit Arius [2], *s'élevant avec tumulte* contre ceux qui l'avoient dressée. Ce qui doit faire taire les écrivains du parti, c'est qu'il est parlé des *révérendissimes évêques* qui crioient : *Dites clairement anathème à Nestorius,* précisément de même que de ceux qui reçurent enfin Théodoret comme *digne de son siége.* Ce sont les mêmes évêques, qui ne vouloient pas le recevoir avant qu'il eût condamné Nestorius sans restriction, et qui le reçurent dès qu'il eut prononcé cette condamnation absolue. Or est-il que *les révérendissimes évêques* qui le reçurent enfin, étoient tout le concile. Donc *les révérendissimes évêques,* qui ne vouloient le recevoir qu'à cette condition, étoient aussi tout le concile réuni pour exiger cet anathème absolu. Tout se soutient d'un bout à l'autre. Les mêmes Pères qui ne se contentent pas d'une explication, et qui exigent un anathème sans restriction, reçoivent Théodoret dès qu'il accorde ce qu'ils ont exigé. Enfin il est manifeste que si quelques évêques par des *cris tumultuaires* et par *les clameurs les plus emportées,* avoient voulu exiger injustement de Théodoret l'ana-

[1] Pag. 154. — [2] THEODORET. *Hist.* lib. I, cap. VII.

thème absolu contre Nestorius, et le traiter d'hérétique pour *un fait de nulle importance*, le concile se seroit rendu complice d'une tyrannie si odieuse, en ne faisant pas taire ces évêques injustes et emportés, et en ne recevant pas l'explication de Théodoret. C'étoit le concile, et non pas quelques évêques emportés, qui devoit accepter ou refuser les offres de l'accusé. Le concile auroit dû faire taire ces *évêques emportés*. Il auroit dû leur dire : sachez que Théodoret a raison et que vous avez tort. Il croit pour le droit tout ce qu'il est obligé de croire, et il se contente de garder sur le fait le silence respectueux, qui est suffisant à cet égard. Ce n'est qu'un pur *fait de nulle importance*, que celui de l'héréticité des textes de Nestorius. L'Eglise entière est faillible sur ce fait, Théodoret est libre d'en croire ce qu'il lui plaira, selon sa conscience. Voilà ce que le concile auroit dû faire, selon les principes du parti. Tout au contraire, le concile laisse les évêques déclarer Théodoret hérétique, s'il refuse de prononcer un anathème absolu et sans restriction sur le fait de Nestorius. Ainsi, quand même il n'y auroit eu d'abord que quelques évêques emportés, qui eussent exigé la croyance certaine et absolue du fait, (ce qui est visiblement faux) il est plus clair que le jour que le concile entier, loin de réprimer ces *cris tumultuaires*, et ces *clameurs les plus emportées*, comme il l'auroit dû faire, les autorisa jusqu'à la fin. Non-seulement il les laissa faire, sans les modérer, mais encore il les autorisa, puisque, se conformant à ces prétendues clameurs, il ne reçut Théodoret qu'après que celui-ci eut satisfait pleinement à tout ce que ces évêques exigeoient de lui sur le fait de Nestorius. Rien n'est donc plus absurde et plus scandaleux que d'oser encore nier que cette fermeté invincible doit être imputée à tout le concile.

2° On ne peut pas douter que Théodoret ne crût sur tous les points dogmatiques tout ce que le concile pouvoit désirer, et que le concile ne le sût avec certitude. Il avoit déjà *souscrit à la lettre* de saint Léon. Il avoit *reçu volontiers la définition* que le concile avoit faite. Les *Orientaux*, tel que Jean d'Antioche, qui avoient refusé d'anathématiser Nestorius, *étoient dans le fond orthodoxes* [1]. Ils ne se trompoient que sur *des expressions contraires à la foi*, comme l'auteur de la *Défense* l'avoue. Ils ne contestoient nullement sur le point de droit, c'est-à-dire sur aucun dogme. Ils ne pouvoient donc contester que sur *des expressions contraires à la foi*, qu'ils croyoient ne lui être pas contraires. C'est-à-dire que, selon les idées du parti, tous ces évêques orientaux ne contestoient que sur *un fait de nulle importance*, par rapport à des questions de grammaire sur quelque texte où ils vouloient excuser Nestorius. Théodoret, ce saint et savant évêque, étoit au nombre de ces *Orientaux*, qui *étoient dans le fond orthodoxes*, et qui ne contestoient que sur ce *fait de nulle importance*, pour quelques *expressions*. Il ne demandoit qu'à s'expliquer. Ce parti étoit sans doute précisément, pour Nestorius, au même cas où le parti prétend se trouver en nos jours pour Jansénius; et ce parti méritoit sans doute des égards infiniment plus grands que le parti divisé de Jansénius, où il ne paroît aucun évêque déclaré pour refuser la signature, et où ceux qui osent la refuser sont réduits au nombre de sept ou huit écrivains sans nom cachés ou réfugiés en Hollande. Le concile persiste néanmoins avec une fermeté inflexible à vouloir, *que quiconque n'anathématise pas Nestorius, soit anathème* [1]. Le concile anathématise quiconque refusera de croire l'héréticité de Nestorius. S'il ne s'agit que *d'un fait de nulle importance* par rapport au droit, ce seroit la plus scandaleuse tyrannie que de déclarer hérétique quiconque ne croira pas ce fait. Le concile ne dit point : Vous êtes opiniâtre si vous ne croyez pas ce fait, car il est évident. Examinez-le, et jugez-en selon votre raison. Croyez vos propres yeux. Rendez-vous à une évidence qui doit convaincre tout homme exempt de délire. Non, le concile ne parle point ainsi. Le même anathème qui foudroie Nestorius, tombe aussi sur tous ceux qui refusent de l'anathématiser. Le concile déclare hérétiques avec Nestorius, tous ceux qui doutent de son héréticité. En vain vous représenterez qu'on ne peut pas être hérétique faute de croire *un fait de nulle importance* sur *des expressions*. En vain vous direz que l'Eglise entière peut se tromper sur ce fait. En vain vous ajouterez qu'on n'est pas libre de croire certainement ce fait contre sa conviction intime sur une autorité fautive et incertaine. En vain vous conclurez qu'il n'est pas permis de prononcer un anathème absolu malgré cette intime et invincible persuasion du contraire. En vain vous déclarerez avec Théodoret, que vous ne pouvez prononcer l'anathème qu'en vous

[1] *Défense des Théol.* pag. 150.

[1] Tom. III, Conc. pag. 501.

expliquant, et en rendant l'anathème conditionnel par rapport au fait, c'est-à-dire en protestant que vous anathématisez et *Nestorius*, *et Eutyches*, *et tout autre homme*, supposé qu'il soutienne l'hérésie en question. Le concile ne souffre aucune de ces restrictions. Il veut un anathème absolu sur le fait comme sur le droit. Dès que Théodoret hésite, et insiste, afin qu'on lui permette de modifier l'anathème, le concile entier crie : *Il est hérétique ; mettez l'hérétique dehors*. Nous n'avons plus qu'à changer simplement les noms. Représentons-nous un concile, où un défenseur de Jansénius demande à s'expliquer. Il proteste qu'il condamne les cinq hérésies partout où elles se trouveront, et même dans Jansénius, si elles s'y trouvent. Il anathématise et Baïus, et Jansénius, et tout homme qui se trouvera les avoir enseignées. Mais il ne peut pas se résoudre à prononcer l'anathème absolu et sans restriction, tant sur le fait que sur le droit. L'Eglise déclare qu'elle ne veut rien lire ni écouter. En vain ce défenseur de Jansénius demande qu'on examine ses écrits, où il a condamné toute erreur, et où il s'est soumis aux constitutions sans réserve pour le point de droit. L'Eglise ne répond que par ces paroles du concile : *Il est hérétique*; *mettez l'hérétique dehors*. Il faut donc ou que l'Eglise soit tyrannique sur *un fait de nulle importance* par rapport au droit, ou qu'elle puisse exercer une autorité infaillible, pour exiger la croyance du fait par rapport au droit avec lequel le fait est lié.

3° L'unique ressource qui reste au parti, est de dire qu'il s'agissoit dans le concile de Chalcédoine du fait purement personnel de l'intention ou pensée de Nestorius, sur lequel tout le monde est contraint d'avouer que le concile étoit faillible. Mais le parti ne voit-il pas que l'Eglise ne condamne jamais la personne d'aucun auteur, que sur des textes écrits ou prononcés de vive voix? C'est toujours le texte pris absolument en lui-même, sur lequel l'Eglise fait une condamnation directe et immédiate. Cette condamnation directe et immédiate rejaillit ensuite sur la personne de l'auteur, à proportion de ce que l'information prouve contre lui. Pour ces informations elles peuvent être fausses, mais la vérité en est quelquefois notoire. L'anathème qui est prononcé par l'Eglise contre Nestorius, et qu'elle veut que tous les évêques prononcent avec elle, tombe donc directement et immédiatement sur les textes de cet auteur, de même que la condamnation faite en nos jours tombe sur les textes de Jansénius. L'anathème ne peut tomber que par contre-temps sur les deux personnes, suivant qu'il est notoire, ou non notoire, que l'intention personnelle est conforme au sens naturel des textes, ou qu'elle lui est contraire. Mais quand l'Eglise déclare hérétique par un anathème absolu quiconque refusera d'anathématiser un auteur, ce n'est point sur sa pensée ou secret de son cœur, que tombe cet anathème si absolu. C'est seulement sur le texte de cet auteur, que l'Eglise a actuellement devant les yeux, et contre lequel elle prononce un jugement dogmatique, qui est une espèce de canon. La pensée intérieure de l'auteur, tant qu'elle demeure intérieure et séparée de son texte, n'a rien d'extérieur et de sensible, ni par conséquent de contagieux. Elle n'est en aucune façon à craindre pour le dépôt de la foi. L'Eglise n'a garde de déclarer hérétique quiconque ne croira pas ce fait si incertain et si indifférent, qui regarde le secret de la conscience d'un particulier. Encore une fois, ce n'est que par contre-coup que la condamnation tombe sur cette intention personnelle, supposé qu'elle soit devenue véritablement notoire par les textes qui l'ont exprimée. Pour la condamnation directe et immédiate qui porte l'anathème, et qui oblige tous les Catholiques à y souscrire sans restriction, elle se réduit toujours à la seule héréticité des textes pris absolument en eux-mêmes. Il y a deux jugemens de l'Eglise qu'il n'est jamais permis de confondre, quoiqu'ils soient faits en même temps. L'un est un jugement dogmatique sur un texte, et est une espèce de canon qui exige une croyance intérieure. L'autre n'est qu'un procès fait à un particulier pour le crime d'hérésie, et qui ne demande aucune croyance intérieure. Par exemple, l'Eglise ne demandoit point que Théodoret crût sous peine d'anathème que la personne de Nestorius avoit cru au fond de sa conscience l'hérésie qu'on lui impute. Il suffisoit à l'Eglise que Théodoret crût l'héréticité des textes attribués à Nestorius, et qu'il adhérât absolument à l'excommunication prononcée contre sa personne. Il suffisoit de ne faire aucun acte qui marquât aucune communion avec sa personne, ou avec sa mémoire. Mais le fondement de l'anathème contre Nestorius, est l'héréticité de ses textes, et le concile demande à Théodoret une persuasion intérieure là-dessus.

Que répond le parti au concile de Chalcédoine ? « Cris tumultuaires,..... clameurs les » plus emportées,... procédé si déraisonnable,... » procédé aussi étrange,.... ardente passion, »

s'écrie l'auteur de la *Défense*[1]. Mais que dira l'auteur de la *Justification?* Ne sera-t-il point plus modéré? N'aura-t-il pas horreur de ces excès? Que voulez-vous qu'il dise, selon ces principes? Si ces sortes de faits sur les textes sont décidés par une autorité qui peut nous tromper, s'ils sont *de nulle importance* pour le droit, si nous n'avons par l'autorité de l'Eglise, prise toute seule, aucune certitude sur ces faits, qui puisse contre-balancer notre prétendue évidence du contraire, de quel droit l'Eglise anathématisera-t-elle au rang des hérétiques, quiconque ne pourra pas se résoudre à prononcer intérieurement l'anathème contre sa conscience sur le fait de la pensée de Nestorius, qui est de nulle importance? Il est plus clair que le jour que cette rigueur seroit le comble de la tyrannie. Si le concile de Chalcédoine en étoit coupable, on ne pourroit pas l'excuser. Mais en vérité oseroit-on accuser ce concile d'une telle tyrannie? Il faut donc que le parti ferme les yeux à tout, pour soutenir que ce n'est pas le concile, mais seulement quelques évêques qui firent ces *clameurs les plus emportées*, dont le *procédé* fut si *déraisonnable*, si *étrange*, et qui agirent avec une *ardente passion*.

Il ne faut donc pas s'étonner si l'auteur de la *Justification* est réduit à tenir le même langage. « Evêques passionnés, dit-il [2], procédé si » étrange ;..... l'injustice et la bizarrerie d'un » tel procédé. Si l'on n'eût point rejeté une » demande si juste et si raisonnable (que celle » de Théodoret), on auroit épargné au siècle » suivant ces funestes disputes touchant les » *trois Chapitres*. » Dès qu'on sait que toutes ces injures adressées aux évêques, doivent nécessairement retomber sur tout le concile, on est saisi d'horreur. En appliquant au concile ces paroles dites contre les évêques, on conclut que l'imprudence et l'injustice tyrannique du concile de Chalcédoine sur un fait de nulle importance, où il pouvoit se tromper, a causé tous les scandales du siècle suivant. Mais ce n'est pas tout. « Quoi de plus capable, con- » tinue cet écrivain [3], de déshonorer ce con- » cile, que de lui imputer une conduite si » bizarre et si contraire à toutes les règles » canoniques... Injustice visible, déclamations » emportées. » Celui qui ne craint point de parler avec tant de hauteur et d'indignation contre cette conduite tenue par le concile à l'égard de Théodoret, n'ignore pas que le cinquième concile [1], si voisin de celui de Chalcédoine, lui attribue expressément ce procédé, sans le trouver indigne d'une si sainte assemblée. N'importe, le parti a besoin de cette ressource : sans elle il seroit accablé par l'autorité du concile de Chalcédoine. Ce concile se trouveroit avoir fait, contre le texte de Nestorius, précisément ce que l'Eglise vient de faire contre celui de Jansénius. Il n'y a point de milieu ; il faut ou que l'Eglise ait exercé une autorité infaillible sur le fait du texte de Nestorius, ce qui décideroit le fond de toute notre question, ou qu'un concile œcuménique ait exercé une puissance tyrannique *par l'injustice et la bizarrerie d'un tel procédé*. L'auteur de la *Justification* ne hésite pas entre le concile et son parti. Il aime mieux souffrir que l'on *déshonore ce concile*, et il se contente d'attribuer aux évêques, dont il faut qu'il avoue que le concile se rendit complice, tout ce qu'il regarde comme *injuste*, *bizarre* et tyrannique.

Il ne nous reste plus que deux mots à dire là-dessus. Combien la doctrine de l'infaillibilité est-elle incontestable et évidemment nécessaire, puisqu'on ne peut la contester, qu'en *déshonorant le concile* de Chalcédoine, comme un brigandage tyrannique, ou du moins qu'en supposant que ce concile s'est rendu complice de l'injustice criante des évêques emportés, qui tyrannisèrent Théodoret sur un fait de nulle importance, pour le forcer à prononcer un anathème contre sa propre conviction.

III. De la contestation des schismatiques qui s'opposoient à la condamnation des *trois Chapitres*, pour soutenir l'autorité du concile de Chalcédoine.

L'empereur Justinien entreprit de faire condamner par l'Eglise ce qu'on nomme les *trois Chapitres*, c'est-à-dire les textes de Théodore de Mopsuestie, de Théodoret de Cyr et d'Ibas d'Edesse. Le pape Vigile se trouvant à Constantinople fit cette condamnation avec un concile de soixante-dix évêques. Alors un nombre prodigieux d'Eglises se séparèrent de la communion de ce pontife. Facundus, évêque d'Hermiane en Afrique, qui écrivit pour ce grand parti des schismatiques, soutenoit qu'on ne pouvoit point condamner, *six vingts ans après sa mort*, la personne de Théodore de Mopsuestie qui avoit fini sa vie *dans la paix de l'Eglise*[2]. « Il raisonnoit ainsi : Quoique les Donatistes » rebaptisans soient séparés de l'Eglise, nous » ne condamnons pourtant pas saint Cyprien et

[1] Pag. 156. — [2] Pag. 269, 270, 271, 272. — [3] Pag. 273, 274, 276.

[1] Tom. V, Conc. pag. 508. — [2] Lib. cont. Mocia.

» les autres unis à lui, qui ne se sont jamais » séparés..... De même, quoique nous condamnions les Nestoriens séparés de l'Eglise, nous » ne condamnons pourtant pas Théodore de » Mopsuestie, qui n'a été séparé de l'Eglise par » aucun anathème, supposé qu'il ait écrit quel- » que chose qui semble peut-être aujourd'hui » avoir donné occasion à l'erreur des Nestoriens. » Comme il nous suffit maintenant de rejeter » les dogmes de saint Cyprien et des autres unis » à lui sur le baptême, sans anathématiser sa » personne ; ainsi, supposé que Théodore, FAUTE » DE BIEN ENTENDRE, AIT MAL ÉCRIT, IL NOUS SUFFIT » DE REJETER SON TEXTE, SANS ANATHÉMATISER SA » PERSONNE. Car l'Eglise a toujours eu cet égard » pour ceux qui sont morts dans le sein de sa » paix et en honneur, que non-seulement elle » n'a point condamné leurs personnes, quoi- » qu'ils aient peut-être erré sur de telles ques- » tions par l'ignorance attachée à l'infirmité » humaine, mais encore qu'elle n'anathémati- » soit point leurs paroles, comme des paroles » d'hérétiques. Car ce n'est pas l'ignorance atta- » chée à l'infirmité humaine mais l'obstination, » qui fait les hérétiques. C'est pourquoi saint » Augustin parle ainsi dans son livre *de l'Ins- » truction des ignorans :* Quoique ceux qui » sont morts CATHOLIQUES et qui ont laissé des » écrits à la postérité, etc.... se soient écartés » de la vérité sur des vraisemblances, etc..... » Saint Augustin si catholique, nomme donc » CATHOLIQUES ceux qui étant dans l'Eglise...... » se sont écartés de la vérité sur des vraisem- » blances; et il ne veut point qu'on les nomme » hérétiques, quoiqu'ils aient donné à des es- » prits présomptueux et remplis d'audace une » occasion de former et d'établir une hérésie. »

Vous voyez que Facundus distingue nettement la personne de Théodore d'avec ses écrits ou textes. Il suppose même que cet évêque a *mal écrit*, et mal écrit *faute de bien entendre,* ce qui veut dire qu'il peut avoir cru l'erreur qu'il a exprimée. Il souffre qu'on le mette au nombre de *ceux qui se sont écartés de la vérité sur des vraisemblances.* Il ne veut pas même excuser absolument son intention. Il se borne à dire que l'usage de l'Eglise a toujours été de ne condamner point après sa mort un homme qui ne peut plus se défendre, et qu'elle a laissé toute sa vie en paix et en honneur dans sa communion. Il veut seulement qu'on rejette sa doctrine et son texte, comme contraires à la tradition, supposé qu'on les juge tels, mais qu'on ne condamne pas ses *paroles comme les paroles d'hérétiques,* parce qu'il ne peut pas être censé hérétique, en quelque erreur qu'il soit tombé, s'il ne l'a point soutenue avec *obstination.* I demande qu'à l'exemple de saint Augustin, on nomme *catholique* la personne de Théodore, quoique demeurant *dans l'Eglise il se soit* peut-être *écarté de la vérité sur des vraisemblances.*

Le même Facundus rapporte ses propres paroles[1] où il disoit, qu'il ne s'étoit point « sous- » trait de la communion de ses adversaires à » cause de la condamnation de Théodore de » Mopsuestie ; car supposé, dit-il, qu'il ne faille » pas l'approuver, je crois néanmoins qu'on la » doit souffrir, et je ne crois pas cette cause assez » grande pour mériter que nous nous séparions » de la communion de la multitude. Mais c'est » parce qu'ils veulent conclure de la condam- » nation de la personne de Théodore, que la » lettre d'Ibas est nestorienne, ET CONDAMNER LE » CONCILE QUI A APPROUVÉ CETTE LETTRE. » Tels étoient les ombrages des schismatiques. La cause de Théodore n'y entroit que très-foiblement et par contre-coup. Ils craignoient seulement qu'on n'ébranlât l'autorité du concile, en condamnant la mémoire d'un homme loué dans la lettre d'Ibas, parce qu'ils supposoient que cette lettre avoit été approuvée par le concile. Mais enfin la cause de Théodore ne lui paroissoit pas mériter qu'on résistât à sa condamnation. Ainsi il est évident que si on veut suivre Facundus, il faut avouer que toute la contestation essentielle ne rouloit que sur ce qui regardoit Théodoret et Ibas. Or il est plus clair que le jour qu'on ne voulut jamais condamner les personnes de ces deux évêques, et qu'on ne s'attachoit qu'à la condamnation de leurs textes. Ainsi dans la cause dont on disputa si vivement, rien n'étoit personnel, tout regardoit les textes. Le point qui leur paroissoit essentiel jusqu'à pouvoir autoriser un schisme, qui étoit le texte de la lettre d'Ibas, qu'ils croyoient avoir été jugée orthodoxe à Chalcédoine. Facundus soutenoit que lui et les autres de son parti n'avoient « été en peine que pour assurer l'état du concile » général de Chalcédoine, de peur que son au- » torité ne fût abattue par une rétractation, » comme les Acéphales avoient toujours pré- » tendu y parvenir[2]. » C'est pourquoi cet auteur raisonnoit ainsi : « Comment ne préjudi- » ciera-t-on pas au concile, si on voit environ » soixante-dix évêques, avec le pontife romain, » assemblés à Constantinople, sans parler de » ceux qui avoient souscrit auparavant, con- » damner une lettre approuvée par le concile de

[1] Lib. cont. Mocia. — [2] Ibid.

» Chalcédoine, et tous ceux qui l'ont approuvée? » Il ajoutoit : « La paix qui doit être » gardée par évêques de Dieu dans l'Eglise, est » celle QUI NE RENVERSE PAS L'ÉTAT DE L'ÉGLISE » MÊME. Mais il est RENVERSÉ, SI CES DÉCRETS GÉ- » NÉRAUX TOUCHANT LA FOI SONT DÉTRUITS, SOUS » QUELQUE PRÉTEXTE QUE CE PUISSE ÊTRE, PAR LES » DÉCRETS D'AUTRES ÉVÊQUES. » Voilà le principe sur lequel tant d'évêques d'ailleurs très-catholiques firent un schisme.

Ils disoient [1] que « la piété de l'Eglise ne » pouvoit pas souffrir que l'on condamnât une » lettre que le concile avoit approuvée, et que » c'étoit condamner le concile même qui l'a- » voit jugée orthodoxe, parce que l'on avoit con- » damné ses approbateurs qui disoient qu'elle » étoit pure, et qui ne l'anathématisoient pas. » Ils ajoutoient que si la lettre étoit nestorienne, « le concile qui avoit jugé orthodoxe une telle » lettre, étoit aussi nestorien. » Ils disoient que leurs adversaires avoient beau soutenir que le concile n'avoit point approuvé la lettre d'Ibas, parce que dans la suite, quand on démontreroit qu'il l'a approuvée, « il ne resteroit plus » aucune ressource, pour excuser le concile. » Cet évêque alloit même jusqu'à réfuter ceux qui disoient que saint Léon n'ayant confirmé le concile de Chalcédoine que pour les choses qui regardoient la foi, il n'avoit point confirmé le jugement prononcé en faveur d'Ibas. Facundus insiste en parlant ainsi [2] : « Qu'ils ne » disent point que la lettre d'Ibas est nesto- » rienne, s'ils veulent qu'on croie que cette » cause n'appartient point à la foi. Mais puis- » qu'elle a été approuvée par le saint concile, » il s'ensuit qu'elle a été confirmée par saint » Léon, qu'ils avouent avoir confirmé les dé- » crets sur la foi. » Ensuite il raisonne ainsi. Les condamnateurs des *trois Chapitres* « ne » peuvent point être excusés dans leur témérité, » eux qui ont osé dire : Si quelqu'un soutient » que la lettre d'Ibas à Maris est pure, ou s'il » la défend, et ne l'anathématise pas, qu'il soit » anathême ; car le concile de Chalcédoine dit » qu'elle est pure. Pour saint Léon, s'il ne la » confirme pas, au moins il ne l'anathématise » point. Ceux-ci prononcent donc anathême » contre le concile de Chalcédoine et contre » saint Léon. »

Cet auteur ajoute ces paroles [3] : « Il nous » suffit, pour soutenir cette lettre, qu'un si » grand concile avec l'auteur du concile même, » homme apostolique célèbre dans tout le » monde par la doctrine de vérité, l'ait ap- » prouvée. Telle est notre première preuve, » QUI EST IMMOBILE ET ASSURÉE. Elle nous défend » et nous assure contre toutes les questions de » nos adversaires;...... car il n'y a point d'autre » utilité des conciles qu'on tient, QUE DE NOUS » FAIRE CROIRE PAR AUTORITÉ, CE QUE NOTRE EN- » TENDEMENT NE PEUT CONCEVOIR, EN SORTE QUE SI » LA RAISON NOUS MANQUE, LA FOI NOUS VIENNE » PROMPTEMENT SECOURIR pour nous empêcher » de tomber. En effet, s'il est encore permis » après le jugement, de demander que l'on » commence par prouver que la lettre est pure, » afin que nous croyions qu'elle a été approuvée, » il n'y a plus de raison d'assembler des con- » ciles, les questions ne sont point terminées, » et ne peuvent plus l'être, puisqu'on en de- » mandera toujours la preuve. Eh ! pourquoi » ne demandera-t-on pas aussi que l'on com- » mence par prouver que le Père et le Fils » sont d'une même essence, avant qu'on croie » que c'est la décision du concile de Nicée?... » Ainsi toutes les questions demeurant dans » leur premier état, non-seulement il paroîtra » que les décisions des conciles ne finissent » rien, mais encore qu'elles serviront de mo- » numens pour éterniser les contestations. C'est » pourquoi on ne doit point suivre le même » ordre et la même méthode, après la décision » du concile confirmé par le consentement de » toute l'Eglise, qu'on pouvoit suivre avant la » décision. Car la justice demandoit avant la » décision, que si cette lettre étoit trouvée » orthodoxe, on jugeât qu'elle devoit être ap- » prouvée par le concile. Mais maintenant la » justice demande que si on fait voir qu'elle a » été approuvée par le concile, on conclue » qu'elle est orthodoxe. En suivant cette règle, » la subtilité des hérétiques ne pourra point » prévaloir sur nous, parce que nous ne pré- » sumons point de pouvoir juger ce que nous » ne sommes pas capables de concevoir. » Ensuite, Facundus rapporte ces paroles de la promesse : *Voilà que j'ai mis mes paroles dans votre bouche, et je vous ai établis sur les nations et sur les royaumes.* Après quoi il cite les paroles de saint Léon, qui écrivoit à l'Empereur : « Pour les choses qui ont été décidées, » comme il a plu à Dieu, à Nicée, et à Chalcé- » doine, nous n'osons en faire aucun examen, » comme si elles étoient encore douteuses et » mal affermies, après qu'une si grande auto- » rité les a fixées par le Saint-Esprit. » Il en conclut que *cette autorité de saint Léon confirme* les défenseurs des *trois Chapitres* dans

[1] Lib. v, cap. I. — [2] Lib. v, cap. IV. — [3] Lib. v, cap. v.

leur procédé, savoir que *la règle ne leur permet pas même de disputer sur le jugement prononcé en faveur de la lettre d'Ibas, contre* ceux qu'il nomme *Eutychiens.*

« Vous voyez, très-religieux prince, dit-il » à l'empereur Justinien, que dans la défense » de cette lettre, il nous suffit, pour le pré- » sent, que nous ayons prouvé que le concile » l'a jugée orthodoxe... Il nous suffit, comme » nous venons de le dire, d'avoir cette unique » preuve, PUISQU'AUCUN CATHOLIQUE NE PEUT RÉ- » SISTER A UNE SI GRANDE AUTORITÉ DU CONCILE, et » que la principale question étant finie, la règle » ne nous permet pas de disputer contre les » Eutychiens, encore moins entre nous Catho- » liques, sur le jugement prononcé en faveur » d'Ibas. » Cet auteur conclut que « l'autorité » du grand concile est comme une ancre ferme » et assurée contre les flots et les tempêtes des » hérétiques. » Enfin il dit, qu'après être arrivé *au port* par *l'autorité du jugement des Pères, il* va justifier sa cause par raison, *afin que ce qui est* CRU PAR LA FOI, *soit connu par l'intelligence.*

Il faudroit fermer les yeux volontairement à la vérité la plus claire, pour ne voir pas que Facundus ne compte pour rien dans son schisme la question personnelle de la pensée ou intention de Théodore de Mopsuestie. Il n'y fait attention que par rapport à la crainte qu'il a qu'on ne rende le concile de Chalcédoine suspect d'avoir favorisé le nestorianisme, si ce concile paroît avoir approuvé la lettre d'Ibas, où Théodore est loué, et si ce même Théodore passe pour nestorien. Facundus ne prétend point soutenir le texte de Théodore considéré dogmatiquement en lui-même. Il suppose que Théodore, *faute de bien entendre, a mal écrit.* Mais il ajoute qu'en ce cas, *il suffit de rejeter son texte, sans anathématiser sa personne,* et qu'en rejetant ce texte *mal écrit,* on ne doit pas condamner ce texte comme étant celui d'un *hérétique,* parce que l'usage de l'Église n'est pas de déclarer *hérétique* après sa mort une personne qu'elle a gardée pendant sa vie en paix et en honneur dans sa communion, lorsque cette personne ne peut plus se justifier, quoiqu'elle se soit peut-être *écartée de la vérité sur des vraisemblances.* Mais ce qui sert de fondement au schisme, c'est le texte de la lettre d'Ibas, qu'il suppose avoir été approuvée par le concile. Facundus prétend que la cause de cette lettre approuvée par le concile est *la cause de la foi* même, puisqu'il s'y agit de la foi corrompue ou conservée dans ce texte. Il en conclut que saint Léon ayant confirmé les décisions du concile sur la foi, il a confirmé l'approbation de cette lettre. Il dit que si cette lettre étoit nestorienne, le concile qui l'a approuvée seroit par conséquent nestorien. Il compare l'approbation de ce texte, à l'adoption que le concile de Nicée a fait de celui du Symbole qui déclare le Fils d'une même essence avec son Père. Il s'écrie que l'autorité du concile, qui a approuvé ce texte, est une preuve *immobile et assurée.* Sans cette autorité, dit-il, *les questions ne sont point terminées et ne peuvent plus l'être.* Loin de rendre cette autorité dépendante de l'évidence des textes, il veut qu'on ne se permette jamais d'écouter la raison à cet égard. Il ne veut pas que *nous présumions de pouvoir juger ce que nous ne sommes pas capables de concevoir.* Il dit que *la règle ne permet pas même de disputer sur le jugement prononcé en faveur de la lettre d'Ibas.* Il remonte aux promesses de l'Ecriture, et il va jusqu'à dire *qu'aucun Catholique ne peut résister à une si grande autorité du concile.*

Il est vrai que Facundus supposoit mal à propos que le concile de Chalcédoine avoit approuvé la lettre d'Ibas. Mais enfin, en supposant ce fait, il concluoit qu'*aucun Catholique ne pouvoit résister à une si grande autorité,* pour contester la catholicité de ce texte.

On ne doit pas regarder ce sentiment comme celui du seul Facundus. C'étoit presque tout l'Occident pour lequel il parloit, et qui soutenoit alors avec lui cette cause. Tous supposoient unanimement que *l'état de l'Eglise étoit renversé,* si un concile peut rétracter ce qu'un autre concile a déjà décidé sur un texte tel que celui de la lettre d'Ibas. Ils croyoient que c'étoit déclarer le concile de Chalcédoine *nestorien,* que de supposer que la lettre qu'il avoit approuvée étoit *nestorienne.* Ils disoient tous qu'*aucun Catholique ne pouvoit résister à une si grande autorité* qui avoit approuvé ce texte. Voilà ce qu'un nombre prodigieux d'Occidentaux ont soutenu plusieurs années avant, et encore longtemps après le cinquième concile. C'étoit le fondement du schisme. C'est ce que soutenoient tant d'Eglises d'Afrique, d'Espagne, des Gaules, d'Hibernie, de Dalmatie, d'Istrie, etc.

Qu'est-ce que l'Eglise leur répondoit? Disoit-elle que quand même le concile de Chalcédoine auroit approuvé le texte nestorien de la lettre d'Ibas, ce ne seroit qu'une erreur sur *un pur fait de nulle importance*? Disoit-elle que le cinquième concile avoit été en droit de réparer

cette erreur de fait, en condamnant ce texte mal approuvé? Disoit-elle qu'elle est faillible sur de tels faits, qui sont de nulle importance pour le droit, et qu'ainsi on ne doit pas être étonné qu'elle corrige de tels jugemens? Tout au contraire, elle ne se justifioit, comme nous le verrons dans la suite par la lettre de Pélage II, qu'en niant que la lettre d'Ibas eût été approuvée par le concile de Chalcédoine, et elle ne mettoit nullement en doute ce que les schismatiques posoient comme un fondement incontestable chez tous les Catholiques, savoir que *l'état de l'Eglise* même seroit *renversé*, si un concile postérieur osoit examiner le jugement déjà prononcé par un autre concile sur la catholicité ou héréticité d'un texte. Jamais cette maxime fondamentale de tant d'Eglises schismatiques ne fut révoquée en doute, ni directement ni indirectement; elle demeura hors de toute atteinte. On nia seulement le fait de l'approbation de la lettre d'Ibas, et on ne crut jamais qu'il fût permis de dire : Quand même le concile de Chalcédoine auroit approuvé ce texte, il auroit pu s'y tromper, étant faillible en ce point, et l'Eglise doit réparer la subreption, dès qu'on la lui montre. Cette réponse eût été décisive en deux mots. Jamais ni Pélage II ni saint Grégoire, ni aucun Catholique de ces temps-là n'a cru qu'il fût permis de s'en servir.

IV. Du pape Vigile sur l'infaillibilité de l'Eglise touchant les textes.

Ecoutons le Pape Vigile, lui qui avoit d'abord avec soixante-dix évêques condamné la lettre d'Ibas. Il fut si frappé de la crainte d'ébranler en ce point l'autorité suprême du concile de Chalcédoine, qu'il révoqua ce qu'il avoit fait. Il s'excusa sur ce qu'il *ignoroit la langue grecque*. Ensuite il parle ainsi [1] : « Votre piété » doit comme nous, et comme tous les fidèles » remarquer.... que nous n'osons pas retou- » cher au jugement du concile de Chalcédoine, » de peur que les hérétiques (ce qu'à Dieu ne » plaise) ne couvrent de cette tache les évêques » du concile,.... si nous paroissions sous aucun » prétexte retoucher aux causes déjà terminées » par le jugement du saint concile avec le » consentement du Siége apostolique.... C'est » pourquoi... nous déclarons et nous voulons » que le jugement des Pères de Chalcédoine » demeure hors d'atteinte sur toute chose en » général, et même en particulier sur la lettre » du vénérable Ibas... Nous défendons à tout » ecclésiastique, même constitué en dignité, » d'avoir la présomption de critiquer sous aucun » prétexte, comme nouveau et comme témé- » raire, aucun jugement, ou réglement, ou » décision, ou disposition, tant sur l'affaire de » cette même lettre, que sur les autres points » réglés dans le concile de Chalcédoine, du » consentement des légats du Siége aposto- » lique, comme si ces décisions étoient impar- » faites et répréhensibles. »

[1] *Constit. Vigil.* tom. IV, Conc. pag. 369.

Vigile rapporte ensuite les paroles de saint Léon qui avoit écrit à l'Empereur : « Pour les » choses décidées à Nicée et à Chalcédoine, » comme il a plu à Dieu, nous n'osons en faire » aucun examen, comme si elles étoient dou- » teuses ou mal assurées, après qu'une si grande » autorité les a fixées par le Saint-Esprit... On » n'a point l'esprit pacifique, mais rebelle, » quand on veut encore disputer après des » décisions légitimes ET DIVINEMENT INSPIRÉES. » Il ajoute ces mots de saint Léon à Anatolius : « Il faut souvent répéter, QU'ON TROUBLE TOUTE » LA RELIGION CHRÉTIENNE, SI ON ÉBRANLE QUEL- » QU'UNE DES CHOSES DÉCIDÉES A CHALCÉDOINE, ET » SI VOUS SOUFFREZ QU'ON ALTÈRE PAR AUCUNE INNO- » VATION CE QUI A ÉTÉ RÉGLÉ PAR UNE DÉCISION DI- » VINE. » Il cite ces paroles du pape Simplicius écrites après le concile de Chalcédoine: « Qu'on » ne doute point et qu'on n'attende plus un » nouvel examen contre ses décisions; car on » conserve avec une constance inviolable dans » le monde entier ce qui a été décidé par tous » les évêques. » Il ajoute ces mots du même Simplicius : « On ne peut en aucune façon exa- » miner de nouveau, ce qui a été terminé par » leur décision, » c'est-à-dire par celle du concile de Chalcédoine et de saint Léon. Il faut toujours se souvenir que Vigile applique toutes ces paroles au jugement qu'il supposoit avoir été prononcé à Chalcédoine en faveur du texte d'Ibas.

Il est vrai que ce même pontife dit que pour les faits, même personnels, on doit croire que les Pères *présens* au concile « avoient pu, sur » la mémoire des choses qui étoient alors en- » core comme présentes, faire certaines infor- » mations plus exactes, même au-delà de ce » qui étoit dans les écrits, et en décider avec » plus de certitude, au lieu que ces mêmes » choses, par une longue suite de temps, sont » devenues douteuses par l'obscurité des preuves, » et parce qu'on a cette déférence pour les con- » ciles, qu'on cède à leur autorité dans les choses » qu'on ne peut pas éclaircir. » Mais ce n'est

qu'une pure présomption, ou simple déférence, ou silence respectueux en faveur des conciles sur les faits personnels, qui sont douteux, et qu'on ne peut plus éclaircir par de nouvelles informations. Pour la décision de Chalcédoine sur le texte d'Ibas, c'est ce que Vigile regarde comme ayant été *fixé par le Saint-Esprit;* c'est ce qu'il nomme *des décisions légitimes et divinement inspirées*; c'est ce qu'il appelle un point *réglé par une décision divine.* Sa conclusion est que *tout ce qui avoit été décidé sur la lettre d'Ibas et sur sa personne subsisteroit.* Vous voyez que ce pontife, mal instruit de ce que le concile de Chalcédoine avoit fait sur la lettre d'Ibas, faute de savoir le grec, tiroit comme les schismatiques, une très-juste conséquence de cette prétendue décision du concile, savoir qu'elle étoit finale et infaillible. Enfin Vigile abandonnant sa constitution, et confirmant par un nouveau décret le cinquième concile, parloit ainsi des trois textes nommés les *trois Chapitres :* « A Dieu ne plaise que » quelqu'un dise contre l'Eglise catholique, » que tous ces blasphèmes ont été approuvés » par les quatre conciles, ou par quelqu'un » d'entr'eux. » Ces mots, *à Dieu ne plaise,* font entendre un cas que Dieu ne permettra jamais. Ce pape suppose qu'approuver trois textes qui sont hérétiques dans leur propre signification, c'est *approuver des blasphèmes. A Dieu ne plaise*, dit-il, que l'Eglise, dans aucun concile, ait ainsi manqué à la sûreté du dépôt.

V. De la lettre du pape Pélage II sur la même matière.

Mais il est temps de consulter la fameuse lettre de Pélage II aux évêques d'Istrie, dont saint Grégoire a fait mention, et que Paul Warnefridus assure avoir été écrite par saint Grégoire même. Répond-il aux schismatiques persuadés de l'infaillibilité du concile de Chalcédoine sur les trois textes, en leur soutenant que tout concile, même universel, est faillible sur de tels faits, et qu'il n'est pas étonnant que le cinquième concile ait examiné de nouveau et corrigé ce qui avoit été fait à cet égard par subreption à Chalcédoine? Voilà sans doute ce que Pélage n'eût pas manqué de dire pour trancher en deux mots toute la dispute, s'il eût cru l'Eglise faillible sur ces textes dogmatiques. C'étoit la réponse la plus courte, la plus naturelle, la plus claire et la plus décisive pour finir le schisme. Tout au contraire, Pélage convient, avec les schismatiques, qu'on ne doit *rien ébranler du saint concile de Chalcédoine*, mais il leur représente que saint Léon *n'avoit absolument rien reçu de ce concile, que la seule décision de foi* contre Eutychès, *qu'il avoit rejeté toutes les autres causes particulières* que le concile avoit vues, et qu'ainsi il avoit *permis la révision de toutes les causes particulières qui avoient été agitées dans le concile.*

Pour la cause personnelle de Théodore de Mopsuestie, Pélage n'en parle point, comme de la question des textes. Il ne dit point que l'Eglise ne peut pas changer de pensée sur de tels faits purement personnels. Il se contente de nier la prétendue règle ou usage de ne condamner jamais les morts. Il dit que saint Léon, cité mal à propos par les schismatiques, n'avoit point établi cette maxime. Il ajoute que saint Augustin, loin de l'avoir enseignée, offre aux Donatistes de condamner Cécilien, quoique mort, si l'on prouve qu'il a été traditeur. Il représente que le saint concile d'Ephèse avoit condamné Théodore déjà mort, que les Pères de ce concile étoient morts eux-mêmes, après l'avoir condamné, et que les schismatiques en soutenant qu'on ne doit pas condamner les morts, faisoient précisément ce qu'ils blâmoient, puisqu'ils condamnoient le jugement des Pères d'Ephèse prononcé contre Théodore.

Ensuite Pélage soutient, non-seulement que le concile de Chalcédoine n'a pas approuvé, mais encore qu'il n'a pas pu arriver qu'il approuvât le texte de Théodore. Si Théodore, dit ce pontife, *a dit la vérité, les choses que le concile a prononcées sur la vérité* du dogme *seront fausses.* En effet, l'Eglise ne peut approuver un texte hérétique, sans affirmer en termes formels le dogme qui est le sens propre de ce texte. Or affirmer ce texte hérétique, c'est affirmer en termes formels l'hérésie qu'il exprime, et par conséquent nier la vérité du dogme de foi. De plus, la lettre d'Ibas louoit Théodore comme *un docteur de la vérité*, et Pélage en conclut que cette lettre, qui approuve les textes impies de Théodore, ne peut pas avoir été elle-même approuvée à Chalcédoine. « Quiconque, dit-il, s'efforce de prouver que » la lettre qu'on dit être d'Ibas, a été approuvée » par le concile, que fait-il sinon de vouloir » détruire ce que le concile a fait? Car si ces » choses sont différentes d'elles-mêmes, elles » n'auront sans doute aucune autorité. Celles » qui se détruisent par leur contradiction, ne » peuvent édifier personne..... Mais à Dieu ne » plaise, à Dieu ne plaise que ce vénérable » concile se contredise;..... car la sainte foi,

» qui y a été reçue par un même esprit, a été » crue dans un seul sens, etc. »

Pélage revient sans cesse à soutenir que l'autorité du concile ne se trouve que dans les six premières actions, et que saint Léon a *réprouvé* tout ce qui est postérieur. D'où il conclut ainsi : « Pourquoi donc nous blâmera-t-on pour avoir » examiné de nouveau une lettre hérétique, » nous qui sommes appuyés par l'autorité de » tous nos prédécesseurs ; et quoique Ibas ait » répondu qu'il est dans un sentiment très-» différent de cette lettre, quoique de plus on » ne puisse montrer qu'à peine, ou qu'on ne » puisse nullement montrer qu'elle a été ap-» prouvée par le concile, il seroit néanmoins » permis à un chacun de la critiquer, quand » même les évêques assemblés dans le concile » l'auroient approuvée par leurs souscriptions, » parce que la lettre de saint Léon accordant » le droit de révision et de nouveau jugement, » l'autorité que ces évêques pouvoient avoir » dans les affaires particulières étoit anéantie. »

Ainsi Pélage, en supposant que le texte d'Ibas avoit été approuvé à Chalcédoine, réduit toute sa réponse à ce point décisif. Si le concile, dans une des six premières actions, où il est œcuménique et confirmé par saint Léon, avoit approuvé ce texte hérétique, il se contrediroit lui-même, et ne mériteroit plus aucune croyance. Mais *à Dieu ne plaise que ce vénérable concile se contredise.* Cette assemblée, après les six premières actions, n'est plus un concile œcuménique, faute de confirmation. Ainsi ce n'est qu'une assemblée faillible et sans autorité suprême, qui peut avoir approuvé le texte d'Ibas. Voilà sans doute, indépendamment de toutes les discussions subtiles de nos adversaires, la réponse la plus décisive en notre faveur. D'un côté, Pélage convient que si le concile, dans les actions où il étoit œcuménique, avoit approuvé la lettre d'Ibas, il se seroit contredit lui-même, et auroit perdu toute autorité contre le nestorianisme. Il compare et oppose l'approbation d'un texte hérétique au décret le plus solennellement prononcé en faveur de la foi. Il met ces deux actes en parfaite égalité. Il soutient qu'ils s'entredétruisent en se contredisant. « Quiconque, dit-il, s'efforce de prouver » que la lettre qu'on dit être d'Ibas a été ap-» prouvée par le concile, que fait-il, sinon de » vouloir détruire ce que le concile a fait? Car » si ces choses sont différentes d'elles-mêmes, » ELLES N'AURONT SANS DOUTE AUCUNE AUTORITÉ. » Celles qui se détruisent par leur contradiction » ne peuvent édifier personne. » C'est-à-dire que si le concile, dans les six premières actions, avoit approuvé le texte de cette lettre hérétique, cette approbation contradictoire au décret sur la foi détruiroit le décret même, comme le décret détruiroit l'approbation. En ce cas, ces deux actes égaux *se détruiroient* mutuellement par leur *contradiction*, en sorte que ni l'un ni l'autre *n'auroit sans doute aucune autorité.* Voilà précisément sur quoi Pélage s'écrie : « Mais à Dieu ne plaise, à Dieu ne plaise que » ce vénérable concile se contredise. » C'est ce que Pélage croit impossible, à cause des promesses divines. Il va même jusqu'à dire que le concile, dans les six premières actions, n'a pas pu approuver la lettre d'Ibas, laquelle approuvoit le texte de Théodore, en le nommant *docteur de la vérité.* Le raisonnement de Pélage est de dire que Théodore, dans les textes qu'il en rapporte, avoit avancé *des blasphèmes*, et que si son texte *dit vrai, les choses que le concile a prononcées sur la vérité* du dogme se trouveront fausses. C'est-à-dire que si le concile approuve ce que le texte d'Ibas dit en faveur du texte de Théodore, le décret de la foi se trouvera contredit et annulé par cette approbation. Vous voyez que Pélage ne permet pas même de croire que l'Eglise puisse se tromper en approuvant un texte, quand même il n'auroit aucun autre défaut que celui d'approuver un autre texte qui seroit corrompu. Que si ce pontife croyoit l'Eglise incapable d'approuver un texte bon en soi, et seulement défectueux en ce qu'il approuveroit un autre texte qui seroit corrompu, à combien plus forte raison jugeoit-il l'Eglise incapable d'approuver directement et immédiatement un texte qui seroit en soi-même hérétique. Voilà ce qu'il assure qu'il est impossible que le concile ait fait dans les six premières actions, où il étoit œcuménique, et rempli de l'autorité du Saint-Esprit en vertu des promesses.

D'un autre côté, Pélage ne compte pour rien que le concile, après les six premières actions, ait approuvé la lettre d'Ibas, et par contre-coup le texte de Théodore. Il ne s'arrête point à l'évidence des blasphèmes dont le texte de Théodore étoit plein. Il suppose sans peine que les six cent trente évêques de Chalcédoine, dès qu'ils ont cessé d'avoir l'autorité infaillible d'un concile œcuménique, ont pu se tromper et sur le texte de Théodore et sur celui d'Ibas. En effet, faut-il s'étonner qu'un juge actuellement supposé faillible sur un point, c'est-à-dire capable de s'y tromper actuellement, s'y soit actuellement trompé ? Pélage ne met point

la sûreté dans l'intelligence naturelle des évêques. Il suppose au contraire que les mêmes six cent trente évêques étoient infaillibles dans les six premières actions, et faillibles dans les suivantes, sur les mêmes textes.

Voilà donc d'un côté tous les schismatiques de l'Occident, et de l'autre le pape Vigile et Pélage II, qui supposent tous unanimement que le concile de Chalcédoine, dans tout ce qu'il a décidé pendant qu'il étoit encore œcuménique, a été infaillible sur les textes d'auteurs qu'il se trouveroit avoir approuvés. Tous les évêques schismatiques, qui étoient innombrables, soutenoient cette infaillibilité pour l'approbation des textes. C'étoit pour elle qu'ils résistèrent à Vigile, et qu'ils tombèrent jusque dans l'extrémité affreuse de se croire obligés à faire un schisme. C'est pour maintenir cette infaillibilité que Vigile crut devoir changer son premier jugement, et épargner les trois textes nommés les *trois Chapitres*. Ce pontife ne confirma même dans la suite le cinquième concile, qu'en protestant que c'étoit sans donner aucune atteinte à l'autorité suprême du concile de Chalcédoine. Enfin c'est pour maintenir cette autorité infaillible, que Pélage II, aidé par saint Grégoire, distingue les six premières actions, où il étoit infaillible, et où il n'a approuvé aucun texte, d'avec les actions suivantes où il n'étoit plus infaillible, et où par conséquent il seroit *permis de reprendre* l'approbation que les évêques auroient donnée à des textes dogmatiques.

Ainsi, indépendamment de toute discussion et de toute dispute, nous trouvons cette infaillibilité soutenue par tous ces schismatiques innombrables de l'Occident, reconnue par leurs adversaires, et autorisée même par le Siége apostolique, qui se retranche à dire que le concile de Chalcédoine auroit pu se tromper sur des textes, dans les dernières actions où il n'étoit plus œcuménique et infaillible.

VI. De l'autorité infaillible que le cinquième Concile s'attribue sur les trois textes nommés les *trois Chapitres.*

Le cinquième concile décide avec une pleine évidence en notre faveur contre le parti. En voici la preuve. Ce concile a déclaré que sa décision est faite en vertu des promesses avec une autorité infaillible : or il est notoire que cette décision ne tombe que sur trois textes nommés les *trois Chapitres :* donc ce concile a déclaré qu'il exerce en vertu des promesses une autorité infaillible pour juger de ces trois textes. Le parti ne peut éluder une preuve si courte, si claire et si décisive, que par les vaines subtilités que nous allons réfuter. 1° Le parti semble donner à entendre que ce concile n'a point l'autorité infaillible des conciles œcuméniques. 2° Le parti peut prétendre que ce concile n'a point expressément déclaré son autorité infaillible par rapport à sa décision. 3° Il soutient que l'autorité principale tombe sur les hérésies déjà condamnés dans les conciles précédens, dont il renouvelle la condamnation, et non pas sur les trois textes. 4° Il allègue que l'autorité de ce concile tombe autant sur les intentions personnelles des trois auteurs, que sur leurs textes, et par conséquent qu'elle ne peut pas être infaillible, puisque, de notre propre aveu, l'Eglise ne peut pas être infaillible sur le secret des cœurs. Voilà les quatre évasions, auxquelles se réduisent toutes les subtilités du parti, et qui sont répétées dans la dissertation du nouvel écrivain. Nous aurons donc donné une pleine démonstration pour la cause de l'Eglise, pourvu que nous établissions clairement ces quatre points contradictoires à ceux qui viennent d'être expliqués. 1° Le cinquième concile est reconnu pour œcuménique par tous les Catholiques sans exception. 2° Ce concile a déclaré que sa décision est faite en vertu des promesses avec une autorité infaillible. 3° Ce concile a décidé, non sur les hérésies déjà condamnées ailleurs, mais seulement sur les trois textes. 4° L'autorité infaillible de la décision ne peut pas tomber sur le fait purement personnel du secret des cœurs des trois auteurs : donc elle tombe directement et immédiatement sur les trois textes. Hâtons-nous de faire cet examen.

VIII. De l'œcuménicité du cinquième Concile.

L'auteur de la *Justification* méprise ce concile, jusqu'à parler ainsi d'une proposition de cette sainte assemblée [1] : « Mauvaise chicanerie... Raison pitoyable... Voilà sur quoi l'on » fonde principalement la condamnation de la » lettre d'Ibas.... Il est visible que le cinquième » concile n'auroit pu les envelopper dans une » même condamnation avec les hérétiques, sans » un excès de passion et d'aveuglement, qui » lui ôteroit toute autorité... C'est déshonorer visiblement le cinquième concile.» Ayons la patience d'écouter encore cet écrivain [2] : « Il ne seroit pas étonnant que dans ce con- » cile d'évêques orientaux, on eût étendu plus

[1] Pag. 302, 303, 323. — [2] Pag. 338.

» loin qu'on ne devoit les anathèmes prononcés » contre les *trois Chapitres*, et que dans la » chaleur où étoient les esprits, on y eût con-» fondu aveuglément les Catholiques et les Nes-» toriens. » Vous voyez que cet écrivain ne peut pas dissimuler la peine extrême que ce concile lui fait. Il sent bien qu'il ne sauroit l'expliquer nettement pour sauver son parti. La ressource qu'il se prépare est de dépeindre ce concile, comme un concile particulier *d'évêques orientaux*, qui étant faillibles ont failli. Cette assemblée d'évêques orientaux a employé *une mauvaise chicanerie,... une raison pitoyable*. Elle l'a fait par *un excès de passion et d'aveuglement; dans la chaleur où étoient les esprits, on a confondu aveuglément les Catholiques et les Nestoriens*. Selon cet écrivain, vouloir prendre dans son sens propre et naturel la décision du concile, ce *seroit déshonorer visiblement le cinquième concile*. Ce seroit une explication qui lui *ôteroit toute autorité*. A entendre des paroles si dures et si dédaigneuses, on seroit tenté de croire que cet écrivain veut parler de quelque conventicule fait par une cabale, ou même de quelque brigandage semblable à celui d'Ephèse, dans lequel les évêques n'ont agi que par *un excès de passion et d'aveuglement*, pour *confondre* tyranniquement *les Catholiques et les Nestoriens*. Sans doute, un tel langage seroit un blasphème, auquel tout fidèle devroit boucher ses oreilles, si cet écrivain ne prétendoit pas, pour s'excuser, que ce n'étoit qu'*un concile d'évêques orientaux*, en sorte qu'il ne *seroit pas étonnant* qu'il eût confondu le fait avec le droit, et les Catholiques niant le fait avec les Nestoriens niant le droit.

1° Pour faire taire cet écrivain, et pour donner à tous les vrais fidèles une juste horreur de sa déclamation, il n'y a qu'à jeter les yeux sur la conclusion de ce concile. Il ne s'agit point des contradictions violentes qu'il souffrit d'abord. Ces contradictions n'ont été permises par une providence singulière, que pour lui préparer dans la suite une plus éclatante autorité. Le pape Vigile, qui, comme nous l'avons vu, l'avoit rejeté d'abord par une délicatesse de zèle pour le concile de Chalcédoine, l'autorisa enfin avec la principale partie des Latins. Ainsi l'Occident, suivant le vicaire de Jésus-Christ, s'unit à l'Orient pour confirmer cette sainte assemblée. Les deux pontifes Pélage I et Pélage II le reçurent de même, et ne songèrent qu'à ramener doucement les schismatiques qui en rejetoient la décision. Ils usèrent de patience et de ménagement. Mais ils firent, ils souffrirent, ils hasardèrent tout, plutôt que de rien relâcher sur cette décision à laquelle ils vouloient soumettre les schismatiques. Chacun sait que le grand saint Grégoire faisant au commencement de son pontificat une espèce de profession de foi, y reçut le cinquième concile *avec la même vénération* que les quatre premiers, qu'il regardoit *comme les quatre Evangiles;.... que quiconque, dit-il, pense autrement, soit donc anathème*. Martin I, dans son célèbre concile de Latran, reconnoît l'autorité suprême des *cinq conciles universels*, comme *saints*, et en rapporte les anathèmes. Il veut que quiconque ne suit pas inviolablement *les saints apôtres, les Pères approuvés, et les cinq conciles universels, soit anathème* [1]. Le père Lupus, qui ne peut pas être suspect au parti, reconnoît aussi que l'autorité du cinquième concile est suprême : *respondeo esse summam* [2]. Ce théologien avoue « qu'il n'est » pas permis de penser sur ce point autrement » que l'Eglise romaine, ni de s'éloigner de la » décision de saint Grégoire le Grand [3]. » Il assure que « toute l'Eglise qui est sous le ciel, » confirma le jugement de ce concile [4]. » D'où il conclut que « tout homme qui n'y acquiesce » pas du cœur, le viole, et est rebelle. » Nous voyons que Léon II parloit de même du cinquième concile à l'Empereur, en confirmant le sixième. De plus le sixième concile a reçu le cinquième en déclarant qu'il recevoit *les cinq conciles, qui sont saints et universels*. Enfin le septième concile a déclaré aussi qu'il recevoit *le saint et universel concile qui est le cinquième*. Voilà donc l'Occident et l'Orient réunis, avec le Siége apostolique déclaré pour l'œcuménicité de ce concile; voilà deux conciles généraux qui l'ont confirmé dans sa décision.

Veut-on savoir comment le schisme des Occidentaux opposés à ce concile fut éteint? le père Lupus le raconte ainsi [5] : « Saint Gré-» goire ramena à la communion du Siége » apostolique les Gaulois, les Italiens et les » Espagnols. Il ne resta dans le schisme que » quelques évêques d'Istrie, et du pays des » Vénitiens... Le mal dura encore de ce côté-là » jusqu'au pape Sergius I, dont le livre pon-» tifical dit ces paroles : En son temps l'arche-» vêque d'Aquilée et son concile assemblé par » lui, furent instruits par les avertissemens de » ce bienheureux pontife. Ceux-ci qui avoient

[1] *Ep. encycl.* Conc. tom. VI, pag. 378 — [2] *Not. in Canones*, pag. 738 — [3] Pag. 775. — [4] Pag. 777. — [5] Pag. 744.

» erré, ne pouvoient se résoudre à recevoir le » saint concile cinquième, qui est universel. » Ils se condamnèrent, et reçurent ce même » vénérable concile avec satisfaction. » Vous voyez que le Siége apostolique, suivi *de toute l'Eglise qui est sous le ciel*, ne voulut jamais se relâcher sur la décision de ce concile. Il souffrit tous les maux extrêmes d'un schisme de près de cent cinquante ans, plutôt que de dispenser personne d'anathématiser tous ceux qui refuseroient de croire l'héréticité des trois textes. Qu'y a-t-il donc de plus scandaleux et de plus schismatique, que d'oser traiter ce concile œcuménique, comme une assemblée faillible *d'évêques orientaux*, en sorte qu'*il ne seroit pas étonnant* qu'elle eût *étendu plus loin qu'on ne devoit les anathèmes*, et qu'on *eût confondu aveuglément* le fait avec le droit?

2° Il est inutile de nous objecter que ce concile n'a eu qu'après coup l'œcuménicité, et par conséquent l'infaillibilité en question, et qu'il ne l'avoit pas, quand nous prétendons qu'il se l'attribuoit. Par un tel raisonnement on accuseroit de mensonge les principaux conciles. Le premier concile de Constantinople qui déclara la divinité du Saint-Esprit, n'étoit composé que de cent cinquante évêques. Le concile d'Ephèse n'étoit pas fort nombreux quand il décida, avant que Jean d'Antioche avec tous ses Orientaux s'y fût uni. Il y a des sessions du concile de Trente, où les évêques étoient en nombre médiocre. D'ailleurs le concile n'a été confirmé par le Siége apostolique que dans sa fin. Oseroit-on dire que concile s'est attribué faussement une autorité infaillible, en se nommant d'abord *le sacré concile légitimement assemblé par le Saint-Esprit*? Oseroit-on dire que tous ces conciles se sont vantés faussement d'abord d'être œcuméniques et infaillibles? Ne voit-on pas qu'un concile est un tout moral et successif? Dès que le concile est légitimement convoqué, il parle comme un concile doit parler. Il s'attribue l'autorité suprême qu'il doit avoir quand tout sera fini. Mais pour juger de cette autorité, il faut attendre que le tout composé de ses diverses parties soit accompli. Ce qui suit vérifie et confirme ce qui a précédé. C'est la fin qui donne la force à ce qui a été dit dès le commencement. Cette objection ne mérite donc aucune sérieuse attention, puisqu'elle tombe autant sur les autres conciles unanimement reçus, que sur le cinquième, et qu'on peut dire en faveur du cinquième tout ce que nul Catholique ne peut se dispenser de dire en faveur de ces autres conciles généraux. Enfin il ne s'agit nullement de savoir ce que le cinquième concile a été, avant que le Siége apostolique et l'Occident l'eussent confirmé. Il ne s'agit que de ce qu'il a été depuis ce consentement universel. C'est ce concile, revêtu du caractère d'œcuménique, et par conséquent de l'autorité infaillible, que nous sommes obligés de croire dans sa décision. Qu'importe qu'il ait été un peu plus tôt ou un peu plus tard infaillible, s'il est vrai qu'il a maintenant l'infaillibilité? Puisqu'il l'a, il ne nous reste qu'à savoir quelle est sa décision, pour la suivre aveuglément sur la question des textes dogmatiques. Il ne s'agit donc plus que de savoir si ce concile certainement infaillible dans sa décision a décidé qu'il étoit infaillible en vertu des promesses, sur les trois textes nommés les *trois Chapitres*. C'est ce que nous allons voir.

VIII. De l'autorité infaillible que le cinquième concile s'attribue.

Le lecteur souffrira sans doute que nous lui présentions ici un abrégé de la dernière action de ce fameux concile, qui mettra en pleine évidence l'autorité infaillible qu'il s'attribue.

D'abord Diodore, archidiacre et primicier des notaires du concile, fait la fonction que l'on nomme de promoteur dans les assemblées ecclésiastiques de notre temps. Il rappelle aux Pères le sujet précis de leur convocation. « Votre saint » concile, dit-il, sait que depuis quelques » jours, dans plusieurs de vos assemblées, on » a traité de ce qui regarde Théodore de Mopsueste, et des écrits impies de Théodoret, et » de la lettre impie, qu'on dit avoir été écrite » par Ibas au Persan Maris; et que dans la » dernière action, votre saint concile a promis » de joindre à cet examen un jugement absolu » et synodique. PUISQUE C'EST DONC LE SUJET » POUR LEQUEL VOUS VOUS ÊTES ASSEMBLÉS, nous » vous suggérons de décider comme bon vous » semblera. » Les actions précédentes n'avoient servi qu'à examiner les trois textes. La dernière devoit servir à les anathématiser. Les trois textes sont déclarés dans cette réquisition de l'archidiacre, le vrai sujet pour lequel le concile est assemblé, et doit prononcer.

Ensuite le concile parle ainsi: « Comme nous » apercevions que les sectateurs de Nestorius » s'efforçoient de répandre dans l'Eglise de Dieu » leur impiété par l'impie Théodore,... et par » les écrits impies de Théodoret, et par la lettre » criminelle qu'on dit avoir été écrite par Ibas;... » nous nous sommes élevés pour remédier à » ces maux naissans, et nous nous sommes

» assemblés selon la volonté de Dieu, dans cette » ville royale, par l'ordre du très-pieux Empereur. » Voilà encore une fois le véritable sujet de la convocation et de la décision du concile bien expliqué.

Le concile se plaignant du pape Vigile, qui avoit promis de venir y présider, et sembloit changer de pensée, ajoute ces paroles : « Il » n'est pas juste que le scandale croisse de plus » en plus pour ces *trois Chapitres*, ni que l'É» glise en soit troublée. » Voilà les *trois Chapitres*, qui sont sans cesse proposés comme l'objet du concile, dans sa décision.

Puis les Pères remarquent, qu'encore que chaque apôtre fût en son particulier plein du Saint-Esprit, et sans aucun besoin du secours des autres, *ils ne voulurent néanmoins décider qu'en commun* sur la circoncision, en disant : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous.* Delà les Pères concluent que Vigile, qui est leur chef, doit s'unir à eux, afin qu'après une commune délibération, ils puissent dire avec lui sur les trois textes, comme les apôtres avoient dit à Jérusalem avec saint Pierre sur la circoncision : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous.* En vain l'auteur de la *Justification* prétend que ces paroles sont rapportées pour exprimer l'autorité du concile des apôtres, et non pour établir celle du cinquième concile qui les employoit. Il est clair comme le jour, que le cinquième concile se proposoit pour modèle celui des apôtres, et qu'il ne le citoit que pour montrer que Vigile devoit s'unir au corps dont il étoit le chef, pour dire tous ensemble, comme le concile de Jérusalem : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous.* Or il est incontestable que cette expression est consacrée pour caractériser l'autorité infaillible des conciles œcuméniques. Jamais concile particulier et faillible n'osera dire : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous.* Donc cette expression signifie, dans le cinquième concile, l'infaillibilité, qui se trouve d'ailleurs confirmée avec évidence dans toute la suite du même discours.

Le concile continue à s'attribuer cette suprême autorité, en proposant l'exemple des saints Pères, qui *dans les quatre premiers conciles ont décidé en commun sur les hérésies.* Il est manifeste que le concile, répondant à la réquisition de Diodore, qui requéroit qu'on prononçât *un jugement absolu et synodique* sur les trois textes, veut faire entendre qu'il va prononcer ce *jugement absolu et synodique* sur ces trois textes, comme *les quatre conciles* précédens avoient prononcé sur les hérésies de leur temps.

C'est pour appuyer cette suprême autorité, que le concile cite diverses promesses de l'Écriture, par lesquelles les Catholiques ont accoutumé de prouver contre les Protestans l'infaillibilité de l'Eglise : *En vérité je vous le dis; si deux d'entre vous s'assemblent sur la terre, quelque chose qu'ils demandent, elle leur sera accordée par mon Père qui est dans le Ciel..... En quelque lieu que deux ou trois soient assemblés en mon nom, je suis avec eux au milieu de leur assemblée.* Les Pères ajoutent cette autre promesse : *Ne craignez pas, mais parlez, et ne vous taisez point, car je suis avec vous, et personne ne pourra vous nuire.* Encore une fois, il est vrai que les Pères parlent ainsi par rapport au pape Vigile, qui refusoit de venir en leur assemblée. Mais pourquoi désiroient-ils qu'il y vînt? C'étoit afin que le concile fût uni à son chef, et qu'ils pussent en cette union prononcer au nom du Saint-Esprit en vertu des promesses contre les trois textes. C'est précisément tout ce que nous voulons.

Le concile ayant posé ce fondement d'autorité, il proteste qu'il suit la tradition de *Jésus-Christ, des apôtres, des saintes Eglises, des saints Pères et docteurs.* Il reçoit les conciles de Nicée, de Constantinople, d'Ephèse, et de Chalcédoine qui l'ont précédé. Il anathématise tous ceux que ces conciles ont anathématisés. En ce point le concile procède selon un usage très-commun, qui est de commencer par une espèce de profession de foi, pour écarter tout ombrage d'innovation, et pour déclarer que loin d'ébranler les anciens conciles, il veut marcher sur leurs traces. Ce n'est point une explication inventée. C'est ce que le concile déclare naturellement. *Cùmque*, dit-il, *ita confessi sumus; après avoir fait cette profession de foi.* Puis le concile dit qu'il va faire *l'examen des trois Chapitres.*

Pour exécuter ce dessein, les Pères commencent par le premier de ces trois textes. Ils disent qu'on ne sauroit lire les *blasphèmes* dont le texte de Théodore de Mopsueste est rempli, sans *admirer la patience de Dieu.* C'est ce qui les oblige *à anathématiser* cet auteur, *comme s'il étoit encore vivant et présent, parce que les démons n'oseroient parler comme lui.* Ils fondent toute leur preuve, non sur une information faite pour les faits personnels, mais sur *les cahiers impies* de cet auteur, que chacun peut *avoir dans les mains*, et qui sont *insérés dans les actes du concile.* Ils soutiennent qu'on

peut faire le procès d'un homme mort, et flétrir sa mémoire, quand le texte dont il est notoirement l'auteur, est plein de blasphèmes qui sautent aux yeux. Ils confirment cette prétention par divers exemples d'hérétiques condamnés après leur mort.

Ensuite on passe à Théodoret, dont les écrits sont *impies contre la pure foi*, et qui sont *insérés dans les actes synodiques.*

De là on vient à *la lettre qu'on dit avoir été écrite par Ibas, etc.* « Nous avons cru, dit le » concile, qu'il est nécessaire qu'elle soit lue. » Dès qu'on la lut, son impiété fut évidente à » tous » les évêques. On conclut que « la ma- » tière en question ayant été ainsi proposée, il » falloit anathématiser les *trois Chapitres.* » C'est toujours le même but qui paroît unique.

Le concile n'a garde de manquer à rejeter la prétention injuste des schismatiques, qui soutenoient que la lettre d'Ibas avoit été *approuvée par le saint concile de Chalcédoine....* « Nous » avons jugé, disent les Pères, qu'il étoit né- » cessaire de prouver absolument que le saint » concile n'est point coupable de l'impiété con- » tenue dans cette lettre. » Remarquez en passant que, selon le cinquième concile, celui de Chalcédoine seroit *coupable de l'impiété contenue dans la lettre* d'Ibas, s'il étoit vrai qu'il eût approuvé cette lettre. En effet, c'est prononcer une décision qui est hérétique en termes formels, que de décider qu'un texte hérétique n'exprime que la pure foi. Le cinquième concile, loin de dire, selon le langage du parti, que si celui de Chalcédoine avoit approuvé cette lettre, il n'auroit erré que sur *un fait de nulle importance*, s'écrie au contraire, que le concile de Chalcédoine seroit en ce cas *coupable de l'impiété contenue dans cette lettre.* Ainsi selon le cinquième concile, celui de Chalcédoine n'a pu errer sur ce texte, puisqu'il n'a pu être *coupable de l'impiété* ou hérésie que ce texte contient. Pour montrer que le concile de Chalcédoine n'a jamais donné cette impie approbation, les Pères comparent la décision de Chalcédoine avec la lettre d'Ibas, et en montrent l'opposition, supposant toujours que ce concile n'a pu se contredire dans ces jugemens de textes. Ils remarquent que le concile de Chalcédoine « n'avoit pu se résoudre à recevoir » Ibas, qu'après lui avoir fait condamner l'im- » piété contenue dans sa lettre. » Après quoi ils s'écrient : « Quelle participation peut-il y » avoir entre la justice et l'iniquité? quelle so- » ciété entre la lumière et les ténèbres? Quel » accord entre Jésus-Christ et Bélial? Quoi de » commun entre le fidèle et l'infidèle? Quel » mélange du temple de Dieu avec les Idoles? » C'est-à-dire qu'il est impossible que l'Eglise approuve par erreur de fait un texte hérétique; comme il est impossible d'accorder la lumière avec les ténèbres, Jésus-Christ avec Bélial, et le temple de Dieu avec les Idoles. Le cinquième concile a donc évidemment soutenu que celui de Chalcédoine n'avoit pu se tromper sur le texte d'Ibas. Pour convaincre sur ce point les esprits les plus incrédules, en faveur de la bonne cause, nous n'avons qu'à changer simplement les noms, et qu'à dire mot pour mot sur le texte de Jansénius tout ce que le cinquième concile dit sur les trois textes, nommés les *trois Chapitres.*

C'est pour condamner le texte de Jansénius, qu'il est nécessaire que le chef de l'Eglise s'unisse avec le corps des évêques, afin qu'ils disent tous unanimement : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous* de déclarer l'héréticité de ce texte. Si l'Eglise avoit condamné ce texte comme hérétique, quoiqu'il n'exprimât que la pure foi, la condamnation de ce texte antipélagien qui seroit contradictoire à ce texte même, se trouveroit pélagienne en termes formels. Alors l'Eglise seroit *coupable de l'impiété* pélagienne. Elle auroit confondu la lumière avec les ténèbres, Jésus-Christ avec Bélial, et le temple de Dieu avec les Idoles. C'est ce qui est impossible selon les promesses.

Voilà ce qu'il faut penser de l'Eglise sur le texte de Jansénius, puisque c'est ce que le cinquième concile pensoit du concile de Chalcédoine sur les *trois Chapitres.* C'est sur ce fondement que le concile déclare qu'il « anathé- » matise les *trois Chapitres*... avec leurs dé- » fenseurs, et ceux qui ont écrit pour leur » défense, ou qui présument que ces *trois* » *Chapitres* s'expriment purement, etc. »

Après cette préface, qui prépare aux anathèmes, et qui en établit l'autorité, le concile déclare une dernière fois que c'est en vertu des promesses qu'il va prononcer. « Ces choses, » dit-il, étant ainsi proposées avec une entière » exactitude, conservant dans notre mémoire » LES PROMESSES FAITES EN FAVEUR DE LA SAINTE » EGLISE, ET CELUI QUI DIT QUE LES PORTES DE » L'ENFER, c'est-à-dire les langues meurtrières » des hérétiques NE PRÉVAUDRONT POINT CONTRE » ELLE, nous ressouvenant aussi DE CE QUI A ÉTÉ » PROMIS PAR LE PROPHÈTE OSÉE, OÙ IL EST DIT : » JE VOUS PRENDRAI POUR MON ÉPOUSE DANS LA FOI, » ET VOUS CONNOÎTREZ LE SEIGNEUR; nous met- » tons au même rang que le démon père du

» mensonge, les discours déréglés des héré-» tiques, et leurs discours très-impies, et les » personnes des hérétiques mêmes, qui ont » persisté dans leur impiété jusqu'à la mort... » Nous avons jugé qu'il étoit nécessaire de ren-» fermer dans certains chapitres, tant l'expli-» cation de la vérité, que la condamnation des » hérétiques, et de leur impiété. »

Voilà la fin de la préface, dont nous venons de faire un extrait. Elle paroît destinée à deux choses. L'une est de montrer avec évidence le sujet précis sur lequel le concile va prononcer. L'autre est de prouver par les promesses l'autorité infaillible sur laquelle ce jugement sera fondé. Le concile ne se contente pas d'exercer cette autorité; de plus, il avertit qu'il l'exerce actuellement, et il prouve par les promesses qu'il est en plein droit de le faire. Une circonstance si singulière de ce concile n'a été procurée par la providence, que pour convaincre les esprits indociles de notre temps sur un point où ils cherchent les évasions les plus odieuses. La providence posoit ainsi, il y a déjà près de douze cents ans, les fondemens de la controverse que l'Eglise a besoin de soutenir en nos jours contre les disciples de Jansénius. Quand ce concile parle de celui de Chalcédoine, il déclare que s'il avoit approuvé le texte d'Ibas, il seroit *coupable de l'impiété contenue dans cette lettre*, il assure que ce seroit avoir *confondu* la lumière avec les ténèbres, Jésus-Christ avec Bélial, et le temple de Dieu avec les Idoles. C'est ce que les promesses ne permettent jamais de supposer. Quand ce concile parle des anathèmes qu'il va lui-même prononcer, il veut que Vigile vienne dire avec lui : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous* de condamner ces trois textes. Il ajoute : *Si deux d'entre vous, etc... En quelque lieu que deux ou trois, etc... Ne craignez pas, mais parlez,... car je suis avec vous, etc.* Puis il se ressouvient des autres *promesses faites en faveur de la sainte Eglise....... Les portes de l'enfer ne prévaudront point, etc..... Je vous prendrai pour mon épouse dans la foi, etc.*

En effet, il s'agissoit de sauver la foi en frappant d'anathème des textes qui gagnoient contre elle *comme la gangrène*. Il s'agissoit de faire des anathèmes, qui ne sont pas moins de vrais canons contre trois textes longs, que s'ils étoient faits contre des textes courts. Ainsi le concile n'étoit pas moins fondé sur les promesses que les autres *quatre conciles* précédens, dont il déclare qu'il suit l'exemple, et qu'il égale l'autorité dans cette décision.

Après cette préface, le concile prononce ses quatorze anathèmes, qui sont de vrais canons. Les onze premiers ne sont qu'une simple récapitulation des jugemens prononcés contre diverses hérésies dans les conciles précédens. On y condamne *Arius, Eunomius, Macédonius, Apollinaire, Nestorius, Eutychès et Origène.*

Le douzième anathème vient au vrai sujet de la convocation et de la décision du concile. Voici ses paroles : « Si quelqu'un défend l'im-» pie Théodore de Mopsueste, lequel a dit » qu'autre est le Dieu Verbe, et autre le Christ... » Il a osé dire d'autres blasphèmes innom-» brables... Dans le commentaire qu'il a fait » sur les *Actes des Apôtres*, il a écrit que le » Christ est semblable à Platon.... Si donc quel-» qu'un défend cet impie Théodore et ses écrits » impies, où il a répandu ces blasphèmes et » d'autres innombrables, etc..... Quiconque ne » l'anathématise pas lui et ses écrits impies, » tous ceux qui l'approuvent ou qui le défen-» dent, OU QUI DISENT QU'IL A ÉCRIT CATHOLIQUE-» MENT... Qu'un tel homme soit anathème. »

Le treizième anathème contient ces mots : « Si quelqu'un défend les écrits impies de » Théodoret, etc..... Et s'il ne les anathématise » pas eux et ceux qui pensent ainsi,... qu'il » soit anathème. »

Voici le quatorzième : « Si quelqu'un dé-» fend la lettre qu'on dit avoir été écrite par » Ibas, etc..... Si donc quelqu'un défend cette » lettre impie, et s'il ne l'anathématise point » avec ses défenseurs, ET CEUX QUI DISENT QU'ELLE » EST EN TOUT OU EN PARTIE ORTHODOXE, etc..... » et qui ont la présomption de la soutenir ELLE » OU L'IMPIÉTÉ qu'elle contient,...... et qui per-» sisteront jusqu'à la mort dans ces sentimens; » qu'un tel homme soit anathème. »

Le concile finit comme il avait commencé, en déclarant qu'il demeure attaché à la doctrine des divines Ecritures, à la tradition des saints Pères, et aux quatres conciles précédens. A l'égard de ceux qui soutiennent la catholicité des *trois Chapitres*, et qui persistent dans ce sentiment, il veut qu'ils soient retranchés du clergé, s'ils sont évêques ou clercs, et qu'ils soient anathématisés, s'ils sont moines ou laïques. Telle est la conclusion de tout le cinquième concile.

Il résulte évidemment de cet extrait fidèle, que le cinquième concile, qui est reconnu pour œcuménique, et par conséquent pour infaillible dans les matières où l'Eglise l'est, a attribué en termes formels et décisifs cette infaillibilité au jugement qu'il a prononcé. Il n'est

plus question que de savoir sur quoi tombe précisément cette décision qu'il déclare si précisément être infaillible en vertu des promesses. Ces fondemens étant posés, tout ce que le parti oseroit encore dire pour ébranler ou l'œcuménicité du concile, ou l'infaillibilité de son jugement, ne pourroit être qu'une contestation frivole et odieuse aux vrais catholiques. Pour procéder avec droiture et bonne foi, le parti doit reconnoître nettement qu'on trouve dans la décision de ce concile, toute l'autorité suprême de l'Eglise universelle, et qu'elle y a prononcé un jugement qu'elle a déclaré infaillible en vertu des promesses. Après cet aveu, il ne restera plus au parti qu'à chercher, de concert avec nous, sur quoi précisément tombe cette infaillibilité si certaine, et c'est ce que nous allons démontrer.

IX. De l'autorité infaillible du cinquième concile, qui tombe, non sur les hérésies déjà condamnées, mais sur les trois textes.

1° En vain le parti espère se sauver en disant que l'autorité infaillible que ce concile s'attribue formellement, tombe sur les anciennes hérésies, qui avoient été condamnées dans les conciles précédens, et sont nommées dans les onze premiers anathèmes, mais nullement sur les trois textes.

Personne n'ignore que ces anciennes hérésies avoient déjà été condamnées par les conciles précédens. Toutes ces causes étoient finies. La coutume inébranlable de l'Eglise ne permettoit aucune révision. « Nous prenons, disoit saint « Gelase[1], de très-grandes précautions pour » empêcher qu'aucune hérésie, dont le dogme » pernicieux a été une fois abattu, ne revienne » à un nouvel examen. » Il est notoire de la plus grande notoriété, que les hérésies d'Arius, d'Eunomius, de Macédonius, d'Apollinaire, de Nestorius, d'Eutychès, et même d'Origène, n'étoient nullement le vrai sujet de la convocation du cinquième concile. On n'a qu'à lire les sept premières conférences ou sessions, on n'y trouvera que des examens qui préparent à un jugement sur les *trois Chapitres*. Il est manifeste que les onze premiers anathèmes n'ont été mis à la tête des trois derniers, que pour servir de profession de foi. *Cùmque ita confessi sumus.* C'est une simple récapitulation des anciennes hérésies déjà condamnées, pour montrer que le concile ne veut ni innover, ni ébranler le concile de Chalcédoine, comme les schismatiques le publioient, ni favoriser les erreurs d'Origène, comme quelques personnes vouloient le faire entendre. Delà vient que l'adhésion aux précédens conciles est si fréquemment inculquée.

2° Qui est-ce qui pourroit s'imaginer que le concile prît tant de soin de prouver par les promesses son infaillibilité, s'il n'en avoit voulu faire aucun autre usage, que celui de condamner inutilement des hérésies déjà si solennellement condamnées, et dont il n'étoit plus question dans l'Eglise? Qui pourroit croire que cette attribution si expresse de l'infaillibilité ne tombât que sur ces causes finies depuis si long-temps, et non pas sur les trois textes, qui étoient l'unique sujet d'une si ardente dispute, et de la convocation du concile même? Le concile ne laisse rien là-dessus dans l'incertitude. D'un côté l'archidiacre parle ainsi des trois textes dans la réquisition. « C'est donc le sujet » pour lequel vous vous êtes assemblés. » Il demande aux Pères *un jugement absolu et synodique*, non sur des causes déjà finies depuis des siècles, et qu'on n'avoit garde de recommencer, mais sur *le sujet pour lequel* on étoit actuellement assemblé. D'un autre côté les pères assurent que ces *écrits impies* étoient contagieux, et ils ajoutent : « pour remédier à ces maux » naissans,.... nous nous sommes assemblés » selon la volonté de Dieu dans cette ville » royale, par l'ordre du très-pieux empereur. » Enfin on n'a qu'à lire d'un bout à l'autre tout le concile, on n'y verra aucun examen de ces anciennes hérésies qu'on ait recommencé. On trouvera au contraire que les sept premières actions ou conférences ne sont que des préparations à la huitième, qu'on n'y examine que les *trois Chapitres*, et qu'il n'y est question d'aucune autre chose à juger. Ce seroit donc se jouer visiblement du concile, que de vouloir faire tomber son autorité infaillible sur les causes finies depuis long-temps qu'il n'avoit garde de recommencer, pour empêcher qu'elle ne tombe naturellement sur la cause qui étoit l'unique sujet de sa convocation et de son vrai jugement. Les évêques disoient : « Il n'est pas » juste de laisser croître le scandale pour ces » *trois Chapitres*, ni que l'Eglise de Dieu en » soit troublée. C'est pourquoi nous avons rap- » pelé la mémoire des grands exemples des apô- » tres et de la tradition des Pères, etc. » Quel est le sujet précis de la décision? C'est celui de la convocation et de l'examen du concile; et pourquoi est-il convoqué? pourquoi est-ce qu'il examine? C'est à cause du *scandale* qui va crois-

[1] *Epist. V*, *ad Honorium.*

sant *pour ces trois Chapitres*, et dont *l'Eglise de Dieu est troublée*. Le parti veut-il savoir mieux que le concile même le sujet précis de son examen et de sa décision?

3° Le parti s'est condamné lui-même sur ce point. Nous avons montré que de l'aveu du père Lupus, ami du parti, de l'aveu de l'auteur de la *Défense de tous les théologiens*, et de l'aveu de celui des *trois Lettres*, le cinquième concile n'a décidé que sur les *trois Chapitres*. Ces écrivains du parti pour le prouver ont cité les deux Pélages, saint Grégoire, Cassiodore, les cardinaux Palavicin, d'Aguirre et Laurea. Ces écrivains disent que ce concile ne fit *aucune nouvelle définition sur la foi*. Ils ajoutent *qu'il avoit été assemblé exprès pour examiner les trois Chapitres*[1]. Ils soutiennent qu'*il ne s'y agissoit d'aucun article qui appartînt à l'infaillibilité de l'Eglise*. Ils assurent qu'*il ne s'agissoit dans ce concile d'aucun dogme, mais d'un seul fait non révélé touchant les textes, etc.*[2]. Le père Lupus remarque que « ce concile » ne décida aucune question du dogme parce » que nulle hérésie n'y fut ni examinée, ni » condamnée..... On n'y fit, dit-il [3], que con- » firmer les décisions d'Ephèse et de Chalcé- » doine contre Nestorius et contre Eutychès, et » on y réprima par de nouveaux anathèmes de » nouveaux artifices employés pour éluder ces » décisions. Le Pape même (voici une remarque » capitale et décisive) ne fit dans ses lettres de » confirmation aucune mention d'aucun dogme, » non pas même de celui d'Origène, mais il » confirma seulement la condamnation des *trois* » *Chapitres*. » Ainsi, de l'aveu du père Lupus, le Siége apostolique avec tout l'Occident, n'a confirmé le cinquième concile que sur les *trois Chapitres*. Donc l'autorité infaillible que ce concile s'attribue ne peut tomber que sur le jugement qu'il fait de ces trois textes.

4° Le parti ne doit pas oublier qu'en parlant de ce prétendu fait des *trois Chapitres*, il a souvent cité les paroles de Pélage et de saint Grégoire, qui disent que le schisme s'est maintenu *pour des questions superflues, et pour une question de rien*. Le parti a employé ces passages pour prouver qu'il ne s'agissoit dans ce concile d'aucun point important au droit. De quel front pourroit-il donc nous venir dire maintenant que le concile a décidé sur des questions de foi contre le nestorianisme avec une autorité infaillible qui ne tombe point sur la condamnation des trois textes?

[1] *Défense des Théol.* pag. 52, 53.—[2] Auteur des *trois Lettres*, pag. 20. —[3] *Schol. et not.* in cap. v. Conc. pag. 741.

5° Rien n'est plus absurde que de prétendre que les anathèmes de ce concile tombent sur la secte nestorienne, et par conséquent que l'Eglise ne condamne ceux qui soutiennent le fait des *trois Chapitres*, qu'en supposant qu'ils s'en servoient pour soutenir le point de droit, savoir l'hérésie de Nestorius. Qu'y auroit-il eu de plus inutile et de plus ridicule, que d'anathématiser, c'est-à-dire de retrancher de la communion de l'Eglise catholique la secte nestorienne, qui en étoit déjà retranchée depuis plus de six-vingts ans, et qui ne vouloit nullement y rentrer? C'est comme si l'Eglise assembloit aujourd'hui avec des embarras infinis un concile tout exprès pour retrancher de sa communion la secte des protestans, qui en est retranchée depuis le seizième siècle, et qui méprise tous nos anathèmes, ayant horreur de notre communion. Qu'y a-t-il de moins sérieux que de supposer, en faveur du parti, qu'un concile œcuménique s'est assemblé avec tant de contradiction, et malgré un schisme épouvantable, pour faire vainement au nom du Saint-Esprit une chose déjà faite, et consommée depuis plus d'un siècle?

6° Rien n'est plus chimérique que cette condamnation de la secte nestorienne. Mais ce qui est réel et pour ainsi dire palpable dans ce concile, c'est la condamnation des schismatiques innombrables de l'Occident. C'étoit un grand nombre d'Eglises d'Afrique, d'Espagne, d'Hibernie, des Gaules, de l'Illyrie, de la Dalmatie, de l'Istrie, qui rejetoient avec horreur la condamnation des *trois Chapitres*, comme opposée à l'autorité du concile de Chalcédoine. Tous ces schismatiques Occidentaux étoient très-éloignés d'être Nestoriens, ou Ariens, ou Macédoniens, ou Eutychiens, ou Origénistes. Ils n'erroient point sur ce que le parti nomme les points de droit. Ils ne contestoient que sur ce qu'on nomme le fait de l'héréticité des trois textes. Ce n'étoit même que par attachement à l'autorité infaillible du concile de Chalcédoine sur les textes, qu'ils rejetoient le cinquième concile. Voilà précisément les principales personnes contre lesquelles les anathèmes étoient lancés. Ce sont ceux-là mêmes qu'on attendit longtemps avec une condescendance infinie, parce qu'on avoit pitié de leur ignorance grossière. Mais enfin ils ne furent admis à la communion du saint Siége du temps de Sergius I, comme nous l'avons vu, qu'après avoir reconnu leur erreur sur les *trois Chapitres*. L'Eglise aima mieux basarder tout, en souffrant ce schisme, que de rien relâcher sur l'autorité in-



faillible qui avoit condamné les trois textes dans le cinquième concile.

7° Il est vrai seulement que le concile craignoit que les nestoriens artificieux ne se servissent de ces trois textes pour séduire les catholiques. Mais que s'ensuit-il de là? Ne sait-on pas que l'Eglise ne condamne jamais les textes, qu'à cause de la séduction qu'ils peuvent causer, et que c'est toujours en vue du droit, que l'Eglise décide sur ce qu'on nomme le fait? C'est ce qui arrive aujourd'hui pour le texte de Jansénius, comme il arriva autrefois pour les *trois Chapitres*. L'Eglise craignoit, dans le cinquième concile, que les nestoriens cachés parmi les catholiques schismatiques ou autres, ne se servissent de ces trois textes pour insinuer leur hérésie. Tout de même, elle craint que le texte de Jansénius ne serve aux Protestans et autres défenseurs de la grâce nécessitante, pour insinuer, sous les termes de délectation inévitable et invincible, qu'il est nécessaire que la volonté suive le dogme hérétique de cette grâce incompatible avec le libre arbitre. Il est vrai que le concile craignoit que le texte des *trois Chapitres* ne gagnât comme la gangrène. Il est vrai qu'il croyoit que les *sectateurs de Nestorius s'efforçoient d'introduire* par ces trois textes contagieux *leur impiété dans l'Eglise*. Mais enfin le jugement du concile tomboit directement et immédiatement sur ces trois textes, dont les Nestoriens pouvoient se prévaloir pour séduire les Catholiques, pendant que les Catholiques schismatiques en rejetoient la condamnation avec tant de chaleur. Les premiers qui formèrent le schisme, tels que Facundus, étoient sincèrement opposés au nestorianisme. Les autres qui dans la suite soutinrent le schisme, loin de vouloir se servir de ces trois textes pour soutenir le nestorianisme, ne connoissoient pas même les trois textes, et ne prétendoient nullement les examiner pour les soutenir. « Les » Latins ignorans de la langue grecque, disoit » Pélage II, faute de savoir cette langue, ont » connu tard l'erreur. » Ils ne contestoient que par la crainte d'ébranler l'autorité du concile de Chalcédoine, qu'ils supposoient mal à propos avoir approuvé la lettre d'Ibas. De là vient que l'Eglise eut si long-temps pitié de leur ignorance. De là vient qu'elle leur disoit : Vous continuez le schisme *pour des questions superflues, pour une question de rien*. L'Eglise, qui eut une si longue patience pour eux, ne voulut jamais néanmoins appaiser le schisme en révoquant ses anathèmes. Voilà les Catholiques indociles sur lesquels ils tombent. Tous ces schismatiques croyoient pleinement le droit contre le nestorianisme, et ils ne contestoient que sur le fait de l'héréticité des trois textes. C'est contre eux principalement que les anathèmes furent prononcés et soutenus sans relâche par l'Eglise, pendant un schisme de près de cent cinquante ans.

8° Quand nous parlons ainsi, nous avons pour nous, outre l'évidence du fait par l'histoire du temps, et outre l'aveu formel de nos adversaires, les paroles expresses et décisives du concile. Il condamne tous ceux qui *défendent* Théodore, et *qui disent qu'il a exposé*, c'est-à-dire, écrit *catholiquement*. Voilà manifestement tous ces Catholiques schismatiques de l'Occident, qui s'obstinoient, par zèle pour le concile de Chalcédoine, à supposer que les *trois Chapitres* avoient un sens orthodoxe. Le concile ajoute sur la lettre d'Ibas, qu'il *anathématise ses défenseurs, et ceux qui disent qu'elle est droite*, c'est-à-dire pure et anti-nestorienne *en tout ou en partie*. Il condamne *ceux qui écrivent pour cette lettre ou pour son impiété*. Cette disjonctive montre qu'il condamne non-seulement les Nestoriens cachés dans le sein de l'Eglise, qui pourroient soutenir *l'impiété* nestorienne contenue dans cette lettre, mais encore les Catholiques schismatiques, qui, sans soutenir cette *impiété*, soutiendroient la lettre contagieuse où elle est contenue. Enfin le concile renverse la vaine subtilité du parti, en distinguant les Nestoriens cachés qui pourroient abuser de ces trois textes, d'avec les Catholiques qui firent le schisme. Il condamne expressément les uns et les autres. Il veut que ses anathèmes soient prononcés non-seulement « contre les hérétiques et contre leur impiété, » mais encore contre ceux qui ont défendu ou » qui défendent ces *trois Chapitres* impies. » *Necnon etiam contra eos qui defenderunt*, » *vel defendunt prædicta impia tria Capitula*. » L'auteur de la *Justification* est donc inexcusable, quand il prend un prétexte pour dégrader le cinquième concile, en disant qu'il *ne seroit pas étonnant* qu'un concile *d'évêques orientaux* eût *confondu aveuglément les Catholiques avec les Nestoriens*. Vous voyez que le concile a distingué tout au contraire les Nestoriens d'avec les Catholiques, avec beaucoup d'exactitude. Il condamne non-seulement *les hérétiques et leur impiété, mais encore ceux qui ont défendu, etc. Necnon etiam eos, etc.* C'est-à-dire les Catholiques schismatiques, qui soutenoient que Théodore avoit *exposé catholiquement*, et que la lettre d'Ibas étoit *droite*,

c'est-à-dire orthodoxe. Il est donc évident que le cinquième concile est œcuménique, qu'il a déclaré infailliblement qu'il exerçoit son infaillibilité, et que cette infaillibilité ainsi déclarée tombe, non sur les hérésies déjà condamnées, mais sur l'héréticité des trois textes qui étoient l'unique sujet de sa convocation. Il ne nous reste plus qu'à prouver que les anathèmes du concile tombent, non sur l'intention personnelle des auteurs, mais sur l'héréticité de leurs textes.

X. De l'autorité infaillible du cinquième concile, qui ne pouvant tomber sur les personnes des trois auteurs, tombe sur leurs textes.

Il est vrai que Pélage II, voulant ramener les schismatiques, leur disoit que le cinquième concile avoit pu *recommencer tout ce qui avoit été fait à Chalcédoine sur les personnes hors des causes de la foi.* Il ajoute qu'on dispute *pour des questions superflues.* Saint Grégoire se plaint de ce qu'on a fait un *schisme pour une question de rien.* Il est vrai que le concile anathématise la personne de Théodore de Mopsuestie avec ses écrits. De là le parti conclut que le concile n'a pas pu prononcer avec une autorité infaillible, puisque ces anathèmes tombent autant sur l'intention personnelle de Théodore de Mopsuestie, à l'égard de laquelle tout le monde avoue qu'il ne pouvoit pas être infaillible, que sur l'héréticité des trois textes. Mais voici comment nous réfutons cette subtilité.

1° Il est évident que le concile de Chalcédoine sans examiner dogmatiquement aucun des trois textes, avoit seulement rétabli dans leurs siéges les personnes de Théodoret et d'Ibas, après leur soumission absolue. Les schismatiques du temps de Pélage II et de saint Grégoire n'examinoient point les trois textes, parce que ceux-là ignoroient absolument la langue grecque. Ils soutenoient seulement qu'on ne pouvoit point flétrir les personnes des trois auteurs dans le cinquième concile, et que la condamnation de leurs textes flétriroit leurs personnes. Ils disoient que le premier, savoir Théodore de Mopsuestie, étoit mort en paix dans la communion de l'Eglise, et que les deux autres avoient été rétablis dans leurs siéges par le concile de Chalcédoine. Pélage II et saint Grégoire répondoient à ces schismatiques, qu'ils demeuroient séparés de l'Eglise pour des *questions superflues*, pour une *question de rien*; 1° parce qu'il est faux que l'usage de l'Eglise soit de ne condamner jamais la mémoire des hommes morts; 2° parce que les actions du concile de Chalcédoine, où les deux derniers auteurs avoient été traités avec honneur, n'avoient point l'autorité infaillible d'un concile œcuménique, faute d'avoir été confirmés par saint Léon. Ainsi ces deux pontifes n'entroient point dans l'examen des deux conciles, dont l'un n'avoit admis que les personnes, sans examiner les textes, et dont l'autre avoit condamné les textes, sans flétrir les personnes, parce que ces schismatiques grossiers et ignorans, comme saint Grégoire les dépeint, ne démêloient point assez ces deux choses. Les deux papes tranchoient en deux mots cette vaine difficulté, en disant que les actions de Chalcédoine dont on disputoit, n'étoient point des décisions infaillibles d'un concile œcuménique. Voilà *les questions superflues*; voilà *la question de rien*. Mais ces deux grands pontifes n'avoient garde de dire que la question de l'héréticité des trois textes, qui *gagnent comme la gangrène* contre la foi, fût une *question superflue, une question de rien*. Ils n'ignoroient pas qu'un concile œcuménique ne décide point en vertu des promesses au nom du Saint-Esprit sur *une question de rien*. Ils savoient ce que le cinquième concile qu'ils avoient reçu, et qu'ils faisoient recevoir avec tant de zèle, avoit dit sur son autorité infaillible contre ces trois textes, et ils ne vouloient rien relâcher à cet égard. Voici les paroles du concile dans la préface qui précède les anathèmes : « Quand il s'élève une » question sur la foi,.... nous nous hâtons de » conserver dans sa pureté la bonne semence de » la foi contre le mauvais grain de l'impiété » semée par l'ennemi... Comme nous apercevions que les sectateurs de Nestorius s'efforçoient d'introduire leur impiété dans l'Eglise » de Dieu... par ces écrits impies, etc... nous » nous sommes assemblés dans cette ville » royale. » Le concile ajoute : Le pape Vigile avoit promis « de se trouver au concile, et d'examiner avec nous ces *trois Chapitres* afin que » la définition donnée par nous tous en commun » fût conforme A LA PURE FOI.... Il faut que les » évêques établissent UNE COMMUNE FOI sur les » questions communes. » Ce seroit donc s'aveugler exprès, que de ne voir pas que le cinquième concile prétend que les questions de textes, dont il décide, sont des questions très-importantes à la foi. Ce seroit même vouloir déshonorer ce concile, reconnu pour œcuménique, et les deux autres généraux qui l'ont solennellement confirmé, que d'oser soutenir qu'il ne s'est assemblé et qu'il n'a décidé que sur *des questions superflues, que sur une question de rien*. Les deux pontifes Pélage II et

saint Grégoire-le-Grand, qui furent tout ensemble si patiens et si fermes pour réduire les schismatiques à une soumission absolue sur la décision du cinquième concile, n'avoient garde de dire que le cinquième concile n'avoit décidé que sur *des questions superflues*. Au contraire, le Siége apostolique souffrit patiemment les maux infinis d'un schisme très-long et très-étendu, plutôt que de rien relâcher sur l'héréticité des trois textes décidée en vertu des promesses par ce concile. Eh! qu'y a-t-il de plus important à la foi, que *de reprendre ceux qui contredisent* la saine doctrine? Qu'est-ce qui mérite les canons ou anathèmes d'un concile, sinon trois textes hérétiques qui *gagnent comme la gangrène* contre le dépôt de la foi?

2° Pélage II a pu dire avec la plus exacte vérité, que le concile de Chalcédoine, après la sixième action, n'avoit jugé que sur *des personnes hors des causes de la foi*. En effet, le concile n'avoit jugé que des personnes de Théodoret et d'Ibas, pour les rétablir dans leurs siéges, après qu'ils avoient reçu la lettre de saint Léon, et condamné Nestorius en termes absolus. Ce concile, comme le cinquième le remarque, avoit été très-éloigné d'approuver dogmatiquement les textes de ces deux auteurs. Ainsi l'objection que notre adversaire veut tirer de ces paroles de Pélage ne mérite aucune attention. En les prenant dans la rigueur de la lettre, elles ne font rien contre nous.

3° Il ne faut pas même être surpris que divers théologiens, en parlant de ces conciles, n'aient pas assez démêlé les faits personnels des deux auteurs d'avec l'héréticité ou catholicité de leurs textes. Rien n'est plus naturel et plus vulgaire dans le langage humain que d'attribuer à la personne d'un auteur le sens qui est exprimé par son texte, quoique le sens propre du texte soit souvent différent de la pensée de l'auteur qui l'a composé. Ne dit-on pas tous les jours : Saint Thomas enseigne une telle doctrine, pour faire entendre que cette doctrine résulte de son texte? Ne dit-on pas vulgairement : Je pense comme un tel auteur, pour faire entendre qu'on s'attache au sens exprimé dans son livre? Ne dit-on pas même en toute occasion qu'Origène enseigne diverses erreurs, parce qu'elles se trouvent dans son texte, quoique l'on n'ignore pas qu'il y a eu de grandes contestations, pour savoir si ces erreurs sont de lui, ou si elles ont été ajoutées à son vrai texte par des corrupteurs de ses écrits? L'Eglise elle-même n'a-t-elle pas condamné le texte de Jansénius *dans le sens de l'auteur, in sensu ab auctore intento,* pour exprimer le sens que l'auteur nous présente par la signification naturelle de son texte, sans vouloir juger de la pensée secrète ou intention de la personne de cet évêque? Ce seroit donc vouloir chicaner sur ce qu'il y a de plus vulgaire et de plus clair dans le langage humain, que de ne vouloir pas entendre des trois textes, ce qui est dit des trois auteurs par rapport au cinquième concile. Ne forcez point le langage des hommes; la chose parle d'elle-même, et cette explication applanit tout en un moment.

4° Nous avons pleinement démontré que le cinquième concile a supposé avoir, et a prétendu exercer par son anathème une autorité infaillible. Nous avons vu que le Siége apostolique, réunissant l'Occident avec l'Orient sur ce point, n'a jamais voulu laisser ébranler cette autorité par les schismatiques. Osera-t-on dire que le cinquième concile a prétendu être infaillible, en vertu des promesses, sur des *questions superflues*, sur *une question de rien*, sur la pensée intérieure ou intention secrète des trois auteurs morts depuis cent vingt ans? Osera-t-on dire que l'Eglise a souffert un schisme si long, si étendu, si dangereux, plutôt que d'admettre aucun adoucissement sur des *questions superflues* touchant la pensée secrète et inutile de ces auteurs morts depuis plus d'un siècle? Osera-t-on soutenir que l'Eglise a voulu pendant tant d'années anathématiser, c'est-à-dire retrancher du corps de Jésus-Christ et livrer à Satan, tout homme, qui étant d'ailleurs très-catholique, auroit un scrupule invincible pour ne pouvoir se résoudre à anathématiser la personne d'un évêque mort depuis six vingts ans, contre lequel il n'y avoit jamais eu aucune information, ni pendant sa vie, ni dans les temps voisins de sa mort? Ce seroit accuser le concile et l'Eglise entière de tyrannie, que de parler ainsi. Le fait purement personnel ne consiste que dans la pensée intérieure des trois auteurs, dès que vous le séparez de leurs textes, tant écrits que prononcés de vive voix. Or cette pensée intérieure est un fait secret et impénétrable, sur lequel l'Eglise ne peut obliger personne à prononcer un anathème absolu sous peine d'être soi-même anathématisé. Il n'est pas permis d'oublier ce que le pape Zozime écrivoit aux évêques d'Afrique sur ce Célestius. « Nous avons, dit-il, fait entrer Célestius, et » nous avons fait lire le libelle qu'il avoit pré- » senté. De plus n'étant pas content de cette » précaution, nous avons souvent tâché de dé- » couvrir, si c'étoit du cœur ou des lèvres

» qu'il parloit conformément à son écrit. Mais » COMME IL N'APPARTIENT QU'A DIEU SEUL DE » JUGER DES INTENTIONS SECRÈTES DES COEURS, » parce que leurs pensées actuelles et futures » lui sont toujours présentes, nous avons » cru, etc..... » Vous voyez que le fait personnel de la pensée d'un auteur séparée de ses textes est un secret réservé à Dieu seul. Comment peut-on s'imaginer que le cinquième concile et l'Eglise entière aient tout hasardé et tout souffert dans un si horrible schisme, pour le fait personnel de trois évêques morts depuis plus d'un siècle dans la communion de l'Eglise, et n'y ayant même aucune information faite ni pendant leur vie, ni après leur mort, qui donnât la moindre preuve de leur héréticité personnelle? Non-seulement il n'y avoit aucune information ni aucune preuve judiciaire contre Théodoret et contre Ibas, mais encore il n'y en avoit alors aucune contre Théodore de Mopsuestie, qui fût séparée des preuves tirée de ses textes. C'est donc le comble de l'absurdité que de vouloir s'imaginer que l'Eglise ait prétendu faire tomber l'autorité de son anathème sur le fait personnel d'aucun de ces trois auteurs.

5° Pour bien entendre cette matière, il faut remarquer que l'Eglise ne juge jamais du fait purement personnel et intérieur de la pensée d'un auteur. Ce fait, détaché de tout texte, est le secret impénétrable du cœur des hommes, qui n'est pas moins ignoré de l'Eglise que des particuliers, comme nous venons de l'entendre dire au pape Zozime. Elle ne peut juger de l'héréticité intérieure d'un auteur, que par les signes extérieurs, qui sont ses paroles ou textes tant écrits que prononcés. Les textes prononcés se perdent en l'air, et l'Eglise ne peut juger qu'ils ont été prononcés par un tel auteur, que sur la déposition des témoins, qui peut être fausse. L'Eglise peut se tromper *à cause des faux témoins*, comme dit saint Thomas, pour savoir si un tel homme a prononcé telles paroles, ou non. Tout de même, elle peut se tromper *à cause des faux témoins*, pour savoir si un tel homme a écrit telles paroles qu'on lui impute. Voilà le fait personnel, qu'elle n'a jamais vu de ses propres yeux. Mais pour les textes, ou écrits ou prononcés, qu'elle examine immédiatement par elle-même, et qui peuvent conserver ou corrompre le dépôt de la foi, elle en juge avec une égale autorité, soit qu'ils soient courts et condamnés dans des canons, soit qu'ils soient longs et condamnés dans des décrets équivalens aux canons mêmes. Ainsi tous les jugemens doctrinaux de l'Eglise tombent absolument, directement et immédiatement sur les seuls textes, et ils ne tombent qu'indirectement, conditionnellement et par contre-coup sur les personnes des auteurs, en vertu de l'information ou de la notoriété. Voilà deux jugemens qu'il ne faut jamais confondre, quoiqu'on les trouve souvent joints. L'un est un jugement dogmatique sur un texte; c'est une espèce de canon. L'autre est un jugement d'une espèce d'inquisition, sur un procès instruit dans les formes, où l'on examine les preuves, pour savoir si un tel homme est convaincu d'être auteur de ce texte, ou non. Le cinquième concile se borne à condamner Théodore de Mopsuestie à cause des textes dont il étoit supposé l'auteur. « Si quelqu'un défend l'impie Théodore de » Mopsuestie, qui a dit qu'autre est le Dieu » Verbe, et autre le Christ, etc. » Il le condamne pour *ses blasphèmes innombrables*. Il le condamne parce que « dans le commentaire » qu'il a fait sur les Actes des Apôtres, il a écrit » que le Christ est semblable à Platon. » Il le condamne pour ses *écrits impies*. Le concile n'anathématise la personne de Théodore qu'à cause de ces textes qu'il rapporte, et que tout le monde reconnoissoit unanimement être de lui. Le concile ajoute : « Si quelqu'un défend » la lettre qu'on dit avoir été écrite par Ibas au » Persan Maris, etc. » Il pouvoit y avoir moins de notoriété sur l'auteur de la lettre qu'on attribuoit à Ibas, que sur celui des textes attribués à Théodore de Mopsuestie. Mais enfin les personnes des auteurs ne peuvent avoir aucune part à l'anathème lancé directement et immédiatement contre leurs écrits, qu'autant qu'il est prouvé judiciairement par la déposition des témoins, ou par la notorité générale, que ces écrits sont d'eux. La question de fait personnel n'est qu'un procès ordinaire dans une espèce d'inquisition. Mais le jugement prononcé immédiatement sur les textes, écrits ou prononcés, longs ou courts, est toujours dogmatique; c'est une espèce de canon, puisqu'il touche essentiellement la conservation du dogme de foi et la règle de notre croyance. Si un particulier eût condamné tous les textes de Théodore de Mopsuestie sans aucune restriction, et s'il eût représenté respectueusement sur de très-fortes preuves que ces textes n'étoient point de cet auteur, l'Eglise, loin de l'anathématiser pour le réduire à la croyance de ce fait, n'auroit pas même exigé de lui le silence respectueux. Elle l'auroit écouté patiemment, elle auroit examiné ses preuves, et si elles les eût trouvées entièrement concluantes, elle auroit sans doute dé-

chargé de l'anathème la personne de Théodore. Car saint Thomas assure que pour ces faits particuliers, comme *les crimes*, où l'Eglise peut être trompée par des *faux témoins*, elle répare l'erreur ou subreption, dès qu'elle lui est suffisamment prouvée : *quando ad notitiam Ecclesiæ venit.* Tout au plus si l'Eglise se croit certaine par une information, ou par une notoriété, de l'héréticité d'un homme, elle l'excommunie, et elle exige que tous ses enfans le traitent comme excommunié. Ainsi quand même quelqu'un ne croiroit pas l'héréticité personnelle de cet homme, sur des preuves qu'il prétendroit avoir de son innocence, l'Eglise se contenteroit, pourvu qu'il obéît dans la pratique, et qu'il traitât en toutes choses cet homme comme excommunié. C'est ainsi qu'il auroit sufti à un évêque, qui auroit douté du tort d'Acace, de le retrancher des Dyptiques, et de se conformer à l'excommunication de ce patriarche. Ainsi l'obligation de la persuasion intérieure, et l'infaillibilité de l'anathème ne pouvant tomber sur l'hérécticité personnelle, qui ne demande aucune croyance, et qui se réduit à l'obéissance pour une simple excommunication, il est évident que cette infaillibilité et cette persuasion ne peuvent tomber que sur l'hérécticité des textes. L'Eglise dans le cinquième concile ne joignit la personne du seul Théodore de Mopsuestie au texte des trois auteurs, qu'à cause que personne ne doutoit que les textes visiblement monstrueux de Théodore ne fussent de lui. Mais l'autorité de l'anathème ne tomboit que par contre-coup, comme nous l'avons dit tant de fois, sur la personne de Théodore, contre laquelle il y avoit seulement une notoriété sans information. S'il n'y avoit eu que le fait purement personnel de cet évêque, jamais le concile n'auroit pu attribuer en vertu des promesses une autorité infaillible à son anathème. Jamais l'Eglise n'auroit pu soutenir ce concile comme œcuménique et infaillible, contre tant d'évêques de l'Occident, sur un fait dépendant des témoins vrais ou faux, et de nulle importance, puisqu'il n'auroit été question que de la mémoire d'un homme mort depuis plus d'un siècle.

6° En vain le parti s'obstine à soutenir qu'il s'agissoit de la personne de Théodore de Mopsuestie aussi bien que de ses écrits, et que de ceux de Théodoret et d'Ibas. Nous répondons en deux mots, qu'il ne s'agissoit de la personne de Théodore qu'indirectement et par contre-coup, à cause des écrits dont on convenoit unanimement qu'il étoit l'auteur. De plus les personnes des deux autres évêques ne sont nullement anathématisées. On n'avoit garde d'anathématiser ceux que le concile de Chalcédoine avoit rétablis dans leurs siéges, et qui y étoient morts avec honneur. Le concile met à couvert l'honneur de leurs personnes. Il ne veut pas même assurer que la lettre, qu'il déclare hérétique, soit d'Ibas. *Quam dicitur Ibas, etc.* Pour Théodoret, écoutons Pélage II : « Il s'est corrigé, dit-il, en consentant dans le saint concile de Chalcédoine à anathématiser Nestorius. Qui est-ce qui ne voit pas combien il est téméraire de défendre avec orgueil les écrits de Théodoret, puisqu'il est constant qu'il les a lui-même condamnés, lorsqu'il a fait ensuite une profession de foi orthodoxe? Maintenant comme nous approuvons sa personne, et que nous condamnons ses mauvais écrits qui avoient été long-temps cachés, nous demeurons attachés au concile (de Chalcédoine), soit pour condamner comme lui Nestorius, soit pour révérer comme lui Théodoret, qui a proposé la pure foi. » A quoi sert donc d'alléguer sans cesse la cause mixte de Théodore de Mopsuestie, où l'on voudroit embrouiller le fait du texte par celui de la personne de son auteur? Venons à la cause de Théodoret et d'Ibas. Elle n'a rien de personnel; elle est bornée à la seule hérécticité des textes. On ne sauroit douter que toute l'autorité de l'anathème ne tombe directement et immédiatement sur la cause de ces deux textes. On ne sauroit douter que quand même le concile n'auroit rien su de personnel contre Théodore de Mopsuestie, il n'en auroit pas moins condamné son texte avec ceux de Théodoret et d'Ibas. Mettons donc à part la cause purement personnelle de Théodore de Mopsuestie, qui n'eût été rien si elle eût été seule. Bornons-nous ici à la seule cause des trois textes pris en eux-mêmes; ou bien laissons à part toute la cause mixte de Théodore, et n'examinons que la cause des textes de Théodoret et d'Ibas, qui n'avoit rien de personnel. Ecoutons ce que le concile prononce sur cette cause : « Si quelqu'un défend les écrits impies de Théodoret..... et s'il ne les anathématise pas,..... qu'un tel homme soit anathème..... Si quelqu'un défend la lettre qu'on dit avoir été écrite par Ibas,..... et s'il ne l'anathématise pas, elle et ses défenseurs et ceux qui disent qu'elle est catholique en tout ou en partie,..... qu'un tel homme soit anathème. » En laissant pour un moment à part l'anathème mixte, qui tombe sur le texte, et par contre-coup sur

la personne de Théodore de Mopsuestie, nous venons à l'anathême qui tombe incontestablement sur les seuls textes de Théodoret et d'Ibas, sans rejaillir sur leurs personnes. Il n'y a pour ces deux auteurs rien de personnel. L'anathême est sans doute prononcé contre ces deux textes avec une autorité infaillible en vertu des promesses. Donc indépendamment de la question du fait mixte de Théodore de Mopsuestie, l'infaillibilité du concile est supposée, déclarée, et exercée par le concile même sur les textes des deux derniers auteurs. Qu'y a-t-il de plus honteux pour la cause du parti, que d'être réduit à contester sur le fait du premier des trois textes, pendant que la question n'en demeure pas moins démonstrativement décidée pour les deux autres, où il n'y a aucun mélange de fait personnel.

7° Tout le raisonnement du parti se réduit à dire, que l'anathême du concile tombe autant sur l'héréticité de la personne de Théodore de Mopsuestie, que sur celle des trois textes, et par conséquent qu'il n'est pas plus infaillible sur les trois textes que sur la personne de l'un des trois auteurs. Mais nous répondons en deux mots, que cette prétention va à démentir avec impiété le concile. En vain voici la preuve courte et claire. Si l'anathême n'est pas plus infaillible sur les trois textes que sur l'intention personnelle de Théodore de Mopsuestie, il n'est infaillible sur rien, puisque nous avons déjà démontré qu'il ne peut tomber que sur cette personne unique et sur ces trois textes. Si le concile n'est infaillible en rien dans son anathême contre les *trois Chapitres*, le concile est convaincu de mensonge, et de s'être autorisé faussement par les promesses de l'Ecriture. On ne peut justifier le concile, qu'en avouant qu'il est véritablement infaillible sur le vrai sujet de la décision, qui consiste dans les *trois Chapitres*. Or il est plus clair que la lumière du jour en plein midi, qu'on ne peut pas faire tomber l'infaillibilité sur l'héréticité personnelle de Théodore de Mopsuestie. L'Eglise n'a point une connoissance infaillible de la pensée intime et du secret impénétrable des cœurs. Elle ne peut juger de la pensée d'un auteur que par ses textes. Elle ne peut même savoir que ces textes sont de lui que par des témoins, (preuve judiciaire qui devient impossible au bout de six vingts ans), ou que par une notoriété qui s'obscurcit insensiblement peu à peu, et qui peut laisser facilement quelque incertitude après tant d'années. Ce seroit donc une usurpation tyrannique dont l'Eglise seroit coupable, si elle supposoit qu'elle est infaillible en ce fait personnel du secret des consciences, et si elle anathématisoit quiconque n'anathématiseroit pas avec une croyance absolue la personne de Théodore, indépendamment du texte qu'on lui attribue. En ce cas, l'Eglise ne seroit ni sainte dans ses commandemens, ni infaillible dans sa discipline, comme l'auteur de la *Justification* avoue qu'elle l'est. Il faut donc, pour la justifier sur cette usurpation tyrannique, trouver un sujet précis et direct, sur lequel l'autorité infaillible de son anathême puisse tomber. Encore une fois, de l'aveu même de tout le parti, cette infaillibilité ne peut jamais tomber sur l'héréticité intérieure et secrète d'aucune personne. Donc il faut la faire nécessairement tomber sur l'héréticité des textes mis dans les mains et devant les yeux de toute l'Eglise. L'exclusion évidente de l'un des deux points, est l'inclusion nécessairement évidente de l'autre, comme parle l'Ecole. Le concile se déclare infaillible, et exerce ouvertement cette infaillibilité. Voilà le fondement inébranlable qui est posé par les termes formels du concile même. Le parti ne peut nier cette infaillibilité, sans démentir ce concile œcuménique, et l'Eglise entière, qui l'a enfin reconnu pour tel dans deux autres conciles postérieurs. Le parti n'est donc pas moins obligé que nous à trouver le vrai sujet sur lequel tombe l'anathême infaillible. Nous avons démontré qu'il ne tombe point sur les hérésies dont la cause étoit déjà finie depuis long-temps, et dont il ne s'agissoit plus en aucune façon. Il ne falloit point un nouveau concile pour faire ce qui étoit déjà fait et consommé dans les conciles précédens, et ce concile n'avoit pas besoin de prouver en vertu des promesses son infaillibilité contre des hérésies déjà foudroyées dans d'autres conciles unanimement reconnus infaillibles par tous les Catholiques. D'ailleurs cette infaillibilité ne peut jamais tomber sur le secret des cœurs. Elle ne sauroit même tomber régulièrement sur des faits, où la déposition des témoins peut être fausse, surtout ces faits étant passés depuis six vingts ans, et n'étant prouvés par aucune information dans l'ordre judiciaire. Où est-ce donc que le parti fera tomber l'infaillibilité? Il n'est pas moins obligé que nous à trouver le sujet précis où il faut la fixer. Qu'il le dise, s'il le peut, ou s'il ne le peut pas, qu'il avoue son impuissance. Ici c'est à lui-même à réfuter sa propre objection, tant l'objection est vaine, et contraire à ceux mêmes qui osent nous la faire. L'infaillibilité ne peut tomber que sur l'héréticité des trois textes. Donc c'est sur l'hé-

réticité des trois textes que le concile se déclare infaillible.

Tout ce qui regarde le cinquième concile se réduit donc à quatre points courts et décisifs, dont la notoriété est si grande, qu'elle épargne toute longue discussion à tout homme équitable et attentif.

1° L'Orient, l'Occident, le Siége apostolique, le sixième et le septième conciles déclarent que le cinquième est œcuménique, et par conséquent infaillible comme l'Eglise universelle.

2° Il est notoire que le cinquième concile a déclaré dogmatiquement qu'il étoit infaillible, en vertu des promesses, sur le vrai sujet de sa convocation et de sa décision. L'Eglise entière a reconnu ce concile pour œcuménique, et a adopté sa déclaration prouvée par les promesses. L'Eglise a soutenu sa décision sur ce principe. Quoiqu'elle ait attendu avec une patience maternelle les schismatiques occidentaux, par compassion pour leur grossière ignorance, et même en vue de leur zèle pour le concile de Chalcédoine, elle a voulu néanmoins tout souffrir et tout hasarder, plutôt que de se relâcher jamais sur l'héréticité des trois textes, et sur l'autorité infaillible du cinquième concile qui l'avoit décidée.

3° Il est notoire que le cinquième concile n'a été convoqué, et n'a réellement décidé que sur ce que l'on nomme les *trois Chapitres*. Tout le reste n'y est ajouté que comme une espèce de profession de foi, et une récapitulation des causes déjà finies ailleurs, pour montrer que ce concile, si violemment contredit, n'en ébranloit aucun autre, et ne favorisoit aucune erreur. C'est ce que tous les théologiens, sans en excepter ceux même du parti, ont reconnu jusques à présent.

4° Il est notoire qu'à l'égard des *trois Chapitres*, l'anathème ne tombe directement et immédiatement que sur les trois textes contagieux contre la foi, que l'Eglise examinoit par elle-même, et qu'il ne tomboit que par contre-coup sur l'intention personnelle de l'un des trois auteurs qu'on supposoit par simple notoriété avoir composé un texte évidemment impie.

XI. Du concile de Latran tenu par le pape Martin Ier, l'an 649.

Nous trouvons dans la première action de ce concile, où il s'agissoit de condamner Cyrus, Sergius, Pyrrhus et Paul monothélites, que Maxime d'Aquilée parloit ainsi au pape saint Martin [1] : « Si votre Béatitude le trouve bon, » je requiers que nous prenions, comme il con- » vient, connoissance des choses proposées » contre Cyrus, Sergius, Pyrrhus et Paul, par » la déposition d'une ou de deux personnes qui » se plaignent, afin qu'on ne se donne point » une fatigue inutile sur ce qui est manifeste. » On peut aussi vérifier la chose par leurs écrits » faits contre la foi, lesquels font une pleine » conviction contre eux indépendamment de » tout accusateur. Toute accusation d'autrui est » superflue à leur égard, puisqu'ils sont encore » plus accusés par leurs propres écrits pleins de » témérité, qui ont troublé tout le monde, » comme chacun le sait. C'est pourquoi le Sei- » gneur dit : JE TE JUGERAI PAR TA BOUCHE ; ET » TU SERAS JUSTIFIÉ OU CONDAMNÉ PAR TES PAROLES. » Comme plusieurs accusateurs sont inutiles » (quoique nous les ayons), parce que la faute » des accusés est notoire, les saints conciles » seront notre instruction la plus claire. C'est » ainsi que nous lisons qu'Eusèbe, évêque de » Dorylée, d'heureuse mémoire, fut le seul » accusateur contre les très-méchans hérétiques » Nestorius, Eutychès et Dioscore. Il n'y eut » même dans le cinquième concile aucun accu- » sateur contre Théodore et contre Origène. On » sait que leurs écrits suffirent seuls pour » former l'accusation, et pour les faire con- » damner, etc. »

Deusdedit, évêque de Cagliari en Sardaigne, représenta que l'héréticité des accusés devoit être prouvée *dans l'ordre* canonique (*ordinabiliter*) par les textes *de leurs écrits publiés contre la pure foi, afin qu'on prononçât sur leur examen un jugement proportionné.*

Tous les saints évêques dirent qu'encore que ces choses *ne fussent nullement ignorées*, il falloit néanmoins une information, quoique *la plus exacte recherche* consistât dans celle *des écrits* de ces auteurs *contre la pure foi.* Ensuite Martin conclut qu'il falloit écouter les plaintes, avant que d'examiner la cause des accusés sur leurs écrits. Toutes les actions du concile ne furent qu'une exécution de ce projet. On n'y fait que comparer les textes des cinq premiers conciles, et des saints Pères, avec ceux des auteurs accusés. Tout roule sur ce jugement de comparaison. Ce qui est même capital à remarquer, c'est que le concile juge d'une façon purement dogmatique sur les textes considérés absolument en eux-mêmes, indépendamment des personnes qui en étoient crues les auteurs. On voit même deux jugemens de différente espèce, qui sont très-distingués, quoique le concile les fasse tous deux en même temps. L'un

[1] *Secr.* I.

est contre les personnes sur les dépositions de témoins, et sur la notoriété qui assuroit que les textes en question avoient été composés par eux. C'est un procès semblable à ceux qu'on instruit dans un tribunal d'inquisition. L'autre est un jugement dogmatique, qui se fait par comparaison entre les textes de la pure tradition, et ceux des novateurs qu'on veut condamner. L'anathème qui tombe sur les personnes est une excommunication, et une flétrissure de leurs noms. L'Eglise, en faisant le procès de la personne accusée d'hérésie, et en l'excommuniant, ne demande aucune croyance intérieure sur l'héréticité personnelle ou intention secrète de la personne. Elle est contente pourvu qu'on obéisse à l'anathème, et qu'on ne fasse aucun acte de communion avec l'homme excommunié. L'autre jugement, qui est contre le texte, est un vrai canon, qui déclare l'héréticité de divers textes, afin que chacun la croie, et regarde la proposition contradictoire à ces textes comme une vérité de foi.

2° Le XVII[e] canon est conçu en ces termes : « Si quelqu'un, refusant de se conformer aux » saints Pères DANS LE SENS PROPRE, ET SELON LA » VÉRITÉ, ne reconnoît pas toutes les choses en- » seignées et prêchées dans l'Eglise de Dieu, » qui est sainte, catholique, et apostolique, et » par conséquent par les saints Pères et par les » vénérables cinq conciles universels JUSQU'AU » MOINDRE TRAIT, NON-SEULEMENT EN PAROLES, MAIS » ENCORE PAR PERSUASION, qu'il soit condamné. »

Vous voyez que le concile décide sur une infinité de faits non révélés, pour parler le langage du parti. Il décide de la conformité des textes *des saints Pères* entr'eux pendant environ six siècles. Il décide de l'œcuménicité des cinq premiers conciles, de l'existence des textes qu'ils ont composés, et de la catholicité de ces textes. Il ne permet point de supposer que ces conciles, ni même que ces Pères, par erreur de faits sur les termes, aient parlé improprement. Il veut au contraire qu'on les suive dans le sens propre et selon la vérité de leurs textes. Enfin, il veut qu'on les suive *non-seulement en paroles, mais encore par persuasion.* Voilà la croyance intérieure, certaine, absolue et irrévocable, qu'il exige. Quiconque la refuse est anathématisé par ce canon.

3° Le XVIII[e] canon décide ainsi. « Si quel- » qu'un, refusant de se conformer aux saints » Pères, ne rejette pas en paroles, et pareille- » ment par persuasion, et s'il n'anathématise » pas DE COEUR ET DE BOUCHE (ANIMA ET ORE) tous » les très-impies hérétiques avec tous leurs écrits » impies, JUSQU'AU MOINDRE TRAIT... c'est-à-dire » s'il refuse d'anathématiser Sabellius, Arius,... » Origène, Didyme,.... Cyrus d'Alexandrie, » Sergius de Constantinople avec ses succes- » seurs Pyrrhus et Paul,.... et tous leurs écrits » impies,... et surtout la très-impie *Ecthèse*... » et enfin le *Type* très-criminel, etc. » Voici les réflexions que ce canon paroît mériter.

1° Il exige une croyance intérieure, certaine et irrévocable; *animâ et ore.* Rien ne peut exprimer une plus absolue persuasion. Or est-il que, de l'aveu de l'auteur de la *Justification*, et de tous les chefs du parti, l'Eglise n'est en droit d'exiger cette persuasion absolue, que sur les points où elle se croit infaillible. Donc, selon les chefs du parti, il faut conclure que l'Eglise a cru être infaillible dans cette décision, à moins qu'on ne veuille supposer que le concile a voulu s'attribuer un pouvoir que l'Eglise n'a pas, pour tyranniser les consciences sur un fait de nulle importance.

2° La croyance que le concile exige, tombe sur *les écrits impies*, c'est-à-dire sur les textes de certains auteurs. Il s'agit des textes de Cyrus, de Sergius, de Pyrrhus, et de Paul, de l'*Ecthèse* et du *Type.* Tous ces textes, tant longs que courts, sont également anathématisés par ce canon. Le concile veut qu'on les croie tous hérétiques *jusqu'au moindre trait*, et en les prenant *dans le sens propre, et selon la vérité*, sans supposer aucune erreur de fait sur la valeur des termes. Remarquez qu'il parle sur les textes de ces auteurs avec la même autorité que sur ceux des cinq conciles universels, et des saints Pères qui composent la tradition. Il suppose que l'Eglise n'a pas moins l'esprit de Dieu pour condamner les uns, que pour autoriser les autres. Quiconque refuse de croire leur héréticité *jusqu'au moindre trait*, est retranché de la communion catholique et livré à Satan.

3° L'unique ressource du parti est de dire que ce concile n'exigeant pas plus la croyance sur les textes que sur les personnes, il a cru être faillible sur ces deux sortes de faits à peu près semblables. Mais ce raisonnement captieux disparoît, dès qu'on l'approfondit. Il faut toujours revenir au principe fondamental du parti, qui est que l'Eglise ne peut exiger la croyance certaine que sur les points où elle se croit infaillible. Or est-il qu'elle exige ici avec évidence la croyance certaine; *animâ et ore.* Donc elle s'y croit infaillible. Dès que ce fondement est posé, le parti n'est pas moins obligé que nous à trouver le sujet précis sur lequel tombe cette

croyance certaine avec cette autorité infaillible. Le parti n'est pas moins obligé que nous à reconnoître qu'elle ne peut jamais tomber sur les intentions personnelles des auteurs détachées de leurs textes. Donc le parti ne peut non plus que nous la faire tomber que sur les textes de ces auteurs. Par exemple nul homme sensé n'oseroit dire que l'Eglise a prétendu être infaillible pour décider que le texte d'Origène n'a point été altéré par des copistes corrupteurs, que son texte original étoit hérétique en sortant de ses mains, et que le dogme qu'il croyoit au fond de son cœur étoit une hérésie. Il est donc plus clair que le jour, que l'infaillibilité de l'anathème ne peut jamais tomber sur l'intention purement personnelle des auteurs. Elle ne peut donc tomber que sur leurs textes pris dogmatiquement par comparaison avec les textes des cinq conciles et des saints Pères. Si quelqu'un eût représenté respectueusement et avec modestie de fortes raisons, pour prouver qu'*Origène* n'avoit jamais cru les hérésies répandues dans ses écrits, et que son texte a été altéré après coup, l'Eglise l'auroit écouté sans peine, et elle se seroit contentée que ce particulier eût condamné *de cœur et de bouche* le texte d'Origène dans l'état où il se trouvoit. Mais si quelqu'un, alléguant l'erreur de fait de l'Eglise sur le vrai sens de ces textes, eût refusé de croire leur héréticité *de cœur et de bouche, animâ et ore*, l'Eglise l'eût anathématisé.

4° Laissons à part toutes les vaines subtilités, et changeons seulement les noms. Appliquons au texte de Jansénius, ce que le concile dit de ceux de Cyrus, de Sergius, de Pyrrhus et de Paul, de *l'Ecthèse* et du *Type*. « Si quel» qu'un...... ne rejette pas en paroles, et pareil» lement par persuasion, et s'il n'anathématise » pas DE COEUR ET DE BOUCHE (ANIMA ET ORE)...... » (le texte de Jansénius) jusqu'au moindre » trait ,..... *en le prenant* dans son sens propre » et naturel,...... qu'il soit anathême, » c'est-à-dire retranché de la communion catholique et livré à Satan. Le canon appliqué ainsi au texte de Jansénius, n'a pas moins de force, que quand il tombe sur les textes des Monothélites. On ne peut pas même douter que les cinq constitutions, qui condamment le texte de Jansénius, ne soient égales à ce canon.

La dernière évasion, à laquelle le parti pourroit recourir, seroit de s'élever ouvertement contre ce concile, comme contre un concile particulier, qui a pu excéder. Mais outre que ce concile n'a rien fait qui ne se trouve fait de même par le quatrième et par le cinquième conciles, ainsi que nous venons de le voir, de plus il faut se souvenir que c'est un concile où le chef de toute l'Eglise a prononcé avec toute l'Eglise romaine, et avec cent cinq évêques, et que cette décision fut envoyée par le Siége apostolique à tous les Catholiques de l'Orient et de l'Occident, comme Anastase le raconte; en sorte que le jugement de cette sainte assemblée est applaudi et révéré de toute l'Eglise depuis près de douze siècles.

XII. De l'autorité du concile de Constance.

1° Ce concile après avoir rapporté tout du long quarante-cinq articles de Wiclef, et après avoir déclaré qu'il en a fait un examen dogmatique aussi bien que des livres de cet auteur intitulés *le Dialogue et le Trialogue*, qualifie enfin tous ces textes, tant longs que courts, avec une égale autorité, et par la même censure. Il prononce cette qualification des textes *au nom de notre Seigneur Jésus-Christ...... par un décret perpétuel* [1], c'est-à-dire irrévocable, et par conséquent exempt de tout danger d'erreur pour *tous les fidèles de Jésus-Christ.....* et sous peine *d'anathême* pour *chaque Catholique* en particulier. Voilà sans doute un décret qui a toute la solennité et toute la force d'un vrai canon. Il est manifeste que ce concile n'a point décidé par aucune autre forme, dans les autres points où l'infaillibilité de l'Eglise n'est point contestée, et où ce concile a voulu évidemment décider par des espèces de canons.

2° Ce concile, après avoir jugé des textes de Wiclef tant longs que courts par cette espèce de canon, sur l'examen dogmatique qu'il venoit d'en faire, passe à un autre jugement qu'il met à part, à cause qu'il le regarde comme étant d'une nature toute différente [2]. Il s'agit, dans ce second jugement, de la personne et de la mémoire de Wiclef, qui est déclarée convaincue d'hérésie. Ce procès purement personnel est instruit dans toutes les formes. Il paroît qu'on avoit accordé tous *les délais* de droit, et qu'on avoit fait *les dénonciations* publiques pour *appeler* tous ceux qui voudroient défendre l'accusé, mais que *personne n'avoit comparu* pour soutenir sa cause. On voit aussi que *des commissaires députés par le Pape avoient ouï des témoins sur l'impénitence finale et sur l'obstination* de Wiclef au moment de sa mort. D'où le concile conclut qu'une telle information doit *faire foi* selon les règles de droit,

[1] *Const. Concil.* sess. VIII, tom. XII, Concil. pag. 48.—[2] *Ibid.* pag. 49.

puisque tout a été fait avec les formalités requises; *servatisque servandis*. Voilà les deux espèces de jugemens non-seulement distingués, mais encore séparés avec précaution, pour faire entendre que le premier a toute l'autorité d'un canon sur des textes tant longs que courts, et que l'autre n'est que le jugement d'un simple procès criminel, où un fait purement personnel est certifié selon les formalités requises, par la déposition des témoins devant les commissaires.

3° Il est vrai que le pape Martin V, voulant par sa bulle insérée dans le concile, qu'on interroge les personnes suspectes de favoriser les erreurs de la nouvelle secte, ordonne qu'on leur demande « s'ils croient que les condamna» tions de Jean Wiclef, de Jean Hus, et de Jé» rôme de Prague faites par le concile général » de Constance, contre leurs personnes et contre » leurs livres et enseignemens, ont été bien et » justement faites, en sorte qu'elles doivent être » crues et fortement soutenues pour telles par » tout homme catholique. » Mais cette interrogation ordonnée par le Pape ne confond ni les deux causes très-distinctes des textes et des personnes, ni les jugemens que le concile en a prononcés séparément. D'un côté, le concile veut qu'un chacun croie l'héréticité des textes tant longs que courts qu'il a qualifiés hérétiques après un examen régulier, et par une forme équivalente à un canon, sous peine *d'anathème*. D'un autre côté, le Pape veut qu'on croie que le concile a satisfait à toutes les formalités de droit dans l'instruction du procès des personnes, en sorte qu'il y a apporté toutes les précautions que le droit humain a pu établir, quoique ces sortes de faits personnels puissent toujours se trouver faux, à cause que les témoins peuvent mentir. *Propter falsos testes*, dit saint Thomas. Ainsi pour le second jugement, qui est purement personnel, le Pape veut seulement que chacun soit sincèrement persuadé qu'on a instruit le procès de bonne foi, et selon les formes de droit; que les parties condamnées l'ont été sur des faits allégués et prouvés dans l'ordre judiciaire; et qu'en conséquence chacun est tenu de se conformer dans tous les actes de religion à la sentence d'excommunication prononcée contre les personnes de ces trois chefs de secte. Voilà précisément à quoi le Pape se borne, quand il veut qu'on croie que le jugement porté contre les personnes est régulier. Mais pour les textes, le concile veut qu'on croie leur héréticité, sur l'espèce de canon qui la déclare.

4° Enfin ce concile marquant les conciles œcuméniques que tout pape nouvellement élu doit faire profession de suivre comme la règle de ses sentimens, veut que l'élu déclare « qu'il » croira fermement pendant toute sa vie..... la » foi catholique conformément aux huit conciles » universels, savoir le premier de Nicée, le se» cond de Constantinople, le troisième d'Ephèse, » la quatrième de Chalcédoine, le cinquième et le » sixième de Constantinople, etc. [1] » Ainsi voilà le concile de Constance qui veut que celui qu'on va mettre sur la chaire de saint Pierre, commence par déclarer qu'il reçoit le cinquième concile au même rang que ceux de Nicée, d'Ephèse, de Chalcédoine, etc. Nous avons vu que le cinquième concile n'a prononcé que sur trois longs textes, et qu'il a déclaré qu'il exerçoit en vertu des promesses une autorité infaillible dans ce jugement. Donc le concile de Constance confirme cet exercice de l'autorité infaillible sur les textes longs, et cette déclaration expresse du cinquième concile en faveur de cette autorité.

XIII. De l'autorité du concile de Trente.

1° Le concile considérant, comme il le dit lui-même [2], que *l'Eglise peut tirer une utilité qui n'est pas petite* du choix d'une édition *parmi toutes les éditions latines* de la Bible, *a décidé et déclaré* que c'est *l'édition ancienne et Vulgate*, qu'elle donne pour *authentique*. Quiconque déclare l'authenticité d'une édition de la Bible, déclare nécessairement que ce texte n'exprime par sa signification propre et naturelle aucune erreur contre la foi, ni contre la pure morale de l'Evangile, et que ce texte est conforme au texte original hébreu ou grec dans tous les points importans. Voilà des faits innombrables de grammaire et de critique sur les trois langues hébraïque, grecque et latine, qui sont tous postérieurs à la révélation, et non révélés; puisqu'il s'agit de la signification de toutes les pages et même de toutes les lignes d'un si long texte. L'auteur de la *Justification* avoue que l'Eglise est, en vertu des promesses, infaillible sur cette authenticité, qui consiste dans des faits innombrables, et non révélés. « L'Eglise s'étant » fait de l'authenticité de la Vulgate un point » de discipline, on doit croire que cette version » représente fidèlement la parole de Dieu dans » ce qui est essentiel à la foi et aux mœurs. Il » est certain par la foi, que l'Eglise, selon les » promesses de Jésus-Christ, a été dirigée et » soutenue en ce point autant qu'il étoit néces» saire, pour ne se tromper dans rien d'essen» tiel à la foi ou aux mœurs : et par conséquent

[1] *Concil. Const.* sess. XXXIX : tom. XII, Concil. pag. 241. — [2] Sess. IV.

» on doit être persuadé, comme d'une chose » certaine et constante en vertu des promesses, » que cette version autorisée par l'Eglise est » conforme à la parole de Dieu. Il est vrai que » la conformité de la version Vulgate avec les » textes originaux... est un fait non révélé[1]. » Voilà donc le décret du concile sur tous ces faits, qui n'est pas moins infaillible que ses canons. Voilà le texte long d'une version entière de la Bible, dont l'Eglise ne décide pas moins infailliblement que d'un texte court.

Le parti ne peut pas dire que l'Eglise décide infailliblement sur ce long texte, parce que ce texte lui est absolument nécessaire pour conserver le dépôt de la foi, et que c'est cette absolue nécessité, qui rend le fait inséparable d'avec le droit en cette occasion. D'un côté, l'Eglise auroit pu sans doute conserver le dépôt, sans déclarer l'authenticité de la Vulgate. Elle l'avoit conservé pendant beaucoup de siècles sans faire cette déclaration; elle auroit bien pu le conserver encore de même. Saint Irénée nous assure que «si les apôtres ne nous eussent laissé » aucune écriture, il eût fallu suivre l'ordre de » la tradition confiée à ceux auxquels ils con- » fioient les Eglises; et que c'est à cet ordre que » se conforment beaucoup de nations barbares » qui croient en Jésus-Christ ayant le salut écrit » dans leurs cœurs sans caractère ni encre[2]. » Puisque l'Eglise auroit pu sans aucune écriture conserver le dépôt par la seule tradition, à plus forte raison auroit-elle pu conserver le dépôt, sans déclarer l'authenticité d'une version particulière, après s'être passée de cette déclaration pendant tant de siècles. Aussi le concile ne dit-il pas qu'il fait cette déclaration parce qu'elle est absolument nécessaire au dépôt de la foi. Le concile se borne à dire que *l'Eglise peut tirer* de cette déclaration *une utilité qui n'est pas petite. Non parvam utilitatem accedere posse.* Il n'est pas permis de passer au-delà de ces bornes du concile. Il ne nous reste qu'à comparer simplement la déclaration de l'authenticité de la Vulgate avec la déclaration de l'héréticité du texte de Jansénius. Voilà deux textes longs, et non révélés. Supposé que le texte de Jansénius soit hérétique, et qu'il *gagne comme la gangrène* contre la foi, il y a de *l'utilité* à déclarer son héréticité, comme à déclarer l'authenticité de la Vulgate. Sans doute c'est *une utilité qui n'est pas petite,* que celle d'empêcher que la contagion ne *gagne comme la gangrène* pour corrompre le dépôt. De plus, il y auroit un extrême inconvénient pour le dépôt, que l'Eglise condamnât comme hérétique, un texte qui ne contiendroit que le pur dogme de foi; car la condamnation de ce texte lui étant précisément contradictoire, cette condamnation nieroit en termes formels le dogme de foi affirmé par le texte condamné. Voilà sans doute de ces deux côtés *une utilité qui n'est pas petite*, et même une vraie nécessité, pour nous engager à supposer que l'Eglise ne se trompe point, en faisant une telle déclaration. Il faut que le parti reconnoisse que *l'utilité* rend l'Eglise infaillible dans l'approbation de l'un de ces longs textes. Donc *l'utilité* doit la rendre infaillible dans la condamnation de l'autre texte long.

Le parti oseroit-il dire que c'est l'évidence notoire, et non contestée par aucun homme exempt de délire, qui sert de fondement unique à la déclaration que l'Eglise fait de l'authenticité de la Vulgate? Ne voit-on pas que si on livroit l'examen de cette authenticité à la censure des critiques, ils ne trouveroient aucune page dans cette version latine où ils ne disputassent sans fin par rapport aux originaux. Il n'y eut jamais rien qui eût moins une évidence notoire et incontestable à tout homme exempt de délire, que cette authenticité. De plus, l'évidence dépend toujours de la raison humaine; car on ne peut jamais attribuer cette évidence qui convainc d'abord tout homme exempt de délire, à une conformité de textes de diverses langues entr'eux, laquelle est contestée par des critiques très-savans : Voilà donc une décision qui est infaillible, non par simple évidence notoire du fait, mais en vertu des promesses. Si quelqu'un étoit assez téméraire pour oser révoquer en doute cette authenticité, et pour dire : Ce n'est qu'une question *de pure critique, et qu'un fait de nulle importance ;* il suffit de garder le silence respectueux, j'offre de démontrer que ce texte ne doit pas être authentique. L'Eglise, loin d'examiner la démonstration offerte, loin d'écouter la preuve de la subreption, loin d'inviter ses enfans à se servir de leur raison pour voir un fait si évident, leur défendroit au contraire de raisonner, et les réduiroit à une soumission aveugle sous peine d'anathême. Il faut donc dire, pour ce décret prononcé sur un très-long texte, ce que l'auteur de la *Justification* dit pour un canon prononcé sur un texte court. *Point de question de fait..... sur les canons*[1].

2° Le même concile a fait un canon uniquement pour déclarer la catholicité du texte qu'on

[1] Pag. 1182, 1183, 1185. — [2] *Advers. hær.* l. III, c. IV.

[1] Pag. 736.

nomme le Canon de la Messe. Après avoir dit dans un chapitre doctrinal [1], que ce texte est « tellement exempt de toute erreur, qu'il ne » contient rien qui ne ressente fortement la » sainteté, etc., » il ajoute à ce chapitre la forme solennelle d'un canon en ces termes [2] : « Si » quelqu'un dit que le Canon de la Messe con- » tient des erreurs, et par conséquent qu'il faut » l'abolir, qu'il soit anathème. »

Le texte de la Messe est sans doute un texte assez long. L'Eglise prononce néanmoins sur ce long texte par la forme d'un canon, à laquelle le parti même avoue que l'autorité infaillible est attachée. Donc le concile exerce l'autorité infaillible sur ce long texte, comme sur les textes courts.

Le parti ne peut pas dire que le concile se borne à déclarer la catholicité du sens qu'il croit trouver dans ce texte, quoiqu'il ne se croie point infaillible à discerner ce sens. Pour raisonner ainsi il faudroit dire que le concile n'approuve que le sens pris en lui-même indépendamment du texte, et qu'il n'approuve point le texte avec l'autorité d'un canon. Or c'est ce qu'il n'est pas permis de soutenir. Ce n'est point un sens en l'air, et séparé du texte qui l'exprime, que le concile déclare pur. C'est précisément le texte de la Messe qu'il déclare *exempt de toute erreur*, et qu'il propose comme n'en contenant aucune. Contenir des erreurs, c'est les signifier. En être exempt, c'est ne les exprimer pas. Il est vrai que c'est par sa signification propre et naturelle, que le texte a cette pureté. Mais enfin le concile décide qu'il l'a. Le concile juge donc que ce texte, par sa signification propre et naturelle, n'exprime aucune erreur, et qu'il exprime un sens très-pur. Or il en juge par un canon. Donc il en juge infailliblement. Cette question de la signification propre et naturelle du texte, est celle que le parti nomme de fait, *quis sit sensus*. C'est précisément celle dont le concile décide, en déclarant que le texte de la Messe ne *contient*, c'est-à-dire, ne signifie aucune erreur. Voilà la matière propre d'un vrai canon, qui décide infailliblement.

De plus, le parti ne peut pas dire que l'objet du concile, dans ce canon, est de condamner quelque erreur, ou de décider en faveur de quelque dogme de foi, en un mot, de prononcer sur quelque question que le parti nomme de droit. Ce canon n'ajoute aucune décision dogmatique aux autres canons du concile. Le concile par ses autres canons établit tous les dogmes qu'il veut établir, et condamne tous les dogmes qu'il veut condamner. Il est notoire que le concile se borne dans ce canon à justifier un texte que les Protestans décrioient comme indécent, absurde, et superstitieux. Ainsi l'autorité infaillible d'un vrai canon tombant sur cette pure question de texte, voilà le concile qui exerce manifestement cette autorité infaillible sur une pure question de texte.

Le parti ne peut pas dire que le concile, en prononçant, ne se fonde que sur l'évidence notoire et non contestée du texte de la Messe. Jamais l'Eglise n'a fondé ses canons sur une prétendue évidence naturelle et dépendante de la raison humaine. Les canons peuvent être conformes à la raison humaine. Mais ils ont une autorité supérieure à la raison, et un fondement dans les promesses divines. La pureté du texte de la Messe, loin d'avoir une notoriété incontestable à tout homme exempt de délire, étoit actuellement contestée par les Protestans les plus éclairés, et par de savans critiques, dont la licence étoit effrénée jusque dans le sein de l'Eglise. A Dieu ne plaise que nul Catholique fasse jamais aucun cas de ces objections. Mais enfin des critiques téméraires les ont faites, comme on le peut voir dans Bellarmin et dans les autres théologiens controversistes, et elles suffisent pour montrer que le texte sur lequel on les fait n'a point cette évidence notoire, qui convainc d'abord tout homme exempt de délire. Il est manifeste que si on livroit cette question à la censure des critiques, ils en disputeroient sans fin. C'est l'autorité suprême de l'Eglise qui en a décidé, malgré tous les raisonnemens d'une critique subtile et hardie.

Il ne reste qu'à examiner simplement, si l'Eglise permettroit encore, après ce canon, de raisonner sur le texte de la Messe, comme le parti raisonne sur celui de Jansénius. Seroit-il permis de dire qu'on croit que le sens attribué par l'Eglise à ce texte est très-pur, et qu'ainsi on est soumis pour le point de droit, mais que pour la question, qui consiste à savoir si ce sens très-pur est véritablement exprimé ou non dans le texte de la Messe, ce n'est qu'une question de pure critique, qu'un pur fait de nulle importance, à l'égard duquel on se retranche dans le silence respectueux. N'est-il pas constant que l'Eglise ne répondroit à cette distinction que par l'anathème prononcé dans le canon même? L'Eglise ne rejetteroit-elle pas avec indignation tout tempérament, qui laisseroit sa décision au rang des choses incertaines? Chaque

[1] Sess. XXII, cap. IV. — [2] Can. VI.

fidèle n'est-il pas obligé sous peine d'anathème à croire sur ce texte long autant que sur un texte court ce que l'auteur de la *Justification* dit en général : *Point de question de fait... sur les canons.* Voilà un vrai canon qui décide sur un long texte. Donc il n'y a point de question de fait sur ce long texte, non plus que sur les textes courts, dont l'Eglise juge dans d'autres canons.

XIV. De la lettre écrite par quatre-vingt-cinq évêques de France, pour demander au pape Innocent X la condamnation du livre de Jansénius.

Après avoir montré la tradition de l'Eglise dans les conciles IV, V, VI et VII, dans ceux de Constance et de Trente, nous pourrions nous dispenser de la montrer ailleurs, puisque les promesses nous répondent que cette tradition est invariable, et qu'elle ne peut jamais trouver en aucun siècle aucune interruption ni affoiblissement. Mais il ne sera pas inutile pour détromper les esprits prévenus, et pour consoler ceux qui cherchent à s'affermir dans une vérité si capitale, de montrer combien la tradition de notre temps s'accorde avec celle des autres siècles. Aucun lecteur instruit des promesses et de la nature de la tradition, ne pourra douter qu'en ce point tous les siècles ne ressemblent à ceux où ces conciles ont été tenus.

Mais avant que de commencer l'examen des actes ecclésiastiques faits depuis environ soixante ans, il faut déclarer que nous nous bornons ici à montrer, indépendamment des différentes opinions, qu'une autorité infaillible a décidé contre le texte de Jansénius, sans vouloir jamais examiner en qui cette infaillibilité réside précisément. Nous n'avons garde d'entrer dans une question étrangère à la nôtre. Il nous suffit de prouver avec évidence que le clergé de France a reconnu, depuis environ soixante ans, que la décision faite contre le texte de Jansénius a une autorité infaillible. Nous laissons à chaque école catholique la liberté d'expliquer selon ses préjugés, en qui précisément cette autorité suprême doit résider. Nous ne voulons contredire ici aucune de ces écoles, et nous ne songeons qu'à les réunir toutes dans l'intérêt commun de reconnoître une autorité qui soit infaillible sur la parole, sans laquelle on ne peut ni fixer ni transmettre le sens révélé.

Nous trouvons d'abord quatre-vingt-cinq évêques de France qui écrivent au pape Innocent X, l'an 1650, pour le supplier d'ajouter à la condamnation du livre de Jansénius, déjà faite par Urbain VIII, une nouvelle condamnation du même texte, qui marque en détail les erreurs contenues dans ce livre avec les qualifications que chacune mérite. « Chaque proposition, disoient ces évêques, n'a pas été » notée d'une censure spéciale. » C'étoit précisément du livre dont il s'agissoit. Les propositions n'avoient point encore paru avec éclat hors de ce livre, et c'étoit uniquement le livre, qui causoit alors toute la contestation. « Il y a » dix ans, disoient tous ces évêques, que la » France, à notre grand regret, est émue par » des troubles très-violens à cause du livre » posthume, et de la doctrine de M. Cornélius » Jansénius. » Voilà le livre qui est dénoncé comme l'unique source de l'erreur répandue, et du trouble excité. C'est sur ce livre que le clergé demande des qualifications expresses pour chaque erreur. La suite montrera même invinciblement qu'il ne s'agissoit alors du texte court des cinq propositions, que par rapport au texte long du livre; car le parti ayant voulu sauver le texte long, en abandonnant le court, Innocent X, comme nous le verrons bientôt, déclara qu'il avoit condamné le texte court par rapport au texte long, qui en contient les erreurs. Il ne nous reste donc qu'à écouter les quatre-vingt-cinq évêques, pour apprendre d'eux avec quelle autorité faillible ou infaillible ces deux textes doivent être jugés. Ils posent d'abord pour fondement, *la foi de Pierre qui ne manque jamais; fides Petri nunquam deficiens.* Ils demandent *qu'on définisse clairement et distinctement quel sentiment il faut avoir en cette matière.* Ils ne demandent ni un jugement fondé sur l'évidence qui contente la raison humaine, ni une probabilité, ni un préjugé qui mérite une simple déférence, mais une définition qui arrête la raison humaine, qui la subjugue, qui ne lui permette plus de rien examiner. Ils ajoutent qu'il s'agit de décider avec cette même autorité, qui venoit d'abattre *l'erreur du double chef de l'Eglise*, en sorte que *la tempête avoit été incontinent appaisée*, en sorte que *la mer et les vents avoient obéi à la voix et au commandement de Jésus-Christ.* Voilà précisément ce que les quatre-vingt-cinq évêques attendent. Ils assurent que l'Eglise décidera sur le texte de Jansénius, aussi souverainement qu'elle a décidé sur la question dogmatique *du double chef de l'Eglise. C'est* que *la foi de Pierre qui ne manque jamais* pour *confirmer ses frères*, ne manquera point dans ce jugement. C'est que Jésus-Christ parlera et commandera aux *vents*, pour appaiser la tempête par sa décision. Ces évêques attendent *un jugement certain et assuré;*

clara firmaque... prolata sententia. Ce jugement futur doit selon eux, *dissiper toutes sortes d'obscurités, rassurer les esprits flottans, empêcher les divisions, rétablir la tranquillité et l'éclat de l'Eglise.* Mais ce n'est point de la prudence humaine qu'ils attendent ces biens; c'est de la promesse de Jésus-Christ, qui ne laisse jamais défaillir la foi de Pierre dans l'Eglise, et qui parle toujours au besoin pour faire taire la tempête.

Dira-t-on, pour éluder des paroles si fortes, que les quatre-vingt-cinq évêques ont fait des complimens au juge, qu'ils ont exagéré ce qu'ils attendoient de sa piété et de sa prudence, qu'en un mot ce n'est qu'une déférence vague, qu'une simple présomption que la décision sera équitable, qu'une espérance que le juge décidera bien. Mais que deviendra l'infaillibilité de l'Eglise même sur les dogmes, s'il est permis de réduire à des présomptions exagérées et à des complimens outrés, tous les actes de la tradition qui expriment précisément, comme la lettre de ces évêques, une autorité infaillible? Les Protestans n'auront-ils donc qu'à répéter mot pour mot cette réponse du parti? N'auront-ils qu'à dire aussi, que tous les termes les plus magnifiques de la tradition, qui expriment naturellement une autorité infaillible, ne sont que de vains complimens?

Remarquez que rien ne montre si décisivement qu'une autorité est reconnue pour infaillible, que quand on promet par avance une absolue soumission d'esprit à sa décision future. Pour les décisions déjà faites, on peut supposer que celui qui s'y soumet ne se détermine à s'y soumettre qu'après avoir bien examiné, et qu'après avoir reconnu que cette décision mérite qu'on la suive. Mais pour la promesse sincère et absolue de se soumettre à une décision future, sans savoir ce qu'elle contiendra, elle ne peut être que téméraire, surtout en matière de religion, à moins qu'elle ne soit fondée sur la croyance que *la foi de Pierre ne manquera jamais* dans l'Eglise, et que Jésus-Christ parlera pour appaiser la tempête.

C'est sur ce principe que feu M. Bossuet évêque de Meaux raisonnoit ainsi contre les Protestans[1] : « Cette persuasion,... si elle est seule-
» ment fondée sur une présomption humaine,
» ne peut point être la matière d'un serment si
» solennel, par lequel on jure de se soumettre
» à une résolution qu'on ne sait pas encore.
» Elle ne peut donc être fondée que sur une
» promesse expresse que le Saint-Esprit pré-
» sidera dans le dernier jugement de l'Eglise,
» et les Catholiques n'en disent pas davan-
» tage. » Retranchons le serment, qui ne se trouve pas dans la lettre des quatre-vingt-cinq évêques, et puis changeons seulement les noms : *Une présomption humaine*, dirons-nous, *ne peut point être la matière* d'un engagement *si solennel, de se soumettre à une résolution qu'on ne sait pas encore. Elle ne peut donc être fondée que sur une promesse expresse que le Saint-Esprit présidera dans le dernier jugement de l'Eglise* sur le texte de Jansénius. Aussi voyons-nous que cet engagement si solennel de presque tous les évêques de France, est fondé par eux, non sur une simple présomption toujours sujette à d'affreux mécomptes en telle matière, mais sur *la foi de Pierre qui ne manque jamais*, et sur la voix de Jésus-Christ qui doit jusqu'à la fin des siècles *appaiser la tempête.*

[1] *Conf. avec M. Claude :* tom. XXIII, pag. 265.

Enfin tous les autres actes des évêques de France, qui ont suivi de près cette lettre sur la même matière, démontrent en quel esprit elle fut écrite, et quel étoit le sens naturel d'un tel langage. Ces actes s'entre-soutiennent et s'expliquent les uns les autres.

XV. De l'assemblée du Clergé de France de l'an 1653.

Trente évêques écrivirent l'an 1653 à Innocent X, en ces termes pour recevoir sa constitution : « Ce qu'il y a particulièrement de re-
» marquable en cette rencontre, c'est que de
» même qu'Innocent I condamna autrefois l'hé-
» résie de Pélage, sur la relation qui lui fut en-
» voyée par les évêques d'Afrique, Innocent X
» a condamné maintenant une hérésie tout-
» à-fait opposée à celle de Pélage, sur la con-
» sultation que les évêques de France lui ont
» présentée. L'Eglise catholique de ce temps-là
» souscrivoit sans user de remise à la condam-
» nation de l'hérésie de Pélage, sur ce seule-
» ment qu'il faut conserver une communion
» inviolable avec la chaire de saint Pierre, et
» que L'AUTORITÉ SOUVERAINE y est inséparable-
» ment attachée, laquelle reluisoit dans l'épître
» décrétale qu'Innocent I écrivoit aux évêques
» d'Afrique, et dans celle que Zozime envoya
» ensuite à tous les évêques de la chrétienté.
» Elle savoit bien que les jugemens rendus
» par les papes pour affermir la règle de la foi,
» sur la consultation des évêques,.... sont ani-
» més de L'AUTORITÉ SOUVERAINE QUE DIEU LEUR
» A DONNÉE sur toute l'Eglise, de cette autorité
» à laquelle tous les chrétiens sont obligés par

» le devoir que leur impose leur conscience, » de SOUMETTRE LEUR RAISON. Et cette connois- » sance ne lui venoit pas seulement de la PRO- » MESSE QUE JÉSUS-CHRIST A FAITE A SAINT PIERRE, » mais aussi de ce qu'avoient ordonné les papes » précédens, et des anathèmes que Damase » avoit fulminés.... quelque temps auparavant » contre Apollinaire et contre Macédonius, » quoiqu'ils n'eussent pas encore été condam- » nés par aucun concile œcuménique. Etant » comme nous sommes dans les mêmes senti- » mens, et faisant la même profession de foi » que les fidèles de ces premiers siècles, nous » prendrons soin de faire publier dans nos » Eglises et dans nos diocèses la constitution » que votre Sainteté vient de faire, INSPIRÉE PAR » LE SAINT-ESPRIT. »

La lumière du jour n'est pas plus claire que l'autorité infaillible l'est dans toute la suite de ce discours. Il n'y est parlé que *d'une autorité souveraine, à laquelle tous les chrétiens sont obligés, par le devoir de leur conscience, de soumettre leur raison.* Il n'y est parlé que de la *promesse de Jésus-Christ faite à saint Pierre*, et que de la tradition, où l'on voit des jugemens suprêmes prononcés sans *aucun concile œcuménique.* Il n'y est parlé que d'un juge *inspiré par le Saint-Esprit.* Qu'on dispute tant qu'on voudra, pour savoir par qui précisément cette autorité est exercée. C'est ce que nous n'avons aucun besoin d'examiner ici. Mais enfin voilà, selon l'assemblée du clergé de France, une autorité infaillible, de quelque côté qu'elle réside, laquelle a décidé contre le texte de Jansénius. En vain le parti dira que cette autorité infaillible n'a décidé que sur le point de droit, savoir contre les cinq propositions; car, outre que les cinq propositions sont un texte court, comme le livre est un texte long, et que l'autorité infaillible prononce également contre ces deux textes également dogmatiques, ne condamnant le court qu'à cause qu'il est l'extrait ou le sommaire du long, de plus, nous allons voir que, suivant le même clergé, cette autorité foudroyante tombe principalement et directement sur le texte long, le court n'en étant que le simple extrait. Cette lettre du clergé finit par ces paroles : « Après avoir félicité Innocent X... » par la bouche duquel Pierre a parlé, comme » le quatrième concile le disoit dans ses accla- » mations faites à saint Léon, etc.

XVI. Des assemblées du clergé de France des années 1654 et 1655.

L'assemblée de l'an 1654, composée de quarante évêques, écrivoit ces paroles à Innocent X : Les défenseurs de Jansénius « tâchent » d'ôter une partie de cet ancien dépôt de la » foi, dont la garde a été commise par Jésus- » Christ à la chaire de saint Pierre. » Mais quel est donc cette *partie du dépôt?* C'est que les défenseurs de Jansénius, se soumettant pour l'héréticité du texte court des cinq propositions, refusoient de se soumettre pour l'autre *partie du dépôt,* qui regarde l'héréticité du texte long du livre de Jansénius. « Ils font bien profession, » dit le clergé, de condamner les cinq proposi- » tions que ce décret a condamnées, mais en » un autre sens que celui qui a été enseigné » par Jansénius, auquel ils soutiennent avec » très-grande fermeté que ces propositions n'ap- » partiennent en aucune façon. » Suivant le clergé, refuser de croire l'Eglise sur le texte long, pendant qu'on offre de la croire sur le texte court, c'est ne laisser à l'Eglise que la moitié du dépôt sacré, c'est *tâcher d'ôter* à l'Eglise *une partie de l'ancien dépôt de la foi.* C'est sur ce fondement que le clergé conclut ainsi : « Nous étant assemblés dans cette ville de Paris, » avons jugé et déclaré par notre lettre circu- » laire qui est jointe à celle-ci, que ces cinq » propositions et opinions sont de Jansénius, et » que votre Sainteté les a condamnées en termes » exprès et très-clairs au sens de Jansénius. » Le clergé, après avoir ainsi montré que l'autorité infaillible fait *une partie de l'ancien dépôt*, soit qu'il s'agisse de juger d'un texte long, ou qu'il s'agisse de juger d'un texte court, assure que cette cause du livre de Jansénius a été finie par *Innocent X dans sa constitution*, de même qu'*Innocent I et Zozime ses prédécesseurs* avoient fini la cause des Pélagiens *avec le concours des conciles d'Afrique* qui leur avoient écrit : *Cooperantibus Africanorum Conciliorum litteris* [1]. C'est sur ce fondement que ce clergé dit, que la constitution a été *faite dans l'ordre canonique.* La lettre que ce clergé écrivoit en même temps à tous les évêques du royaume, dit que les défenseurs de Jansénius soutenoient ces deux points; « l'un, que les cinq propositions ne » sont pas de Jansénius; l'autre, qu'elles ont » été condamnées dans un sens qui n'est point » celui de cet auteur. » Mais il ajoute que leur prétention « n'a besoin, pour être réfutée, ni » de plusieurs raisons, ni d'aucune recherche » soit médiocre ou légère, mais de la seule lec- » ture de la constitution du Pape, laquelle dé- » cide nettement toute cette dispute. » Remar-

[1] AUG. *Retract.* lib. II, cap. L : tom. I, pag. 58.

quez que le clergé n'allègue ni une probabilité, ni même *des raisons* évidentes. Il rejette et les *raisons* et toute *recherche soit médiocre ou légère.* Il ne veut que l'autorité toute seule, parce que la cause est finie par la *seule lecture de la constitution.* Il ajoute que pour s'assurer que les cinq hérésies sont *le véritable et propre sens des paroles* du livre de Jansénius, *la constitution toute seule peut décider cette question.* Il est donc plus clair que le jour, que suivant le sentiment de ce clergé, c'est l'autorité suprême qui captive la raison en cette matière, et non pas l'évidence de la matière, avec l'exercice libre de la raison qui fait déférer à l'autorité. Il est manifeste que, suivant ce clergé, le jugement prononcé par l'Eglise a décidé sur l'héréticité du texte de Jansénius, et que cette décision appartient à *l'ancien dépôt de la foi, dont la garde a été commise à la chaire de Pierre.* Ainsi tout ce que ce même clergé avoit dit auparavant de la constitution, regarde cette *partie de l'ancien dépôt,* en vertu de laquelle le texte de Jansénius a été condamné. De là il s'ensuit que toutes les magnifiques expressions de ce clergé, qui reconnoît une autorité infaillible, tombent par sa propre explication sur cette *partie de l'ancien dépôt* que les défenseurs de Jansénius *tâchoient d'ôter* à l'Eglise, sous prétexte que ce n'étoit qu'un fait non révélé.

Innocent X lui-même confirma par un bref, de l'an 1654, tout ce que ce clergé avoit dit pour expliquer sa constitution. « Par notre constitution, dit-il, nous avons condamné, dans » les cinq propositions, la doctrine de Cornélius Jansénius contenue dans son livre intitulé *Augustinus.* » M. l'évêque de Lodève, qui reçut ce bref des mains du saint Père, rapporta au clergé de France que ce pontife avoit déclaré que cette explication de sa constitution faite par le clergé étoit ce qui lui avoit donné le plus de joie dans son pontificat. Une assemblée de dix-sept évêques, tenue l'an 1655, écrivit à tous les prélats du royaume en ces termes : « Sur le fait, sa Sainteté, par son dernier bref » du 29 septembre ensuivant, qui nous a été » rendu par M. l'évêque de Lodève, fait connoître non-seulement la satisfaction qu'elle » avoit de notre conduite, mais déclare même » que nous sommes entièrement entrés dans » son sentiment. » Ainsi voilà le pape qui confirme ce que le clergé a dit de cette *partie de l'ancien dépôt,* qui consiste à décider sur l'héréticité des textes, soit qu'ils soient courts, ou qu'ils soient longs; et voilà une assemblée de dix-sept évêques qui confirment précisément, pour le texte de Jansénius, tout ce qui avoit été dit en général sur toute la décision de l'Eglise dans les assemblées précédentes.

XVII. De l'assemblée du clergé de France de l'an 1656.

Le même clergé, composé de quarante évêques, l'an 1656, parloit ainsi à Alexandre VII du bref de son prédécesseur : « Il est certain » que nous l'avons reçu avec la même joie et » satisfaction d'esprit, que les Pères du concile » d'Afrique reçurent l'épître du pape Zozime » qu'ils lui avoient demandée, laquelle mit à » bas, par un décret dernier et péremptoire, » les erreurs de Pélage et de Célestius, qu'ils » semoient en cachette. » Vous voyez qu'il s'agit de l'autorité incapable de nous tromper, qui se trouve dans *un décret dernier et péremptoire* pour la cause de Jansénius, semblable à celui de Zozime pour la cause de Pélage. Le clergé ajoute ces paroles : « Pour détourner de » leurs textes le coup de la foudre apostolique, » ils tâchent de porter la dispute à UNE QUESTION » DE FAIT, EN LAQUELLE ILS DISENT QUE L'EGLISE » PEUT FAILLIR. Mais le bref a rompu ces adresses » d'esprit par des termes bien tournés et me» surés avec prudence et vérité; car renvoyant » aux disputes qui se traitent dans l'ombre des » écoles, ces chicanes qui s'occupent aux syl» labes, et restreignant l'autorité de la décision » A LA QUESTION DE DROIT, il déclare que la doc» trine que Jansénius a expliquée en ce livre» là, touchant la matière des cinq propositions, » a été condamnée par la constitution. » Rien n'est plus formel que ce discours. Le clergé y dit que la question décidée est celle de l'héréticité du texte de Jansénius *touchant la matière des cinq propositions.* C'est cette héréticité du texte de Jansénius, qui, selon ce clergé, n'est point *une question de fait en laquelle* les défenseurs de ce livre disent *que l'Eglise peut faillir.* Mais la question *restreinte* à l'héréticité du texte est *une question de droit,* où l'Eglise est infaillible. En ce temps-là le parti faisoit des efforts incroyables, pour confondre le fait personnel de l'intention intérieure de l'auteur, avec la question de l'héréticité de son texte. De plus, il tâchoit de se sauver encore sur les propres termes des cinq propositions qu'il prétendoit qu'on ne trouvoit point mot pour mot, au moins avec le même arrangement, dans le livre. Mais le Siége apostolique avoit tranché toutes ces *chicanes* sur des *syllabes,* en *restreignant l'autorité de la décision à la question de droit,* qui est de décider seulement que les cinq

hérésies sont dans le livre. Voilà ce qui est, non *une question de fait où l'Eglise puisse faillir*, mais une véritable *question de droit* où elle ne peut se tromper. Voilà le fondement sur lequel le clergé de France a cru que cette décision, fondée sur les promesses, devoit captiver la raison humaine. Ce clergé écrivait ainsi au vicaire de Jésus-Christ, et la chaire apostolique, loin de condamner ce langage, a toujours paru le confirmer avec complaisance.

Il ne faut donc pas s'étonner si la même assemblée de l'an 1656 adopta la *Relation* qu'on dit que M. de Marca alors archevêque de Toulouse avoit dressée de tout ce qui s'étoit fait sur cette cause. Le clergé y parloit ainsi [1] : « On ne s'engage pas maintenant à traiter des » bornes dans lesquelles doit être restreinte la » maxime qui a été avancée touchant l'erreur » de fait..... Il est notoire qu'elle s'entend des » causes privées et spéciales, comme parle le » pape Léon, qui sont traitées devant les con- » ciles et les papes. Mais il faut ajouter, pour » l'instruction des foibles, qu'elle n'a point lieu » aux questions de fait qui est inséparable des » matières de foi ou des mœurs générales de » l'Eglise, lesquelles sont fondées sur les saintes » Ecritures, dont l'interprétation dépend de la » tradition catholique, qui se vérifie par le té- » moignage des Pères dans la suite des siècles. » Cette tradition, QUI CONSISTE EN FAIT, EST DÉ- » CLARÉE PAR L'EGLISE AVEC LA MÊME AUTORITÉ IN- » FAILLIBLE QU'ELLE JUGE DE LA FOI. Autrement il » arriveroit que toutes les vérités chrétiennes » seroient dans le doute et l'incertitude, qui » est opposé à la vérité constante et immobile » de la foi. » Remarquez que le clergé de France marche pas à pas sur les traces de saint Thomas. Il distingue, comme ce grand docteur, *les faits particuliers* et personnels, où l'Eglise peut se tromper *à cause des faux témoins*, d'avec les faits qui composent la chaîne de la tradition, où l'Eglise ne pourroit se tromper sans se tromper sur la tradition même. *Les faits personnels*, par exemple de l'intention ou pensée des auteurs, sont appelés *les faits particuliers* par saint Thomas, et par le clergé de France des *causes privées ou spéciales*. Mais pour *les questions du fait qui est inséparable des matières de foi ou des mœurs générales de l'Eglise*, le clergé avertit que *la maxime qui a été avancée touchant l'erreur de fait.... n'a point lieu* en de tels cas. En effet la tradition ne *se vérifie* que *par le témoignage des Pères dans la suite des siècles*. La tradition elle-même, en tant qu'elle est la transmission *du discours fidèle* depuis les apôtres jusqu'à nous, est un assemblage de textes, qui ont transmis ce dépôt. Ainsi, supposé que l'Eglise pût se tromper sur ces textes qui font le corps de la tradition, comme le sens en est l'âme, elle pourroit se tromper sur la tradition de laquelle dépend l'interprétation des Ecritures. En ce cas, l'Eglise pourroit se tromper sur les deux paroles écrite et non écrite, qui doivent fixer et régler notre foi. Il faut donc que l'Eglise juge infailliblement du fait des textes qui composent la tradition, parce que *la tradition consiste en faits*. Il faut qu'elle discerne les textes de la fausse tradition d'avec ceux de la véritable, c'est ce qu'elle fait *avec la même autorité infaillible qu'elle juge de la foi;* parce que la foi elle-même est fondée sur le discernement de la véritable tradition d'avec la fausse. On ne peut point dire, sans blesser avec évidence la bonne foi, que le clergé de France a avancé ce discours vague et en l'air, sans en faire aucune application au texte particulier de Jansénius; car outre que ce seroit lui imputer d'avoir parlé là-dessus hors de propos et sans raison, ou d'une façon captieuse et illusoire, de plus, voici précisément à quoi le clergé applique dans le même endroit les paroles que nous venons de rapporter. « La force de la dé- » cision, dit-il, TOMBE SUR LA QUESTION DE DROIT, » c'est-à-dire sur la condamnation des opinions » que cet auteur enseigne, dans son livre inti- » tulé AUGUSTINUS, sur la matière contenue dans » les cinq propositions; car pour la question de » fait, savoir si ces propositions sont dans le » livre de Jansénius, elle n'est pas par eux » proposée fidèlement, à laquelle néanmoins » ils veulent réduire toute la dispute, afin de » rendre inutile la constitution, SOUS PRÉTEXTE » QUE L'EGLISE PEUT ERRER AUX QUESTIONS DE FAIT. » Il n'est pas nécessaire d'examiner si chacune » des cinq propositions est couchée dans le livre » de Jansénius aux mêmes termes, mais de » considérer si le livre de Jansénius traite, exa- » mine et enseigne aucune opinion sur la ma- » tière exprimée dans les cinq propositions. Or » il est constant qu'il enseigne des dogmes, et » traite des doctrines de cette nature dans son » livre. Ce sont ces opinions, ces dogmes et ces » doctrines qui sont condamnés par la consti- » tution, ainsi que déclare le bref de Sa Sain- » teté. » Vous voyez une parfaite conformité de principes et de langage entre la *Relation* du clergé et sa lettre au Pape. Vous voyez que, selon sa pensée, la question de l'héréticité du

[1] *Rel. des délib.* pag. 20.

texte long du livre de Jansénius est une *question de droit*, comme celle de l'hérétícité du texte court des cinq propositions, et qu'il ne s'agit point d'une question de fait sur des syllabes, *sous prétexte que l'Eglise peut errer aux questions de fait*. Voilà ce qui fait dire au clergé immédiatement après : Que si on veut donner à l'hérétícité d'un tel texte le nom de fait, au moins *l'erreur de fait... n'a point lieu* pour un fait de cette espèce, qui est *déclaré par l'Eglise avec la même autorité infaillible qu'elle juge de la foi*. Voilà le fondement d'autorité suprême que le clergé pose d'abord pour toute cette longue suite d'actes ecclésiastiques qu'il veut rapporter. Voilà le point capital et décisif, qui est mis pour ainsi dire sur le front de la *Relation*, afin que tous les fidèles aperçoivent du premier coup-d'œil dans cet acte une autorité infaillible, que l'Eglise s'attribue pour finir la cause du texte de Jansénius. En vain le parti crie que c'est M. de Marca qui avoit dressé cette *Relation*. Eh! qu'importe que ce soit ce prélat ou un autre qui en ait fait le projet. Ne sait-on pas qu'il faut bien que cette *Relation* ait été dressée par quelque particulier chargé de la dresser? Pouvoit-elle être dressée par un prélat plus savant et plus éclairé? Les symboles et les canons des conciles ne sont-ils pas toujours dressés par quelque particulier que le concile en charge? Ensuite les conciles examinent et adoptent ces textes. C'est ainsi que l'assemblée de l'an 1656 a fait. Dira-t-on aussi que M. de Marca avoit composé la lettre du clergé au Pape? Nous le supposerons sans peine, mais le clergé a examiné et adopté ces deux textes, comme les conciles adoptent ceux des symboles et des canons. Quand même le parti oseroit mettre en doute l'adoption que le clergé a faite de cette *Relation*, il n'y gagneroit rien, puisque la lettre écrite au Pape par le clergé même est encore plus forte que la *Relation* quant aux termes; car au moins la *Relation* permet de dire que la question du livre de Jansénius est une question de fait, pourvu qu'on reconnoisse que ce fait appartient au droit, et qu'il *est déclaré par l'Eglise avec la même autorité infaillible qu'elle juge de la foi;* au lieu que la lettre soutient positivement que cette question n'est pas de fait, mais de droit. D'ailleurs jamais adoption d'un texte n'a été plus formelle et plus expresse que celle de cette *Relation*. Elle fut dressée [1] par M. l'archevêque de Toulouse et par MM. les évêques de Montauban et de Chartres avec MM. les abbés de Marmiesse et de Villars, alors agens du clergé, lesquels ont été depuis, l'un, savoir M. de Villars, archevêque de Vienne, et l'autre, savoir M. de Marmiesse, évêque de Conserans. Ils avoient une commission expresse de l'assemblée pour faire cet ouvrage. Le 1er septembre de l'an 1656, l'assemblée fit *la lecture de cette Relation* [1]. Nous lisons encore ces paroles [2] : « Il a été aussi ordonné que cette » *Relation* sera mise dans le procès-verbal, et » imprimée séparément avec la constitution, » le bref, les lettres patentes du Roi et les » lettres des évêques. Et pour témoigner l'af- » fection de l'assemblée pour l'exécution de la » constitution expliquée par le bref, » (c'est-à-dire de la constitution, en tant qu'elle est déclarée avoir autant prononcé sur l'hérétícité du texte long du livre, que sur celle du texte court des propositions), elle voulut « que tous » les évêques et députés du second ordre sous- » crivissent à cette délibération dans le cahier » du procès-verbal, ce qui fut différé jusqu'au » quatrième, et exécuté ce jour-là. » Remarquez qu'après la lecture de cette *Relation* les évêques eurent encore quatre jours pour l'examiner de nouveau, et qu'enfin ils la signèrent tous, comme ils ont coutume de signer les décisions les plus solennelles des conciles. Ensuite l'assemblée écrivant au Roi lui parloit de cette *Relation comme contenant toutes les choses* qui avoient été faites [3]. Elle écrivit aussi à la Reine en ces termes : « Nous avons fait dresser » une *Relation*, qui contient tout ce que les » prélats de France ont fait durant trois ans » sur cette matière. Nous prenons la liberté de » l'envoyer à V. M., etc. » Elle écrivit de plus à M. le cardinal Mazarin ces mots : « Les prélats » de France... ne doutent point que votre Emi- » nence ne voie avec plaisir la *Relation* qu'ils » en ont fait dresser, etc. » L'archevêque de Narbonne, qui présidoit à l'assemblée, écrivoit aussi à tous les prélats du royaume les paroles suivantes : « Nous priâmes M. l'archevêque de » Toulouse, M. l'évêque de Montauban et feu » M. l'évêque de Chartres,... de recueillir avec » MM. les anciens agens tout ce qui avoit été » résolu sur ce sujet, pour en faire le rap- » port, etc..... Messieurs les commissaires..... » nous firent le rapport du détail de toutes les » choses qui regardoient cette importante af- » faire, et nous portèrent un avis, qui ayant » été lu par la délibération des provinces fut » universellement accepté de toutes. » On lit

[1] *Relat. des délibér.* pag. 1.

[1] *Relat. des délibér.* pag. 17. — [2] Ibid. pag. 27. — [3] Ibid. pag. 54.

encore ces paroles dans le procès-verbal du samedi deuxième jour de septembre 1656[1] : « Il » a été ordonné que la *Relation* qui a été ap» prouvée par l'assemblée sera mise dans le » procès-verbal, etc. » Jamais texte ne fut adopté plus authentiquement que celui-là. Voilà une commission expresse donnée par délibération à plusieurs évêques et aux anciens agens pour dresser cet acte. Ils le dressent, et en font leur rapport. L'acte est lu, on l'examine, on diffère, on délibère, on conclut, il est *universellement accepté par la délibération des provinces*. Il est signé par tous les députés. L'assemblée l'envoie comme sien au Roi, à la Reine, à M. le cardinal Mazarin, aux évêques de tout le royaume, elle le *fait imprimer*, et enfin il demeure inséré *dans le procès-verbal*, comme l'acte propre du clergé. Cette *Relation* ne contient pas seulement de simples faits. Elle pose des principes de doctrine, et le point fondamental qu'elle pose d'abord, est celui d'une autorité infaillible, sans laquelle le jugement prononcé contre le texte de Jansénius demeuroit incertain. Voilà le point capital et décisif qui saute aux yeux, pour ainsi dire, dans cette *Relation*. Voilà la doctrine que les évêques n'ont pu s'empêcher d'y voir, comme on voit en plein midi les rayons du soleil, et voilà ce qu'ils y ont adopté.

XVIII. De l'assemblée du clergé de France de l'an 1660.

L'assemblée de l'an 1660 et 1661, composée de quarante-cinq évêques, déclara que « les » cinq propositions, qui ont été tirées du » livre de Jansénius intitulé AUGUSTINUS, sont » condamnées d'hérésie, au sens que cet au» teur les a enseignées, en sorte que les con» tredisans et rebelles SERONT TENUS POUR HÉ» RÉTIQUES, et châtiés des peines portées par » lesdites constitutions[2]. » La même assemblée allègue « le consentement universel de l'E» glise, qui condamne d'hérésie la doctrine de » Jansénius sur la matière des cinq proposi» tions[3]. » Il faudroit que cette assemblée eût été au comble de l'aveuglement et de la tyrannie, si elle eût voulu qu'on *tînt pour hérétiques* des théologiens très-catholiques, qui n'étoient pas libres de croire contre leur actuelle conviction *un fait de nulle importance*, sur une décision qu'on supposoit capable de tromper et peut-être fausse. M. l'évêque de Saint-Pons, qui étoit un des députés de cette assemblée, avoue que ce IIIe article étoit *favorable au dessein de M. de Marca* pour établir l'infaillibilité sur les textes. Voilà déjà un grand aveu. L'auteur de la *Justification*, parlant de ce même article, se sert de ces termes plus précis et plus décisifs[1] : « Où l'on ne peut s'empêcher de voir le bizarre » entêtement de M. de Marca qui y dominoit, » pour une prétendue inséparabilité du fait et » du droit. » Ainsi cet écrivain avoue *qu'on ne peut s'empêcher de voir*, dans ces articles III et IV, l'infaillibilité sur les textes. Il ajoute seulement[2], pour renverser l'autorité de cette assemblée, que *la véritable source de toutes les brouilleries*, est qu'alors *on supposa la chose sans l'examiner*, *selon la méthode des assemblées précédentes*, et que *c'est ne respecter pas assez le public*, que de citer les délibérations de telles assemblées. Voilà un moyen bien court et bien commode pour rejeter toutes les assemblées qui ont enseigné et supposé cette autorité infaillible. Mais, outre que chaque novateur pourroit, par ces sortes de critiques téméraires, dégrader tous les conciles, d'ailleurs il est facile de voir que l'assemblée dont nous parlons avoit examiné cette matière, puisqu'elle raisonne sur le principe déjà posé dans l'assemblée précédente de l'an 1656, et qu'entrant dans le même esprit elle en tire une conclusion très-juste. D'où vient que le clergé disoit l'an 1656, que la question de l'héréticité du livre de Jansénius est une question *non de fait*, où l'Eglise puisse faillir, *mais de droit*, où elle ne peut se tromper? C'est que, selon le clergé, il ne s'agit point de *chicanes sur des syllabes*. L'Eglise *restreint*, dit-il, *sa décision* à déclarer, *que la doctrine que Jansénius a expliquée dans ce livre-là, touchant la matière des cinq propositions*, est hérétique. Voilà ce que le clergé, l'an 1656, nommoit une question de droit. Or vous voyez précisément la même explication dans l'assemblée tenue quatre ans après, en l'an 1660. L'Eglise, disent les quarante-cinq évêques, en l'an 1660, *condamne d'hérésie la doctrine de Jansénius sur la matière des cinq propositions*. Il ne s'agit pas de *chicanes sur des syllabes*, comme le parti le prétend. Il s'agit d'une question dogmatique, c'est-à-dire d'héréticité pour le texte long du livre, autant que pour le texte court des propositions. C'est ce point dogmatique que le *consentement universel* de l'Eglise a décidé. *La doctrine de Jansénius sur la matière des cinq propositions* est *condamnée d'hérésie*. Quiconque

[1] *Relat. des deliber.* pag. 99. — [2] Art. III. — [3] Art. IV.

[1] Pag. 1008. — [2] Pag. 1274.

veut soutenir la catholicité de cette doctrine est lui-même hérétique. Il ne l'est pas moins, en refusant de condamner le texte long du livre, qu'il le seroit en refusant de condamner le texte court des propositions. Il refuse d'écouter l'Eglise, qui décide ces questions de textes avec la même *autorité infaillible qu'elle juge de la foi.* Voilà le fondement sur lequel le clergé veut qu'*on tienne pour hérétiques* ceux qui refuseront avec obstination de croire l'héréticité du texte de Jansénius. Rien n'est plus clair, plus précis, plus mesuré et plus suivi que cette conclusion. Le clergé ne fait qu'être d'accord avec lui-même, et que répéter l'an 1660 ce qu'il avoit si fortement établi l'an 1656. Le parti se récrie que c'est toujours le même *bizarre entêtement de M. de Marca.* Changeons ces termes odieux, et disons que c'est toujours la même doctrine que le clergé soutient sans relâche. On ne *tient pour hérétiques* que ceux qui le sont, en cas qu'ils refusent obstinément ce que l'Eglise exige. Il faut donc trouver l'hérésie de ceux qui résistent au *consentement universel de l'Eglise* sur l'héréticité du texte de Jansénius. Si ce n'est qu'un pur *fait de nulle importance* pour le droit, c'est l'injustice la plus criante, que de *tenir pour hérétiques* ceux qui ne croient pas ce fait. Si au contraire ce prétendu fait est important pour le droit, on peut *tenir pour hérétiques* ceux qui résistent avec obstination sur ce point au *consentement universel de l'Eglise.* Il est donc évident, non-seulement que le clergé, en 1660, fut *favorable au dessein de M. de Marca,* comme M. l'évêque de Saint-Pons l'avoue, mais encore, comme l'auteur de la *Justification* en convient, *qu'on ne peut s'empêcher de voir,* dans les paroles de cette assemblée, ce que cet écrivain nomme le *bizarre entêtement de M. de Marca.*

XIX. De l'assemblée du clergé de France de l'an 1675.

L'assemblée de l'an 1675, composée de trente évêques, adopta encore cette fameuse *Relation des délibérations,* qui établit si hautement l'infaillibilité de l'Eglise touchant les textes. Voici les propres paroles avec lesquelles cette *Relation* a été réimprimée. « Sur ce qui a été re- » présenté en la dernière assemblée générale » du clergé de France, tenue à Saint-Ger- » main-en-Laye en l'année 1675, que la *Re-* » *lation des délibérations* précédentes,.... qui » avoit été imprimée par les ordres desdites » assemblées, avoit été entièrement débitée ou » enlevée, en sorte que depuis long-temps il » ne s'en trouvoit plus aucun exemplaire, mes- » sieurs les archevêques et évêques et autres » députés de ladite assemblée ONT JUGÉ QU'IL » ÉTOIT NÉCESSAIRE, sous le bon plaisir du Roi, » D'EN FAIRE UNE SECONDE ÉDITION, tant pour » transmettre à la postérité, etc... Et pour cet » effet monseigneur l'archevêque de Paris pré- » sident à l'assemblée a été prié de tenir la » main à cette seconde édition, qui pourra en- » core servir pour l'affermissement de la paix... » Puisque cette paix ne peut subsister que par » la sincère obéissance que l'on répondra aux » décisions de la même Eglise. »

Vous voyez que le clergé persiste, en 1675, à adopter ce qu'il avoit adopté l'an 1656. C'est toujours le même esprit. Non-seulement l'assemblée approuve cette *Relation* et la croit utile, mais encore elle juge qu'*il est nécessaire* d'en faire *une seconde édition,* parce que la première avoit été ou *entièrement débitée ou enlevée* par les émissaires du parti, qui souffre si impatiemment que le *bizarre entêtement de M. de Marca* y soit formellement autorisé. Si le clergé eût rejeté la doctrine de M. de Marca comme *un bizarre entêtement,* il auroit dû condamner la *Relation,* où cette erreur est manifeste. Il n'auroit pas dû souffrir qu'on donnât le nom de *question de droit* à *un fait de nulle importance,* ni permettre qu'on attribuât à un jugement faillible *la même autorité infaillible dont l'Eglise juge de la foi.* Si l'assemblée de 1675 avoit cru que celle de 1656 eût excédé en ce point, elle auroit dû sans doute prendre les plus rigoureuses précautions, pour corriger cet excès pernicieux et intolérable. Tout au contraire, elle *juge qu'il est nécessaire de faire une seconde édition* de cet acte, qui a déjà été *imprimé par les ordres des assemblées* précédentes. Mais pourquoi est-il nécessaire? C'est *pour transmettre à la postérité,* etc. C'est pour *affermir la paix,..... qui ne peut subsister que par la sincère obéissance aux décisions de la même Eglise.* L'assemblée prie son président *de tenir la main à cette seconde édition.* Elle a été faite sous ses yeux, et par ses ordres exprès. Jamais adoption ne fut plus formelle ni plus confirmée.

XX. De l'assemblée du clergé de France de l'an 1700.

Cette assemblée composée de seize évêques eut pour président, d'abord M. l'archevêque de Rheims, et ensuite M. le Cardinal de Noailles. Voici quatre propositions qu'on y examina.

La première disoit, que « le jansénisme est

» un fantôme, qui ne se trouve nulle part, que » dans l'imagination malade de certaines per- » sonnes. »

La seconde assuroit, que les constitutions des papes n'avoient fait que renouveler les *disputes* par des *équivoques*, et que « les évêques de » France avoient ébranlé les libertés de l'Eglise » gallicane, en recevant la constitution d'In- » nocent X, contre Jansénius. »

La troisième ajoutoit, que le second bref d'Innocent XII avoit *fort exténué la mitigation* qu'on prétendoit trouver dans le premier bref du même Pape *touchant le fait.*

La quatrième concluoit, que « pour la con- » damnation de l'*Augustin* de Jansénius, il » faudroit tenir des conférences réglées en pré- » sence de juges nommés par le Pape ou par le » Roi, etc. »

L'assemblée condamna ces quatre propo- sitions comme « injurieuses au clergé de France, » aux souverains pontifes et à l'Eglise uni- » verselle, comme schismatiques, et comme » favorables aux erreurs condamnées. » Voici les principales remarques qu'on peut faire sur cette condamnation.

1° De quoi s'agit-il? Est-ce seulement du texte court des cinq propositions? nullement. Ce texte ne peut jamais réaliser le jansénisme. Il n'a été composé, au moins tout entier, par aucun écrivain du parti, et tous les écrivains du parti crient qu'ils le condamnent. Le point fonda- mental, pour prouver que le jansénisme n'est pas un fantôme, est l'héréticité du texte long du livre de Jansénius. Il s'agit ici de la consti- tution d'Innocent X, reçue par les évêques de France, *contre Jansénius*. Il s'agit ici de savoir si l'on doit admettre ou n'admettre pas *une imagination touchant le fait.* Voilà donc le fait qui est visiblement la matière des quatre pro- positions que le clergé condamne.

2° L'assemblée ne peut souffrir qu'on ose dire que le clergé a excédé, et qu'il a *ébranlé les libertés de l'Eglise gallicane, en recevant la constitution d'Innocent X contre Jansénius.* Or est-il que le clergé, en recevant cette consti- tution, avoit déclaré que la condamnation du texte de jansénius étoit faite « par une autorité » également divine et suprême, *divinâ æquè ac* » *summâ per universam Ecclesiam auctoritate*, » non-seulement en vertu de la promesse de » Jésus-Christ, mais encore en vertu des mo- » numents de la tradition. » Donc cette as- semblée, en condamnant ceux qui disent que le clergé avoit excédé par ces paroles, confirme au contraire ces paroles, et les adopte comme ne contenant aucun excès. De plus, cet acte de réception disoit que la décision prononcée sur l'héréticité du texte de Jansénius étoit *inspirée par le Saint-Esprit.* Elle la comparoit au ju- gement qui avoit fini la cause de Pélage. Il faudroit fermer les yeux à la lumière même du jour, pour ne voir pas dans toutes ces paroles une autorité infaillible. Voilà donc une décla- ration très-formelle de l'infaillibilité de l'Eglise sur les textes, que l'assemblée de l'an 1700 confirme, adopte, et soutient contre le parti; elle ne peut souffrir qu'on la regarde comme excessive.

3° Le clergé rejette avec indignation la té- mérité du parti, qui demande une révision sur *la condamnation de l'Augustin de Jansénius; comme si cette cause n'étoit pas encore finie par tant de constitutions apostoliques, le consentement des Eglises y étant même ajouté.* Ici il faut rap- peler l'aveu que l'auteur de la *Justification* nous a fait. « On ne peut nier, dit-il [1], que dans le » langage de saint Augustin, dire qu'une cause » est finie, et dire que l'Eglise a prononcé un » jugement infaillible et irrévocable, c'est pré- » cisément la même chose. » En effet, saint Au- gustin, de qui cette expression est empruntée, ne l'emploie jamais que pour parler d'une au- torité qui ne peut point faillir à cause des promesses, et qui doit captiver sous son joug toute raison humaine. De saint Augustin cette expression a passé dans toute l'Eglise; elle y est devenue vulgaire; elle est descendue, pour ainsi dire, jusqu'à tout le peuple fidèle. C'est une expression consacrée; c'est le langage de la catholicité. Il n'y a point de bachelier qui n'en soit pleinement instruit, dès qu'il a ouï parler sur les bancs de la controverse de saint Augustin contre les Pélagiens. En vérité le parti oseroit- il dire que toute l'assemblée de l'an 1700 a profondément ignoré la signification très-vul- gaire de ce langage? Pourroit-il se résoudre à soutenir que tous ces prélats, sans en excepter ni M. le cardinal de Noailles, ni M. l'archevêque de Rheims, ni feu M. Bossuet évêque de Meaux, ont ignoré ce que nul théologien n'ignore? Ne voit-on pas que ces prélats, loin d'avoir été dans une ignorance si grossière et si honteuse, ont em- prunté tout exprès ce langage de saint Augustin, pour en faire le même usage que lui, et pour exprimer une autorité du Saint-Esprit, après laquelle il n'est plus permis d'écouter la raison humaine, ni d'accorder un nouvel examen aux novateurs condamnés. Ces prélats ont donc vu

[1] Pag. 875 et 876.

clairement qu'en disant que *la cause est finie*, ils disoient qu'elle est jugée *par une autorité infaillible et irrévocable*, puisque *c'est précisément la même chose*. Voilà le fondement essentiel sur lequel l'assemblée rejette tout examen et toute révision. S'il ne s'agissoit que d'un *fait particulier*, où l'Eglise pût se tromper, elle devroit être prête, comme dit saint Thomas, à faire la révision, et à rétracter son jugement, dès que l'erreur lui seroit montrée : *Quando ad notitiam Ecclesiæ venit*. Au lieu d'offrir cette révision, qui est due dans le cas où il peut y avoir de la surprise, l'assemblée rejette une demande si injurieuse, et répond au nom de l'Eglise, que *la cause est finie*, c'est-à-dire que l'Eglise a prononcé infailliblement.

4° L'assemblée déclare qu'*elle adhère aux choses jugées*. *Episcopos Gallicanos rebus judicatis adhærentes*. Elle y adhère absolument et sans restriction. Ainsi elle n'adhère pas seulement aux constitutions et aux brefs du Siége apostolique, mais encore aux délibérations et aux jugemens solennels des assemblées précédentes. Or, parmi ces *choses jugées* par le clergé, il faut compter non-seulement la réception de la constitution d'Innocent X, où nous venons de voir que l'infaillibilité de l'Eglise est établie avec évidence, mais encore ce qui fut fait l'an 1656. L'assemblée de l'an 1656 écrivit au Pape que l'héréticité du texte de Jansénius n'est point, comme le parti tâche de le persuader, *une question de fait, en laquelle l'Eglise puisse faillir*, et qu'elle se réduit *à une question de droit*. La même assemblée parloit ainsi dans sa *Relation* : « La force de la décision » tombe sur la question de droit, c'est-à-dire » sur la condamnation des opinions que cet » auteur enseigne dans son livre intitulé Au- » GUSTINUS;.... car pour la question de fait... » elle n'est pas par eux proposée fidèlement, à » laquelle néanmoins ils veulent réduire toute » la dispute, afin de rendre inutile la consti- » tution, sous prétexte que l'Eglise peut errer » aux questions de fait. » Cette *Relation* ajoute que si on veut donner le nom de fait à une telle question, qui appartient au corps de la tradition, au moins elle est *déclarée par l'Eglise avec la même autorité infaillible qu'elle juge de la foi*. Voilà sans doute la manière la plus expresse et la plus évidente de juger pour l'infaillibilité en question. Voilà ces *choses jugées*, auxquelles l'assemblée de 1700 assure que *les évêques de France adhèrent*. Nous avons vu aussi que l'assemblée de l'an 1660 voulut que tous ceux qui refuseroient de jurer la croyance de l'héréticité du texte de Jansénius *fussent tenus pour hérétiques*. Nous avons vu que ce jugement étoit, selon l'aveu de M. l'évêque de Saint-Pons, *favorable au dessein de M. de Marca pour* établir l'infaillibilité sur les textes, et que, selon l'aveu de l'auteur de la *Justification*, *on ne peut s'empêcher de voir, dans* ces paroles de l'assemblée, *le bizarre entêtement de M. de Marca* pour cette même doctrine. Voilà, encore une fois, *les choses jugées*, auxquelles les *évêques de France ont adhéré*, selon la déclaration de l'assemblée de 1700. Le parti qui crie sans cesse que nous sommes seuls dans un sentiment bizarre et nouveau, contre tous les autres évêques, oseroit-il dire que M. le cardinal de Noailles, M. l'archevêque de Rheims, feu M. Bossuet, évêque de Meaux, et tous les autres prélats de cette assemblée, non-seulement ont parlé le langage de saint Augustin, devenu vulgaire dans toute l'Eglise sans l'entendre, mais encore ont *adhéré aux choses jugées* par leurs prédécesseurs, sans savoir et sans vouloir apprendre ce que contiennent ces jugements? Le parti osera-t-il dire que tous ces prélats ne connoissoient ni la réception de la constitution d'Innocent X, ni les principaux actes des assemblées de 1656 et de 1660. Ici nous ne défendons pas notre propre cause. C'est celle de ces prélats que nous soutenons, et le monde entier en est témoin. Il n'y auroit ni bienséance ni pudeur à oser dire qu'ils ont parlé sans entendre ce qu'ils disoient, et sans connoître le sens naturel d'un langage qui est devenu comme populaire dans toute l'Eglise catholique. Rien ne seroit plus injuste, plus téméraire, plus outrageux contre leurs personnes, que d'oser dire qu'ils *adhèrent aux choses jugées* presque de leur temps par leurs prédécesseurs, sans savoir à quoi ils adhèrent? Les actes solennels de l'assemblée de 1700 démontrent donc que tous ces prélats ont *adhéré* à la doctrine à laquelle le parti veut faire entendre qu'ils sont opposés. Il n'est jamais permis d'éluder l'autorité de tant de graves prélats, en répondant qu'ils n'ont pas entendu ce qu'on leur a fait dire. Tout est renversé dans l'Eglise, si on ne s'attache pas inviolablement au sens propre et naturel des actes authentiques. Que répondra donc le parti à cette déclaration de l'assemblée de 1700, qui ne lui laisse ni ressource réelle, ni évasion? Dira-t-il encore que ces prélats si distingués ont ignoré ce qui est notoire à tout le monde? Ou bien soutiendra-t-il que ces prélats, ayant ainsi *adhéré* avec tant de zèle il y a huit ans *aux choses jugées* par leurs prédécesseurs en faveur

de l'infaillibilité, veulent maintenant se rétracter, et contredire tant d'assemblées du clergé de France ? Quand même le parti aurait le front de parler ainsi, chacun, loin de le croire, devroit être indigné de sa témérité. Les actes solennels de ces prélats parlent trop hautement pour eux, et confondront toujours le parti. Ils ont déclaré que *la cause est finie*, c'est-à-dire, de l'aveu du parti, jugée *par une autorité infaillible et irrévocable.* Ils ont déclaré qu'ils *adhéroient aux choses jugées* par leurs prédécesseurs, et entre autres aux actes solennels qui portent que l'héréticité du texte de Jansénius est déclarée par l'Eglise *avec la même autorité infaillible qu'elle juge de la foi.*

XXI. Du nombre d'évêques qu'on rassemble dans toutes ces assemblées.

Rassemblons maintenant cette nuée de témoins.

1° Nous trouvons d'abord, l'an 1650, quatre-vingt-cinq évêques qui assurent par avance que le jugement futur sera infaillible, parce que *la foi de Pierre ne manque jamais*, et que *la mer et les vents obéissent à la voix.... de Jésus-Christ.*

2° Trente évêques, l'an 1653, disent que le jugement prononcé contre le texte de Jansénius a la même force que celui qui fut prononcé contre les Pélagiens, qu'il a l'autorité souveraine qui doit *soumettre la raison* humaine, et qui vient *non-seulement de la promesse que Jésus-Christ a faite à saint Pierre,* mais encore de la tradition; qu'enfin l'Eglise a décidé étant *inspirée par le Saint-Esprit.*

3° Quarante évêques, l'an 1654, disent que ceux qui veulent mettre en doute l'héréticité du texte long de Jansénius, en reconnoissant celle du texte court des propositions, *tâchent d'ôter à l'Eglise une partie de l'ancien dépôt*, et que le jugement qui a été déclaré infaillible, tombe également sur les deux textes, l'un court et l'autre long.

4° L'an 1655, dix-sept évêques confirment ce qui avoit été dit, dans l'assemblée de l'an 1654, sur la décision qui regarde le livre de Jansénius.

5° L'an 1656, quarante évêques déclarent qu'il s'agit, non d'*une question de fait où l'Eglise puisse faillir*, mais *d'une question de droit.* Ils ajoutent que ce prétendu fait *est déclaré par l'Eglise avec la même autorité infaillible qu'elle juge de la foi.*

6° L'an 1660 et 1661, quarante-cinq évêques déclarent que ce jugement est prononcé par une autorité infaillible qui est marquée dans les promesses, puisqu'on *doit tenir pour hérétique* quiconque révoque en doute cette autorité, et lui refuse avec obstination une croyance absolue.

7° L'an 1675, trente évêques renouvellent l'adoption de la *Relation*, où l'autorité infaillible est établie comme le fondement essentiel de tous les actes de l'Eglise en cette matière.

L'an 1700, seize évêques *adhèrent aux choses jugées* dans toutes les assemblées précédentes.

Voilà en tout plus de trois cents évêques qui ont souscrit en France en nos jours à des déclarations formelles et décisives en faveur de cette autorité infaillible.

Il est vrai que plusieurs évêques d'une assemblée se retrouvoient dans la suivante, mais aussi d'un autre côté on trouvera un très-grand nombre de députés du second ordre de ces assemblées, qui ont bientôt après monté au premier. Ainsi, en faisant la compensation, on trouvera plus de trois cents évêques déclarés par leur signature en faveur de la doctrine que nous avons soutenue. Parmi ces archevêques et évêques nous trouvons plusieurs cardinaux, tels que messeigneurs les cardinaux d'Estrées, de Bonzi, de Janson, et de Noailles. On y trouve même la plupart des dix-neuf évêques, qui signèrent la lettre qu'un des chefs du parti avoit dressée en faveur des quatre prélats.

En vain le parti dira que les évêques *supposaient la chose sans l'examiner, selon la méthode des assemblées,* etc. [1]. C'est plutôt une satire outrageante et pleine de scandale, qu'une réponse à écouter sérieusement. Par-là on éluderoit tous les actes ecclésiastiques. On diroit toujours que les évêques n'ont pas compris ce qu'ils signoient, et que leur signature étoit contraire à leur intention. Toute autorité des conciles même est renversée, si on tolère des excès si odieux, et si on ne se borne pas inviolablement à ce qui est signifié par les actes solennels, auxquels les évêques ont souscrit, en les prenant dans leur sens propre et naturel, sans écouter les discours séditieux et satiriques des novateurs condamnés.

XXII. De la constitution du pape Clément XI.

Faut-il donc s'étonner si le vicaire de Jésus-Christ qui sait combien ses prédécesseurs ont approuvé avec éloge tout ce que le clergé de France a dit sur l'autorité infaillible qui a fini la cause du texte de Jansénius, a parlé avec tant de force selon les mêmes principes ! Il as-

[1] *Justific.* pag. 1274.

sure, dans sa constitution, que la vraie *obéissance de l'homme orthodoxe* est de croire *que la doctrine hérétique est contenue dans le livre de Jansénius*, et que c'est ainsi qu'il faut *écouter l'Eglise*, c'est-à-dire qu'on n'est point *l'homme orthodoxe*, mais qu'on doit être tenu *pour hérétique*, comme parloit l'assemblée de l'an 1660, quand on refuse avec obstination *d'écouter l'Eglise*, et de croire par un jugement certain et irrévocable cette héréticité. Le vicaire de Jésus-Christ assure que *la cause est finie*, ce qui, de l'aveu de l'auteur de la *Justification*[1], exprime manifestement, selon le langage de saint Augustin devenu vulgaire dans toute l'Eglise, une cause décidée par une autorité infaillible. Enfin le vicaire de Jésus-Christ, dans son bref à M. le cardinal de Noailles, a déclaré que la question de l'héréticité du livre a été par « l'autorité du » bienheureux Pierre prince des apôtres, qui » est confirmée par la bouche de Jésus-Christ » et qui ne manque jamais, même dans son » indigne successeur. » Ce pontife a dit qu'il faut que la raison humaine se taise, *afin que l'entendement soit réduit en captivité pour obéir à Jésus-Christ.* Voilà le chef qui confirme ce qui a été dit par les membres. L'autorité qui ne manque jamais, selon la promesse, saute, pour ainsi dire, aux yeux dans toutes ces grandes paroles. Voilà le Siége apostolique qui répète la doctrine du concile de Chalcédoine, du cinquième, du sixième, du septième concile, et de celui du pape saint Martin. Il confirme cette doctrine reconnue par plus de trois cents évêques de France en nos jours. Qu'est-ce que l'auteur de la *Justification* répond à tant d'autorités? Il répond à la constitution de Clément XI, que le Pape est prévenu, qu'il a été *surpris par les artifices de Jésuites, qu'il est mal informé*[2]. Mais enfin il ne sauroit répondre aux paroles formelles des délibérations des évêques et de la constitution, ni aux mandemens, qui ne peuvent être pris dans leur sens propre et naturel, sans signifier une autorité infaillible. Nous avons déjà rapporté les paroles de cet écrivain sur ces termes de la constitution, *La cause est finie;* mais nous ne pouvons nous dispenser de les répéter encore une fois : « On ne peut nier, » dit-il, que dans le langage de saint Augustin » dire qu'une cause est finie, et dire que l'E- » glise a prononcé un jugement infaillible et ir- » révocable, c'est précisément la même chose. » Mais quoique cet aveu montre que le vicaire de Jésus-Christ, en parlant ce langage, qui est devenu vulgaire de toute l'Eglise pour exprimer *un jugement infaillible*, l'a évidemment exprimé, cet auteur a un moyen très-court et très-commode pour se débarrasser. C'est que tous les jugemens prononcés contre le parti sont toujours censés subreptices. « On a, dit-il [1], » surpris indignement les puissances ecclésias- » tiques.... Tant de décrets.... ne peuvent être » allégués contre nous. Dans les bulles, dit-il » encore[2], on s'est toujours appliqué à brouiller » et à confondre ensemble ces questions aussi » peu éclaircies par le pape Clément XI, que » par ses prédécesseurs;... expressions les plus » dures et les moins excusables de la bulle;.... » vagues et odieuses imputations, où l'on re- » connaît aisément la surprise que des hommes » aigris et envenimés, etc. » De plus cet auteur parle ainsi de l'assemblée de l'an 1660[3] : « C'est » déshonorer à pure perte les évêques de cette » assemblée, que de leur attribuer ce qu'elles » signifient dans la rigueur de la lettre.... J'en » dis autant de la *Relation* de M. de Marca, » encore plus expresse pour la même erreur[4]. » (L'assemblée) brouille tout,..... donne tout » lieu de lui attribuer cette erreur, quand *on* » s'arrête à la lettre de ses paroles,.... ce qui » suffit pour ôter à jamais toute autorité à ces » actes, dont on étourdit continuellement les » simples..... Toutes ces délibérations n'ayant » pour fondement que les excès monstrueux » des Jésuites, elles devoient plutôt passer pour » l'ouvrage de ces pères, que pour celui du » clergé.... On veut bien se réduire à l'une ou » à l'autre de ces alternatives, ou que cette dé- » libération est fondée sur une calomnie criante, » ou qu'elle suppose l'hérésie[5]..... Bizarre en- » têtement de M. de Marca, qui y dominoit, » pour une prétendue inséparabilité du fait et » du droit[6]..... C'EST UNE HÉRÉSIE MANIFESTE di- » rectement opposée aux premiers fondemens » de la foi. Ou bien c'est une PRÉTENTION SI BAR- » BARE, qu'on ne peut en soupçonner des évê- » ques, sans leur faire l'injure la plus extrême. » IL FAUT CEPENDANT AVOUER L'UN OU L'AUTRE DE » CES DEUX POINTS, SI ON PREND DANS LA RIGUEUR » DE LA LETTRE LES PAROLES DE L'ASSEMBLÉE[7]. »

On voit également deux choses dans tous ces discours de cet écrivain. L'une est l'aveu formel que les paroles de la constitution et des délibérations des assemblées sont décisives en faveur de ce que cet écrivain nomme tantôt *une hérésie*, tantôt le *bizarre entêtement de M. de Marca*, tantôt une *prétention barbare*. Il avoue qu'on ne

[1] Pag. 875.—[2] Pag. 859, 861, 870, 875, 877, 886, 908, 909, 910, 928, 933, 947, 1272.

[1] Pag. 1018, 1179. — [2] Pag. 859, 908. — [3] Pag. 691.— [4] Pag. 748. — [5] Pag. 1260, 1261. — [6] Pag. 1008. — [7] Pag. 749.

peut exempter de cette hérésie les décisions faites par le clergé, qu'en ne les prenant pas à la lettre. Donc si on les prend à la lettre avec une simplicité religieuse, elles sont formelles en notre faveur. Peut-on désirer un aveu plus accablant pour le parti, que celui-là? Voilà donc, suivant cet aveu, le Siége apostolique et plus de quatre cents évêques qui ont fait une décision, laquelle, prise dans le sens propre et naturel de la lettre, établit avec évidence la doctrine de l'infaillibilité que nous soutenons. Nous disons qu'il faut compter plus de quatre cents évêques, puisqu'il faut ajouter aux trois cents prélats qui ont souscrit aux actes du clergé ci-dessus rapportés, plus de cent trente évêques qui viennent d'accepter la dernière constitution, en disant avec le Pape : *La cause est finie.* L'autre chose qu'on voit ici, c'est la passion de cet écrivain, qui oublie toutes les bienséances, et qui parle outrageusement de toutes les puissances ecclésiastiques. Rien n'est si facile que de mépriser l'autorité du saint Siége et de tant d'assemblées d'évêques, quand on ne peut les éluder. Mais y aura-t-il jamais aucune décision, qui ne soit foulée aux pieds par les novateurs, s'il est permis de dire que les décisions ont été faites *par surprise*, que ce serait *les déshonorer* à pure perte, que de les vouloir prendre simplement à la lettre, et qu'il faut les sauver par des contorsions? Si cette règle a lieu, un Socinien caché dans le sein de l'Eglise dira en lui-même, que ce seroit *déshonorer* à pure perte le concile de Nicée, que de prendre son symbole dans le sens naturel de la lettre. Un Protestant mal converti dira de même dans son cœur, qu'on *déshonoreroit* à pure perte le concile de Trente, en prenant dans le sens propre de la lettre les canons qu'il a faits. L'un et l'autre ne manquera jamais de dire que l'Eglise a décidé *par surprise*, et que sa décision prise à la lettre *seroit une hérésie manifeste*, une *barbare prétention*, dont les évêques n'ont pas pu être sérieusement persuadés. Par cette voie, ils recevroient tout sans rien croire, suivant l'exemple du parti. Voilà ce qui résulte manifestement de l'aveu de l'auteur de la *Justification.* Mais qui sont ceux qui osent ainsi corriger à leur mode, par une contorsion si odieuse, la décision du saint Siége et de plus de quatre cents évêques qu'ils avouent être formelle contre eux, dès qu'on la prend religieuse dans son sens naturel? Ce sont (on ne sauroit jamais trop le répéter) sept ou huit écrivains sans nom, réfugiés en Hollande pour écrire des libelles satiriques scandaleux contre le saint Siége et contre les évêques.

Jetons encore une fois les yeux sur les évêques actuellement vivans, qui composent le clergé de France, et qui ont reçu sans aucune restriction ni modification la constitution de Clément XI, où il est dit que *la cause* du texte long de Jansénius *est finie*, aussi bien que celle du texte court des cinq propositions. Aucun d'eux n'a rejeté l'infaillibilité, quand on la réduit aux textes qui entrent dans le corps de la tradition, et dont l'Eglise juge pour la conservation du dépôt. C'est précisément tout ce que nous demandons. M. l'évêque de Saint-Pons même donne les mains à cette conclusion, et se retranche à soutenir que le texte de Jansénius n'entre pas dans le corps de la tradition, comme si ce texte long, qui est condamné dans cinq constitutions, n'entroit pas autant dans le corps de la tradition, que les textes courts qui sont condamnés dans les canons des conciles? Mais enfin, laissant à part une si vaine subtilité, il est constant que tous les évêques ont dit après le Pape : *La cause* de l'héréticité du texte de Jansénius *est finie.* Ils n'ont pas pu ignorer ce qui est vulgaire dans toute l'Eglise, savoir qu'*on ne peut nier* comme notre adversaire l'avoue, *que dans le langage de saint Augustin*, que l'Eglise a adopté, *dire qu'une cause est finie, et dire que l'Eglise a prononcé un jugement infaillible et irrévocable, c'est précisément la même chose.*

Tous ces évêques, en disant que *la cause est finie*, ont donc parlé, suivant notre adversaire, sans savoir le sens propre et vulgaire de leurs paroles, ou bien ils ont déclaré que l'Eglise a décidé infailliblement contre le texte de Jansénius, en disant, *La cause est finie.* Rien ne seroit plus téméraire et plus outrageux, que de leur imputer l'ignorance du langage vulgaire qu'ils ont parlé. En vain notre adversaire allègue leur intention sans aucune preuve. Pour nous, sans nous arrêter à ces allégations vagues, par lesquelles on ébranleroit tous les actes de l'Eglise catholique, nous demeurons fermes à suivre de bonne foi le sens naturel, propre et manifeste des actes solennels signés par tous ces prélats. C'est l'unique règle qui doit décider pour les conciles mêmes. Voilà donc environ cent trente évêques qui ont déclaré, en recevant la dernière constitution, que la *cause est finie*, c'est-à-dire en termes équivalens qu'elle est infailliblement décidée. Il ne s'agit point de savoir si tous ces évêques ont usé du terme *d'infaillibilité*, ni quelles ont été leurs pensées. Il suffit que leurs actes solennels admettent un langage équivalent. Saint Atha-

nase soutenoit[1] que tous les évêques qui n'avoient pas admis le terme de *consubstantiel*, mais qui avoient admis des expressions équivalentes, n'étoient pas moins censés les défenseurs de la divinité de Jésus-Christ, que ceux qui avoient usé du terme de *consubstantiel*. Nous disons de même, que tous ceux qui ont dit, *La cause est finie*, ont usé d'un langage équivalent à celui d'infaillibilité, et sont censés les défenseurs de la vérité, que ces deux façons de parler expriment également. Ainsi, sans parler des évêques qui se sont servis du propre terme d'infaillibilité, ni des autres qui ont fait encore plus que de se servir de ce mot, en donnant des preuves invincibles du fond de la chose, nous comptons plus de cent trente évêques qui ont dit, en acceptant la constitution, l'équivalent de ce que nous disons. Ces évêques étant ajoutés aux autres trois cents, composent avec eux le nombre de plus de quatre cents évêques, dont les actes solennels pris dans leur sens propre et naturel décident pour nous, de l'aveu de notre adversaire.

XXIII. De la tradition prise en général.

Les preuves que l'auteur de la *Justification* voudroit tirer de la tradition, ne pourroient point se tourner contre nous, sans se tourner également contre lui-même. Il n'y a qu'à ne perdre jamais de vue les aveux décisifs qu'il est contraint de nous faire, pour voir combien il se contredit par sa tradition chimérique. Il n'y a qu'à lui demander ce qu'il veut prouver. Prétend-il montrer, par sa tradition, que l'Eglise est faillible sur les textes de ses symboles et de ses canons? Veut-il rétracter ces paroles? « Il ne s'agit pas non plus des textes propres » de l'Eglise, comme de ses symboles et de ses » canons, où elle ne peut se tromper sur la » signification des paroles dont elle les compose, etc.[2]... Point de question de fait sur » les symboles et sur les canons[3]. » Sa tradition ne peut donc pas, selon lui, ébranler l'infaillibilité pour ces textes qui règlent notre foi. Sur quoi donc prétend-il l'appliquer? Se résoudra-t-il à rétracter ces autres paroles décisives : « Dieu sans nouvelle révélation et sans » miracle sensible, proportionne tellement les » lumières qu'il donne à l'Eglise,... et dispose » si bien l'ordre des événemens, qu'il ne résulte jamais rien des décrets généraux de » l'Eglise, qui puisse intéresser la foi ou les » mœurs[1]? » Voilà tous *les décrets généraux* de l'Eglise que cet écrivain joint aux symboles et aux canons. Il reconnoit, que comme ces *décrets généraux* sont équivalens aux canons, l'Eglise y a la même autorité infaillible, par *les lumières* proportionnées au besoin, que Dieu lui donne alors. Cet écrivain ne peut pas vouloir que sa tradition renverse cette vérité fondamentale qu'il vient de poser. Quoi donc? veut-il que l'Eglise soit infaillible sur les textes courts dans ses canons ou autres *décrets généraux*, et qu'elle ne le soit plus dans ses *décrets généraux* sur des textes longs? Veut-il rétracter ces paroles? « On lui accorde très-volontiers » qu'on peut dire à peu près les mêmes choses » du texte long que du texte court[2]. » Et en effet, rien ne seroit plus puéril, que de mesurer le don du Saint-Esprit en faveur de l'Eglise à un certain nombre de pages et de lignes, en sorte que le Saint-Esprit la conduise infailliblement en deçà, et l'abandonne tout-à-coup au-delà d'une certaine ligne d'écriture. Enfin cet écrivain veut-il se dédire sur ce qu'il a assuré[3] que « l'Esprit qui réside au milieu de » l'Eglise la dirige infailliblement par rapport » aux choses de discipline, et que l'Eglise règle » avec une vraie infaillibilité ces sortes de » points qui regardent la police extérieure et » le bon ordre? » Veut-il se contredire lui-même sur ces autres paroles : « L'usage et le » choix des expressions est un point de disci- » pline? » Selon cet écrivain, *l'usage et le choix des expressions*, qui sont tout pour juger des textes, *sont un point de discipline*. Or est-il que, selon ce même écrivain, l'Eglise *a une vraie infaillibilité* sur *ces sortes de points qui regardent la police extérieure et le bon ordre*, en un mot, sur les *choses de discipline*. Donc, selon ce même auteur, quand même le jugement des textes longs ne seroit pas aussi dogmatique que celui des textes courts, et qu'il seroit nécessaire de le réduire au rang des points de police et de discipline, il faudroit encore avouer que l'Eglise *a une vraie infaillibilité sur ces sortes de points*. Voilà tout ce que nous demandons. Cet écrivain nous l'a accordé en termes formels. Veut-il le reprendre et se rétracter? Veut-il que sa tradition prouve qu'il a eu tort de nous le donner? S'il ne veut pas se dédire sur tous ces aveux décisifs, quelle ressource lui reste-t-il, sinon de répondre lui-même à sa tradition? Il faut qu'il nous épargne la peine de la refuser en détail, et qu'il recon-

[1] *De syn. Arim. et Seleuc. Epist.* — [2] Pag. 118. — [3] Pag. 737.

[1] Pag. 1168. — [2] Pag. 970. — [3] Pag. 107.

noisse qu'elle ne peut point ébranler les vérités fondamentales qu'il nous a avouées. Ou cette tradition ne prouve rien de sérieux, et n'a besoin d'aucune réponse; ou, si elle prouve quelque chose de réel contre nous, elle renverse les aveux formels et décisifs de notre adversaire, auquel cas c'est à lui-même à se répondre et à se réfuter, pour sauver les aveux qu'il nous a faits sur les règles fondamentales de notre croyance. Nous sommes donc en plein droit d'exiger, 1° Que cet écrivain reconnoisse que la faillibilité de l'Eglise, qu'il veut prouver par sa tradition, ne regarde point les *textes de ses symboles et de ses canons, où elle ne peut se tromper sur la signification des paroles dont elle les compose.* 2° Qu'il reconnoisse que la faillibilité de l'Eglise, qu'il veut prouver par sa tradition, ne regarde pas même *les décrets généraux de l'Eglise*, parce que *Dieu proportionne tellement les lumières* qu'il lui donne, qu'*il ne résulte jamais rien de ces décrets qui puisse intéresser la foi*, et parce qu'*on peut dire à peu près les mêmes choses d'un texte long* qu'elle condamne dans ces *décrets généraux, que d'un texte court* qui est condamné dans un canon. 3° Qu'il avoue que la faillibilité de l'Eglise, qu'il veut prouver par sa tradition, ne s'étend jamais sur *l'usage ni* sur *le choix des expressions* qui sont, au moins selon le parti même, un point de discipline, où *l'Eglise a une vraie infaillibilité*, et par conséquent que quand même le jugement des textes longs ne seroit qu'un point de discipline, l'Eglise y auroit néanmoins *une vraie infaillibilité.* 4° Enfin qu'il confesse que l'Eglise ayant *une vraie infaillibilité sur ces sortes de points* de discipline et de police, il s'ensuit clairement qu'elle ne peut jamais exiger un serment pour la croyance certaine d'un pur *fait de nulle importance*, sur un motif qui ne seroit pas certain et incapable de tromper. Dès qu'il aura reconnu que sa prétendue tradition ne peut ébranler aucune de ces quatre vérités fondamentales, et clairement avouées par lui-même, nous n'aurons rien à lui contester, et nous consentirons sans peine qu'il fasse valoir cette prétendue tradition au-deçà de ces bornes précises où elle ne nous contredira en rien. On voit par-là combien cet écrivain a imposé aux lecteurs passionnés et crédules de son parti par un air d'érudition et de confiance.

2° C'est très mal à propos que cet écrivain se vante d'avoir pour lui saint Thomas avec toutes les écoles qui ont fleuri depuis cinq cents ans. Il suppose sans ombre de preuve ce qui lui est contesté, savoir que les questions de textes d'auteurs particuliers ne sont que des questions de *pure critique*, et des faits de *nulle importance* pour le droit. Sur ce fondement imaginaire il raisonne ainsi. Selon saint Thomas, l'Eglise est faillible sur *les faits particuliers* qui ne regardent point la foi. Or est-il que les faits des textes sont, comme ceux des personnes, *des faits particuliers* qui ne regardent nullement la foi. Donc, selon saint Thomas, l'Eglise est faillible sur tels faits. Pour démontrer combien cet argument est insoutenable, nous n'avons qu'à demander à cet écrivain ce qu'il veut dire, quand il parle de faits qui ne regardent point la foi. S'il veut comprendre sous ce nom tous les faits de textes qui sont différens des dogmes révélés, il se contredit lui-même avec évidence; car les textes des symboles, des canons et des décrets généraux, ne sont point des dogmes révélés. Ce sont des faits d'une certaine date postérieure à toute révélation. Veut-il tourner saint Thomas contre nous, jusqu'à lui faire nier les vérités avouées par le parti, et lui faire dire que l'Eglise peut nous tromper sur ces textes par lesquels elle règle notre croyance? Tout ce que cet écrivain répondra pour expliquer saint Thomas en faveur des textes des symboles, des canons, et des autres décrets généraux, nous le répéterons mot pour mot en faveur des textes des cinq constitutions où celui de Jansénius est condamné. Cet écrivain ne doit-il pas avouer qu'il y a une grande différence entre les dogmes de foi qui ont été expressément révélés, et les questions *qui regardent la foi*, parce qu'elles importent à la conservation du dépôt? Il est autant engagé que nous à soutenir cette distinction comme établie dans saint Thomas, et à dire que le saint docteur ne borne point l'infaillibilité de l'Eglise aux dogmes révélés, mais qu'il l'étend jusques sur toutes les questions *qui regardent la foi*, c'est-à-dire qui importent à sa conservation dans toute sa pureté. C'est sur ce fondement que cet écrivain étend lui-même l'infaillibilité sur tous les textes des symboles, des canons, et des décrets généraux, sur l'œcuménicité des conciles, sur l'existence de leurs textes, sur l'authenticité des exemplaires, et des versions du texte sacré, sur les points même de discipline. Selon lui-même, il faut expliquer saint Thomas, en sorte que tous ces faits de textes soient censés *regarder la foi.* Il est donc vrai, suivant cet écrivain même, que quand saint Thomas veut que l'Eglise soit infaillible sur les choses *qui*

regardent la foi, cette infaillibilité s'étend, non-seulement sur les dogmes de foi, mais encore sur les questions qui importent à la conservation du dépôt de la foi. C'est dans cet esprit que saint Thomas dit qu'*il est impossible que le jugement de l'Eglise soit fautif dans les choses qui regardent la foi*. Son principe est, qu'il est promis qu'elle *enseignera toute vérité pour les choses nécessaires au salut*. C'est sur ce principe que le saint docteur conclut que l'Eglise est infaillible dans la canonisation des saints, quoique leur sainteté personnelle ne soit pas un dogme révélé. Il est donc clair comme le jour, que quand saint Thomas n'étend l'infaillibilité que sur *les choses qui regardent la foi*, il veut parler non-seulement des dogmes révélés, mais encore de toutes les choses qui importent à la conservation du dépôt, ou qui sont *nécessaires au salut*. Les propres paroles de ce grand docteur quadrent juste avec ce plan. D'un côté, il croit l'Eglise faillible sur *les faits particuliers*, tels que *les crimes et les possessions*, où elle peut être trompée *à cause des faux témoins*. L'hérésie personnelle est sans doute un *crime*, pour lequel on instruit un procès, et on condamne le coupable. C'est sur cette instruction personnelle, que des *faux témoins* peuvent surprendre l'Eglise, parce qu'elle n'a pas vu le fait de ses propres yeux. D'un autre côté, l'héréticité d'un texte est dans des circonstances entièrement contraires. L'Eglise n'a besoin d'aucune déposition de témoins pour en juger; car elle tient ce texte dans ses mains et devant ses yeux. De plus l'héréticité de ce texte est contagieuse; saint Paul crie qu'elle *gagne comme la gangrène* contre la foi. Saint Thomas lui-même assure, « que, par des expressions qui ne sont pas conformes à la » règle, on tombe dans l'hérésie[1]. » Il ajoute « que si l'expression qu'on emploie sur les » choses de la foi n'est pas conforme à la règle, » il peut s'ensuivre de là une corruption de la » foi même[2]. » Ainsi il est vrai de dire dans toute la rigueur de la lettre, que ces prétendus faits de textes sont au nombre *des choses qui regardent la foi*, selon saint Thomas. Il est donc vrai qu'un texte hérétique et contagieux, tel que celui de Jansénius, est une chose *qui regarde la foi*, et qui intéresse *le salut* des peuples. Cette héréticité n'est donc pas un des *faits particuliers*, sur lesquels l'Eglise peut, selon saint Thomas, être trompée *à cause des faux témoins*. La nuit n'est donc pas différente du jour, que les *faits particuliers* et purement personnels, dont parle saint Thomas, sont différens de l'héréticité d'un texte devenu public, qui intéresse si capitalement la conservation de la foi et du *salut des peuples*. Delà vient que le torrent des scholastiques qui ont suivi saint Thomas depuis près de cinq cents ans, étendent l'infaillibilité sur tout ce qui regarde *le salut général des peuples*. Voilà une tradition qui est démonstrative en notre faveur, indépendamment de toutes les discussions épineuses.

3° Rien n'appartient plus à la *discipline*, à la *police*, et au *bon ordre* pour les mœurs et pour le salut général des peuples fidèles, que de ne faire jamais jurer ni en vain pour *un fait de nulle importance*; ni témérairement, sur un témoignage capable de tromper; ni faussement, en promettant une croyance certaine sans aucune certitude. Sur ce fondement il faut conclure, suivant saint Thomas, suivi du torrent des scholastiques, que l'Eglise a *une vraie infaillibilité*, quand elle exige le serment du Formulaire contre le texte de Jansénius. Cet écrivain veut-il que sa tradition de saint Thomas, suivi de tous les scholastiques pendant cinq cents ans, enseigne que l'Eglise peut empêcher le salut général de ses ministres en les faisant jurer en vain sur un fait de nulle importance, et les faisant jurer avec témérité sur ce même fait qui est peut-être faux ?

4° La tradition de notre adversaire n'a besoin d'aucune réfutation sur ce qu'il distingue les textes, dont l'évidence est notoire et non contestée, d'avec ceux dont l'évidence est contestée et manque de notoriété. A proprement parler, cette distinction entre les textes est le fond de tout l'ouvrage de cet auteur. Otez-lui cette distinction, il ne lui reste rien, ni pour établir sa tradition, ni pour répondre à la nôtre. Mais cette distinction s'évanouit d'elle-même, dès qu'on se ressouvient des choses avouées par cet auteur. En voici la preuve. Toutes les fois qu'il parle de l'autorité infaillible de l'Eglise sur les textes des *symboles*, des *canons*, des *décrets généraux* qui sont équivalens, et sur les points *de discipline*, il reconnoît sans cesse que « l'Esprit saint la dirige infailliblement;..... que » Dieu, par une providence admirable, dirige » et combine tellement ses lumières naturelles,..... que ce seroit un sacrilége que de » vouloir écouter la raison, et la préférer à une » autorité infaillible par la continuelle assistance de l'Esprit saint. » Il n'est donc pas question d'une évidence notoire que la raison humaine examine pour s'en rendre juge; mais

[1] 1. p. q. XXXI. art. II. — [2] 2. 2. q. XI, art. XI.

seulement *d'une autorité infaillible par la continuelle assistance de l'Esprit saint*, laquelle il faut *préférer* à la raison, dans tous les cas sans exception, en sorte que c'est *un sacrilége que d'écouter la raison* à cet égard. Il ajoute que Dieu « proportionne tellement les lumières » qu'il donne à l'Eglise,... qu'il ne résulte jamais rien des décrets généraux de l'Eglise, » etc. » Il assure, que « ces principes sont incontestables, et véritablement renfermés dans » les promesses. » Il va jusqu'à dire : « Point » de question de fait sur les symboles et les » canons, » quoiqu'il ne prétende pas que tous les textes des symboles et des canons soient d'une évidence notoire et non contestée, puisqu'il dit au contraire que *les expressions des symboles et des canons sont d'ordinaire claires* et précises. Or il est visible que quand on dit *d'ordinaire,* on suppose quelque exception. Par exemple quand on dit, les hommes sont *d'ordinaire* injustes et intéressés, on suppose qu'il en faut excepter quelques-uns qui sont justes et détachés de leurs intérêts. De même quand cet auteur dit que les textes des symboles et des canons sont *d'ordinaire clairs et précis,* il suppose qu'il y en a auxquels cette évidence notoire manque. Il veut néanmoins que *l'assistance de l'Esprit saint* rende l'Eglise infaillible sur tous ces textes sans aucune exception, soit que leur évidence se trouve notoire et non contestée, ou qu'elle soit privée de notoriété et contredite. Cet auteur avoue que le *secours spécial promis... joint à la sagesse naturelle* des pasteurs, *suffit pour former une assurance pleine, entière, et absolue, etc.* Il reconnoît que *l'attention que le Saint-Esprit conserve* dans l'Eglise *est tout ce qu'il lui faut, etc.* Il est donc vrai, suivant cet auteur, que l'évidence des textes et l'infaillibilité naturelle ne suffisent pas, puisqu'il faut encore que *le secours spécial promis* soit *joint à la sagesse naturelle* des pasteurs, qu'il faut que *le Saint-Esprit conserve* dans l'Eglise *l'attention* nécessaire pour bien juger des textes, même de ceux qui ne sont pas d'une évidence notoire. Voilà tout ce que nous demandons. Il est donc inutile de distinguer les textes évidens et non contestés, d'avec ceux qui sont moins clairs et contredits, puisque le secours *spécial promis* se *joint à la sagesse naturelle* de l'Eglise, pour la rendre infaillible sur tous ces textes sans aucune exception. Voilà donc la distinction qui fait le fond de tout l'ouvrage de cet auteur, laquelle tombe sans ressource en deux mots par l'aveu même de cet auteur si triomphant.

5° En vain il paroît vouloir faire entendre, en tâchant d'expliquer saint Thomas et Bannès, que l'Eglise a une vraie infaillibilité promise pour régler son propre langage dans ces décrets, mais non pas pour juger du langage d'autrui. Nous avons vu que les canons mêmes ne sont que des condamnations des textes étrangers à l'Eglise, et tellement étrangers, que l'Eglise ne les rapporte dans ses canons, que pour les nier, les désavouer et les rejeter avec anathême. Nous avons démontré, que le texte long de Jansénius n'entre pas moins essentiellement dans les constitutions qui le condamnent, qu'un texte court entre dans le canon, où il est condamné. Ces choses étant démontrées, il s'ensuit clairement, que tous les passages de saint Thomas, de Bannès, etc., qui prouvent l'infaillibilité sur un texte court, lorsqu'il est condamné dans un canon, prouvent l'infaillibilité sur un texte long, lorsqu'il est condamné dans des constitutions ou décrets équivalens. Ainsi notre tradition subsiste tout entière, et celle de cet auteur se trouve manifestement renversée, par les aveux décisifs que nous tirons de ses propres paroles.

XXIV. De quelques théologiens qui ont traité la célèbre question d'Honorius.

Il y a un certain nombre de théologiens qui ont parlé de la faillibilité de l'Eglise sur les faits par rapport aux deux lettres d'Honorius. Mais il ne faut pas oublier que les lettres d'Honorius, selon Bellarmin, qui est un des principaux entre ces théologiens, n'étoient nullement hérétiques, étant considérées en elles-mêmes. Il ne s'agissoit que de la faute contre la prudence, qu'Honorius est accusé d'avoir commise comme simple particulier, non en soutenant l'hérésie par un texte formellement hérétique, mais seulement en ce qu'il l'auroit trop ménagée et *fomentée* par une excessive indulgence. *Quod privatis litteris hæresim foverit*, dit Bellarmin. Le texte d'Honorius pouvoit, selon ce savant cardinal, être expliqué naturellement dans un sens très-pur; et à ne regarder que ce texte détaché de son auteur, l'Eglise ne l'auroit jamais condamné comme exprimant l'erreur des Monothélites. Mais c'étoit la personne d'Honorius qui étoit blâmée de n'avoir pas rejeté en termes assez précis cette erreur. Voilà un cas personnel, où l'Eglise ne juge pas dogmatiquement d'un texte considéré en lui-même, mais seulement de la conduite personnelle de l'auteur, qui parut mériter que son texte fût rejeté à cause de sa mollesse, et

de l'indulgence indiscrète que le sixième concile crut voir dans sa conduite. Voilà l'espèce de *faits particuliers*, où Bellarmin et divers autres théologiens ont prétendu, après saint Thomas, que l'Eglise pouvoit se tromper. Si ces théologiens avoient dit qu'elle peut se tromper en général sur tous les faits de textes dogmatiques considérés en eux-mêmes, ils auroient autant contredit l'auteur de la *Justification* que nous; car ils auroient étendu la faillibilité sur tous les faits non révélés, tels que ceux de la *discipline*, des *décrets généraux* de l'Eglise, et même *des symboles et des canons*. Voilà donc un frivole argument, qui ne peut rien conclure, sans attaquer autant celui qui le fait, que ceux contre lesquels il le prétend faire.

Qu'est-ce que notre adversaire oppose au quatrième, au cinquième, au sixième, au septième concile, à celui du pape saint Martin, et aux actes solennels du clergé de France depuis soixante ans, où nous rassemblons les signatures de plus de quatre cents évêques unis au Siége apostolique? Il cite les cardinaux Turrecremata, Baronius, Bellarmin et Palavicin, avec les Pères Sirmon et Petau. Mais d'où vient que le parti affecte de donner sur cette seule question tant d'autorité à ces théologiens, qu'il méprise tous les jours sans scrupule sur tant d'autres matières? Si ce petit nombre de théologiens s'étoit mépris sur une question qui n'étoit pas encore démêlée en leur temps, et s'ils avoient par mégarde contredit tant de conciles généraux, il faudroit les abandonner en ce point, et ils auroient eux-mêmes corrigé leurs paroles, si on leur eût montré la surprise. De plus nous avons produit divers textes formels de ces graves auteurs, qui sont décisifs pour la bonne cause. L'auteur de la *Justification* veut-il qu'ils se soient contredits grossièrement? Si cela est, ils ne méritent aucune croyance, et nous ne devons pas seulement nous amuser à répondre à de si foibles autorités. Si au contraire ces graves auteurs ne sont point tombés dans une si grossière contradiction, il faut les concilier avec eux-mêmes par une explication qui soit digne de leur sagesse. Or on ne peut les concilier sérieusement avec eux-mêmes, qu'en supposant qu'ils ont cru, comme saint Thomas, l'Eglise faillible pour les *faits particuliers* ou personnels, qui dépendent de la déposition des témoins, et qui ne rejaillissent que par contre-coup sur les textes ambigus que ces personnes ont écrits, mais que pour les textes considérés dogmatiquement en eux-mêmes indépendamment des informations contre les personnes de leurs auteurs, l'Eglise, qui en juge immédiatement par elle-même pour l'intérêt général de la conservation du dépôt de la foi et du salut des peuples, ne peut s'y tromper. Enfin nous revenons toujours à mettre cet écrivain entre nous et sa tradition pour la renverser par lui-même. Veut-il que Baronius, Bellarmin et les autres auteurs dont il s'agit, aient enseigné que l'Eglise peut, en se trompant, nous tromper sur les points de *discipline*, sur ses *décrets généraux* et même sur les textes *des symboles et des canons?* S'il le prétend, il faut qu'il avoue, selon ses principes, que ces auteurs ont très-dangereusement excédé, que leur excès est insupportable, que cet excès va jusqu'à ébranler la règle de la foi et des mœurs, et qu'il est autant contre lui que contre nous. Que veut-il donc faire d'un argument qu'il n'est pas moins obligé que nous de réfuter? Si au contraire il veut tempérer les expressions de ces graves auteurs, en exceptant les textes des *symboles et des canons*, *avec les décrets généraux* qui sont équivalens, et tous les réglemens de *discipline* sur les mœurs, il met à couvert, par cette exception, les cinq constitutions avec le serment du Formulaire contre le livre de Jansénius. A quoi sert donc l'objection tirée de ces auteurs, sinon à imposer aux lecteurs crédules du parti et à faire sentir aux esprits raisonnables, que le parti ne peut nous faire aucune objection éblouissante, sans se contredire? Quand même Baronius et Bellarmin auroient parlé d'une manière peu exacte et sans précaution sur cette matière, dans un temps où elle n'étoit encore ni agitée ni développée, et où ils ne pouvoient pas prévoir l'abus captieux qu'on feroit un jour de leurs expressions, s'ensuivroit-il qu'on dût prendre toutes leurs paroles dans une rigueur de sophistes, pour renverser malgré eux l'autorité de l'Eglise sur tous les textes qui entrent dans la tradition, et qui servent à régler notre croyance? Devroit-on oser opposer ces expressions négligées, aux déclarations des conciles généraux, et du Siége apostolique à celles de plus de quatre cents évêques du clergé de France, aux textes décisifs de ces savans cardinaux mêmes, et aux aveux formels du parti, sur un point qui est si fondamental pour régler notre foi?

Enfin s'il étoit vrai que divers théologiens, éblouis de la distinction captieuse du fait d'avec le droit, eussent cru en nos jours, que l'Eglise est faillible sur les textes dogmatiques tant longs que courts, dont elle juge ou dans des

canons, ou dans d'autres *décrets généraux* qui sont équivalens, il faudroit, selon les aveux du parti même, conclure que ces théologiens seroient allés trop loin, en confondant ces textes avec *les faits particuliers* qui n'entrent point dans le corps de la tradition. En ce cas, on pourroit, dans l'espérance de redresser doucement ces théologiens, les tolérer par une singulière condescendance, comme nous voyons que les rebaptisans d'Afrique et d'Asie furent tolérés par le Siége apostolique; comme nous voyons que l'opinion de la propagation des âmes si favorisée par saint Augustin, et embrassée, selon le témoignage de saint Jérôme, par tant d'Occidentaux, fut tolérée en ces temps-là; comme nous voyons que l'Eglise a toléré avec tant de patience les schismatiques ennemis du cinquième concile, et ensuite tant d'évêques de l'empire de Charlemagne, qui refusoient d'admettre dans toute son étendue le culte relatif des images qui avoient été autorisé au septième concile. L'histoire ecclésiastique est pleine d'exemples de cette tolérance maternelle de l'Eglise. Mais elle n'en use que quand elle connoît que les esprits prévenus sont humbles, sincères et disposés à se laisser détromper. Elle n'a garde de fomenter l'indocilité d'un parti hautain, qui écrit avec scandale, qui foule aux pieds les jugemens les plus solennels, qui ne veut demeurer dans son sein, que pour lui faire la loi, et pour séduire tous ses enfans. C'est dans un tel cas où elle fait cinq constitutions, et où elle exige sans relâche par un serment solennel, sous peine d'être retranché comme hérétique du corps de Jésus-Christ, la croyance certaine et invariable de l'héréticité du texte condamné. Que devient donc cette tradition, qui ne peut pas être contraire aux anciens conciles, aux assemblées de notre siècle, aux aveux même du parti? Elle tombe d'elle-même, sans que nous ayons besoin d'y toucher; elle nous donne même avec évidence tout ce que nous voulons. Nous pouvions laisser à l'auteur qui nous l'objecte, le soin d'y répondre, et de montrer combien elle est vaine et imaginaire; mais nous avons fait beaucoup plus, puisque nous avons démontré, par les principes de saint Thomas et de tous ceux qui l'ont suivi, qu'ils ont tous marché sur les traces des anciens conciles.

CONCLUSION DE CET OUVRAGE.

1° Nous venons de voir, dans la première partie de cet ouvrage, que le parti craignant d'exciter l'horreur de tous les Catholiques, a reconnu une infaillibilité promise sur les textes des symboles et des canons. Cet aveu est une rétractation expresse du principe fondamental de toute la dispute du parti, qui étoit de borner l'infaillibilité aux seuls dogmes expressément révélés. Les textes des symboles et des canons sont sans doute des faits postérieurs à toute révélation, et par conséquent non expressément révélés. L'Eglise est néanmoins, de l'aveu du parti, infaillible sur de tels faits. Donc le parti doit s'humilier, reconnoître de bonne foi qu'il a disputé avec une obstination scandaleuse pendant la moitié d'un siècle sur un principe pernicieux et insoutenable, et réparer ce scandale avec docilité.

2° Nous venons de voir, dans la seconde partie de cet ouvrage, que l'Eglise est pareillement infaillible dans *les décrets généraux*, où elle condamne des textes, soit courts, soit longs, en considérant ces textes en eux-mêmes par rapport à la conservation du dépôt pour régler notre croyance, et indépendamment de toute information sur l'intention personnelle des auteurs. Cette infaillibilité paroît encore plus sensiblement, quand l'Eglise exige par un serment solennel dans une profession de foi la croyance intérieure et certaine de l'héréticité du texte condamné. Il est manifeste que de tels *décrets généraux* sont équivalens à des canons, parce que les canons eux-mêmes ne sont que des condamnations de textes pour conserver le dépôt de la foi contre ces textes contagieux. C'est précisément la même nature de textes dogmatiques, les uns courts, les autres longs. C'est la même Eglise qui les condamne, avec la même autorité, par la même qualification. C'est la même matière avec la même forme de jugement. C'est le même besoin de l'Eglise, puisque le texte long est plus contagieux contre la foi que le texte court. C'est la même fin que l'Eglise se propose dans ces deux condamnations de textes, puisqu'elle veut également dans ces deux cas faire deux choses; l'une est de contredire le discours hérétique qui *gagne comme la gangrène;* l'autre est d'affirmer la proposition contradictoire, comme une vérité de foi.

3° Nous venons de montrer, dans la troisième partie, que cette infaillibilité de l'Eglise s'étend, de l'aveu des écrivains du parti, jusque sur les textes des Pères et des autres auteurs particuliers qui entrent dans le corps de la tradition, comme par exemple sur le texte de saint Athanase pour la divinité du verbe, sur le texte de saint Cyrille pour l'unité de per-

sonne avec deux natures en Jésus-Christ, sur le texte de saint Augustin pour la nécessité de la grâce intérieure. Il est évident que l'Eglise ne peut pas être infaillible pour admettre les textes qui composent le corps de la vraie tradition, sans l'être aussi pour rejeter ceux qui composent la fausse. Elle ne peut les discerner les uns des autres, qu'autant qu'elle en remarque l'opposition. D'ailleurs les *décrets généraux*, avec les textes longs qu'ils condamnent, n'entrent pas moins dans le corps de la tradition de leurs siècles, que les canons avec les textes courts qui y sont condamnés entrent dans le corps de la tradition de leur temps.

Nous venons de voir, que quand même on donneroit au parti tout ce qu'il prétend, savoir que les questions de textes dogmatiques ne sont que des points de simple discipline, l'Eglise auroit encore, de l'aveu du parti même, *une vraie infaillibilité* en décidant de tels points, où il s'agit tout au moins de la *discipline*, de la *police extérieure*, et du *bon ordre* sur les mœurs pour le salut des peuples. 1° Rien n'est plus capital pour *le bon ordre* sur les mœurs, que de ne faire point jurer la croyance certaine de l'héréticité d'un texte, supposé qu'il soit aussi pur que celui de saint Augustin. 2° Rien n'est plus contraire aux bonnes mœurs, qu'un serment téméraire et fait en vain sur une autorité capable de tromper, pour certifier un *pur fait de nulle importance* dans une question de pure critique.

4° Nous venons de montrer dans la quatrième partie, que le quatrième, le cinquième, le sixième et le septième concile, avec celui du pape Martin Ier, ont déclaré cette infaillibilité sur les textes; que le saint Siége, de l'aveu du parti, a procédé d'une façon qui en est l'exercice réel, et que ses paroles prises dans leur sens propre et naturel signifient clairement cette infaillibilité; qu'enfin les actes de plus de quatre cents évêques de France faits depuis soixante ans établissent cette même infaillibilité, les uns en termes formels, et les autres en termes équivalens, qu'on ne pourroit éluder que par des contorsions odieuses. Voilà ce que nous tirons de l'ouvrage même qui a été fait pour nous réfuter.

L'auteur de cet ouvrage entreprendroit en vain de répondre à des preuves si courtes et si concluantes par des discussions subtiles et captieuses. Nous lui dirons comme saint Augustin à Julien [1] : « Vous paroissez mépriser ce que » nous disons, ou plutôt faire semblant de le » mépriser, afin que ceux qui ne comprennent » pas le fond de la question croient que vous » répondez, quand vous ne répondez rien. »

Cet auteur ne peut nous répondre sérieusement que de l'une de ces trois manières. La première est de rétracter l'aveu qu'il a fait, après M. Arnauld et après les autres écrivains du parti, et de soutenir que l'Eglise peut se tromper et nous tromper sur tous les textes de ses symboles et de ses canons. Ce seroit renverser la règle fondamentale de notre croyance. La seconde est de montrer en peu de mots une différence claire et essentielle entre un texte court qui est condamné par des *décrets généraux*. La troisième seroit de montrer, en se contredisant lui-même, que l'Eglise peut errer sur les points de *discipline* et *de police extérieure* pour le *bon ordre* et pour les mœurs, en nous faisant faire un serment vain, faux et téméraire sur un pur fait de nulle importance dans une question de pure critique. Toute réponse qui ne seroit pas courte, claire et précise sur l'un de ces trois points, ne seroit pas une réponse, mais une vaine déclamation pour imposer à des lecteurs inappliqués et prévenus.

Pour mettre toute cette controverse dans son vrai point de vue, il faut se représenter cinq divers systèmes.

Le premier se réduit à dire qu'il faut signer, jurer et croire certainement l'héréticité du texte de Jansénius sur la décision de l'Eglise, parce qu'elle ne sauroit nous tromper en ce point. Ce système est fondé sur la promesse de Jésus-Christ qui *sera tous les jours jusqu'à la consommation du siècle* avec l'Eglise *enseignant toutes les nations*, c'est-à-dire faisant des textes de *symboles*, de *canons*, et d'autres *décrets généraux* pour juger de toute parole conforme ou contraire au dépôt sacré. Ce système est fondé sur les paroles claires du quatrième, du cinquième, du sixième, du septième concile, et de celui du pape saint Martin. Il est fondé sur la dernière constitution du saint Siége, et sur les actes de plus de quatre cents évêques de notre temps, dont les paroles, prises religieusement dans leur sens propre et naturel, expriment, de l'aveu de notre adversaire, cette autorité infaillible. Ce système est même fondé sur l'évidence de la chose, puisqu'il est clair comme le jour, qu'en vain l'Eglise seroit infaillible dans ses pensées, si elle ne l'étoit pas aussi sur les paroles qui doivent fixer et transmettre son sens. Ce système est simple, uni, d'accord en tout avec lui-même. Il rabaisse l'orgueil

[1] *Op. imp.* lib. II. n. 98 : tom. X, pag. 990.

humain; il ne lui laisse aucune évasion; il réunit tous les esprits, en les soumettant sans réserve; il assure et fixe la question de droit par celle qu'on nomme de fait; il finit le scandale des disputes. M. l'évêque de Saint-Pons dit sur cette infaillibilité [1] : « Je conviendrai que votre » pensée est pieuse... Il seroit agréable aux » pasteurs, et même en quelque façon utile » d'attacher l'esprit humain par les liens les » plus forts qu'ait la religion pour soumettre » son orgueil à quelque décision qu'il plaise à » l'Église. » L'auteur de la *Justification* même parle ainsi [2]: « Je conviens que cette infailli- » bilité seroit fort commode et fort avantageuse. » Ce seroit une voie courte et facile pour finir » les disputes. » Cet écrivain avoue que c'est l'unique *appui* qu'on puisse donner au Formulaire, et le *seul principe raisonnable* pour justifier le saint Siége et tous les évêques. Pourquoi donc donner tant de contorsions à la promesse et à la tradition, plutôt que d'admettre une autorité qui est si *utile* pour *soumettre l'orgueil* humain, qui est si *commode* et si *avantageuse*, qui est une *voie* si *courte* et si *facile pour finir les disputes*, qui donne un *appui* si solide et un *principe* si *raisonnable* pour justifier l'Eglise entière? D'où vient cette hauteur, cette âcreté, cet entêtement pour refuser tout examen tranquille de tout écrit qui tend à établir un système si désirable?

Le second système est celui des politiques, que M. Arnauld nommoit les *honnêtes gens* du parti. Ceux-ci voulant accorder Dieu avec le monde, et leur conscience avec la politique, ont recours à un expédient, qui n'est qu'une pure contradiction. Ils veulent jurer en faveur de ce qu'ils ne peuvent pas croire, et éviter un parjure. Ils veulent trouver une absolue certitude dans une autorité capable de tromper, et par conséquent incertaine. C'est le plus absurde et le plus insoutenable de tous les quatre systèmes opposés au premier. On ne peut le soutenir que du bout des lèvres, sans avoir rien d'intelligible dans l'esprit. Ceux qui le soutiennent ne prennent pas seulement garde à la valeur des paroles qu'ils prononcent. Les élémens de la logique ne nous permettent pas d'ignorer qu'une croyance ne peut jamais être plus certaine que le motif qui la produit. Ainsi, supposé que l'unique motif de croire l'héréticité du texte de Jansénius soit une autorité capable de tromper, il n'est pas possible que celui qui ne croit que sur cette autorité, ne craigne point d'être trompé par elle. Cette autorité étant susceptible du vrai et du faux, elle demeure incertaine en soi. Donc elle ne sauroit former aucune véritable et absolue certitude. C'est *le signe faillible* sur lequel saint Thomas enseigne qu'on ne peut juger sans *quelque déréglement*, c'est-à-dire sans quelque témérité. L'entendement humain n'est pas même libre de certifier un fait sur ce signe incertain et équivoque, à moins qu'il ne s'impose à lui-même, et ne se fasse illusion. Vouloir tirer de ce motif incertain en soi une croyance certaine, c'est vouloir tirer un cercle d'un triangle, et la lumière des ténèbres. On n'entend pas ce qu'on dit quand on parle ainsi.

Le troisième système est celui des mitigés du parti, qui sont enfin devenus probabilistes sur le serment du Formulaire, tels que le théologien qu'on dit être de Liége. Ces probabilistes, qui sont les plus nombreux dans le parti, soutiennent qu'il n'est pas permis de jurer que le texte de Jansénius est hérétique, parce que l'Eglise, en ne décidant pas qu'elle est infaillible sur cette héréticité, l'a *laissé au nombre des choses qui n'ont pas une parfaite certitude*. On jure seulement, disent-ils, qu'on croit sincèrement cette héréticité. Ainsi le serment tombe, non sur la vérité de la chose en question, mais sur la sincérité de la persuasion telle quelle, qu'on déclare en avoir. Il est aisé de voir que cette persuasion, si sincère qu'on veuille l'imaginer, ne peut pas être certaine, puisqu'on suppose que la chose est *laissée au nombre de celles qui n'ont pas une parfaite certitude*, et qu'il n'est pas permis d'en jurer, comme on le pourroit sans doute si elle étoit certaine. Il est évident qu'une chose *laissée au nombre de celles* dont il n'est pas permis de jurer, parce qu'elles *n'ont pas une parfaite certitude*, ne peut être que très-probable. Ainsi cette persuasion sincère se réduit nécessairement à une opinion très-probable. Or il est constant, dans toutes les écoles, que toutes les fois qu'une proposition n'est que probable, à quelque suprême degré de probabilité qu'il vous plaise de l'élever immédiatement au-dessous de la parfaite certitude, elle laisse toujours quelque degré de probabilité à la proposition contradictoire. Suivant cette règle incontestable, l'héréticité du texte de Jansénius sera, si vous voulez, au suprême degré de probabilité immédiatement au-dessous de la certitude absolue; mais la catholicité de ce même texte sera dans le plus bas degré de probabilité. D'un côté il sera probable de la plus haute probabilité, que ce texte est

[1] *IIe Lettre*, pag. 20. — [2] Pag. 1355.

hérétique, que les cinq constitutions l'ont bien condamné, et que chacun doit souscrire à ce jugement; mais d'un autre côté il sera probable de la plus basse probabilité, que ce texte est aussi pur que celui de saint Augustin, qu'il n'exprime que la pure foi contre le pélagianisme, et que les cinq constitutions contradictoires à ce texte antipélagien, c'est-à-dire Augustinien, sont pélagiennes dans la rigueur des termes. En vain les mitigés supposeront qu'il y a cent fois plus de probabilité d'un côté que de l'autre. Cette inégalité n'empêchera pas que la catholicité du texte condamné ne demeure probablement vraie, que son héréticité tant de fois décidée ne demeure probablement fausse, et que les cinq constitutions ne soient probablement pélagiennes. Bien plus, il faut avouer, en ce cas, que le Formulaire est certainement un acte tyrannique, puisqu'il n'est point permis d'extorquer un serment pour faire jurer en vain en faveur d'une opinion probablement fausse, contre une autre opinion probablement vraie sur *un fait de nulle importance* en matière de pure critique, l'Église devant laisser toujours aux théologiens la liberté de conscience et d'opinion dans les questions probables et problématiques. De là il s'ensuivra qu'il ne s'agit que de problème et de probabilité plus ou moins grande de part ou d'autre dans cette dispute de pure critique, et que l'Eglise y exerce visiblement une tyrannie insupportable pour extorquer des sermens vains et téméraires. De là il s'ensuivra qu'il est probablement vrai que le parti de Jansénius souffre une persécution pour la cause de la céleste doctrine de saint Augustin, et de toute l'Eglise. Ne doit-on pas avoir horreur d'un système qui *laisse* cette cause *au nombre de celles* qui faute *d'une parfaite certitude* demeurent incertaines? Ceux qui osent raisonner ainsi plutôt que de reconnoître une autorité infaillible, ne sont hardis que dans les conversations secrètes où ils peuvent l'être impunément. Aucun d'eux n'oseroit soutenir par écrit, en déclarant son vrai nom, un système si frivole, si scandaleux et si téméraire contre les cinq constitutions, et contre la conduite de toute l'Eglise. Ce seroit *la victoire de l'Eglise*, comme saint Jérôme le disoit contre les pélagiens, que de telles gens *disent ouvertement ce qu'ils pensent*. Nous pouvons leur dire avec ce Père : « Nous vous vaincrons dès que » les Eglises sauront vos pensées. Il ne faut que » développer cette doctrine pour la renverser[1]. »

[1] *Ep. ad Ctesiph. contra Pel.*

Le quatrième système est celui des théologiens qui refusant de croire et de signer, se retranchent dans le silence respectueux. Ceux-là paroissent avoir un procédé plus sincère et plus courageux que les autres. Mais voici leur embarras. Outre qu'ils ont contre eux tous les probabilistes mitigés, tous *les honnêtes gens*, et même tous les évêques sans exception, lesquels ont condamné avec le vicaire de Jésus-Christ le silence respectueux comme insuffisant; de plus, ils croient que le texte de Jansénius n'enseigne qu'une délectation qu'*il est nécessaire* que notre volonté suive en chaque acte, parce que cette délectation la prévient *inévitablement* et la détermine *invinciblement*. Or ils sont persuadés d'ailleurs que c'est cette délectatiou que saint Augustin a soutenue comme le dogme de la pure foi contre les pélagiens. Ainsi ils ne peuvent pas se dispenser de croire que les constitutions qui condamnent ce texte antipélagien, et qui lui sont formellement contradictoires, sont pélagiennes dans la rigueur des termes. En admettant cette supposition, il faut conclure que la pure foi est dans un péril de naufrage incomparablement plus grand, qu'au temps du concile de Rimini. Les évêques de ce concile avoient à peine admis une formule qui les avoit surpris, qu'ils la regrettèrent avec horreur et gémissement. La surprise fut très-courte et très-glorieusement réparée. Au lieu que, dans la supposition du parti, il y a déjà près de soixante-dix ans que le Siége apostolique par cinq constitutions, et plus de quatre cents évêques par leurs actes solennels, foudroient sans relâche un texte qui ne contient que la pure foi contre le pélagianisme. On ne vit jamais depuis les apôtres aucun exemple d'un si grand péril du dépôt. C'est sans doute le cas, où Gerson condamne le silence respectueux, parce qu'il s'agit de réprimer *un scandale contre la foi*[1]. C'est le cas où saint Augustin veut qu'il soit *permis de reprendre par un discours peut-être plus sage*[2] ce que les pasteurs ont décidé. C'est le cas où saint Thomas assure[3] que si l'Eglise *par erreur humaine* décide quelque chose *contre l'autorité divine*, elle doit se rétracter, et réparer la subreption, dès qu'elle lui est prouvée par quelque particulier; *quando ad notitiam Ecclesiæ venit*. Ainsi, loin de garder dans ce cas un lâche silence, qui trahiroit la vérité, chaque particulier qui voit clairement la subreption, ou erreur de fait, doit la représenter avec un courage modeste et respectueux. C'est ainsi qu'Eusèbe de Dorylée qui n'é-

[1] *De exam. doctr.* consid. II. — [2] *De Bapt.* lib. II, cap. III, n. 4 : tom. IX, pag. 98. — [3] *In IV Sent.* dist. XLI, art. V.

toit alors que laïque, s'opposa publiquement aux erreurs de Nestorius au milieu de Constantinople, où celui-ci avoit tant d'autorité. C'est ainsi que les prêtres de l'Eglise romaine s'opposèrent courageusement au pape Libérius lorsqu'il parut surpris par les artifices des Ariens. S'il est vrai, comme le parti le prétend, que le texte de Jansénius n'exprime que la céleste doctrine de saint Augustin, qui est le pur dogme de foi contre le pélagianisme, les cinq constitutions contradictoires à ce texte antipélagien, sont pélagiennes en termes formels. En ce cas, les défenseurs de Jansénius sont aussi ceux de saint Augustin. En ce cas, ils ne sauroient crier trop haut, pour arrêter une contagion qui dure depuis soixante-dix ans. Si le discours hérétique du moindre particulier *gagne comme la gangrène* contre la foi, combien la contagion doit-elle être plus funeste contre le dépôt, si elle a sa source dans les cinq constitutions pélagiennes du Siége apostolique, et dans les actes solennels d'environ quatre cents évêques qui contraignent tous les théologiens de jurer en faveur de ce texte pélagien, contre un autre texte plein de la céleste doctrine de saint Augustin? C'est trahir le dépôt, que de se taire dans un si extrême besoin de parler. Le parti se condamne donc lui-même en promettant le silence respectueux, et en supposant l'erreur de fait qu'il suppose. C'est une remontrance respectueuse et intrépide qu'il doit à l'Eglise. Aussi faut-il avouer qu'il ne promet point sérieusement ce silence. Il ne le promet qu'à condition que l'Eglise le gardera aussi de son côté, ce qui est plutôt une offre de suspension réciproque faite d'égal à égal, qu'une sincère soumission. Il promet ce silence depuis plus de la moitié d'un siècle, sans le garder jamais, et en le violant sans cesse par les écrits les plus hautains. Ce silence respectueux tant promis et tant vanté n'est donc ni légitimement promis, ni fidèlement observé.

Le cinquième systême est celui des théologiens qui croyant le texte de Jansénius très-pur, et par conséquent les constitutions contagieuses, refuseroient le silence respectueux, et appelleroient à un concile. Ce système est le seul régulier dans la supposition du parti; mais il est insoutenable dans la pratique. Qui est-ce qui fera cette appellation, et qui demandera un concile universel? Aucun de ceux qui signent le Formulaire ne peut faire cette demande. Les politiques, nommés *les honnêtes gens*, qui jurent tout ce qu'on veut, et qui promettent de croire certainement sans certitude sur une autorité capable de les tromper, ne peuvent point appeler d'un jugement auquel ils jurent qu'ils adhèrent absolument. Les *probabilistes*, qui jurent de leur côté une opinion probable en faveur de ce jugement, manqueroient à leur serment, s'ils appeloient au concile. Qui est-ce donc qui fera cette appellation? Toute la multitude du parti se trouve dans ces deux classes des *honnêtes gens* souples et politiques, et des probabilistes qui jurent sans remords en vertu de leur bizarre probabilité. Que reste-t-il sinon sept ou huit écrivains sans nom cachés en France ou réfugiés en Hollande, qui refusent de signer? Mais ces hommes oseroient-ils former sérieusement une appellation, et demander que l'Eglise convoquât pour eux un Concile universel? Ils ne le pourroient faire qu'en se contredisant eux-mêmes, et qu'en renonçant au silence respectueux qu'ils ont tant promis depuis la moitié d'un siècle. Mais enfin, quand même ils oseroient appeler, l'Eglise entière leur répondroit ce que saint Augustin répondoit aux Pélagiens : *La cause est finie*. Sans doute sept ou huit écrivains cachés ou réfugiés en Hollande ne peuvent entrer en aucune comparaison avec la secte pélagienne, qui avoit au moins dix-huit évêques dans l'Italie, sans parler des *évêques*, et même des *saints* qu'elle avoit dans les Gaules, comme nous l'apprenons d'Hilaire et de saint Prosper. Ainsi le jugement du Siége apostolique, applaudi par les évêques d'Afrique, ayant fini la cause de la très-nombreuse secte des Pélagiens, il faut conclure à plus forte raison que les cinq constitutions du même Siége, qui sont applaudies par tous les évêques de France, et acceptées *par le consentement tacite* de toutes les autres nations, a fini la cause de sept ou huit écrivains cachés ou réfugiés en Hollande pour défendre Jansénius contre le saint Siége et contre plus de quatre cents évêques. Il ne reste donc aucun système raisonnable que le premier. On ne peut ni croire certainement sans certitude sur une autorité qu'on suppose actuellement capable de tromper, ni jurer en vain en faveur d'une opinion probablement fausse contre une autre opinion probablement vraie, sur *un fait de nulle importance;* ni même garder le silence respectueux, supposé que le texte de Jansénius soit pur, et par conséquent que les cinq constitutions, en le contredisant, soient pélagiennes en termes formels; ni enfin appeler à un concile, puisque toute l'Eglise crie unanimement que *la cause est finie?* Doit-on écouter ceux qui ne s'entendent pas eux-mêmes, quand ils pro-

mettent une croyance certaine sur un motif de croire qui est fautif et incertain? Peut-on tolérer ceux qui veulent que les constitutions soient probablement pélagiennes, et par conséquent que le Formulaire soit certainement tyrannique? Ne doit-on pas être scandalisé de ceux qui offrent un silence lâche en faveur de ces constitutions, qu'ils supposent pélagiennes? Enfin doit-on convoquer un concile universel pour sept ou huit hommes sans nom cachés ou réfugiés en Hollande, qui résistent seuls, pendant que toute l'Eglise assure que *la cause est finie?* Il ne reste donc qu'un seul système simple, uni, et qui ne se dément en rien. C'est celui qui dit qu'il faut croire certainement sur une autorité certaine, c'est-à-dire incapable de tromper, et qu'on doit *captiver son entendement* sous *l'autorité de Pierre confirmée par la bouche de Jésus-Christ.*

En vain le parti se sert dans son pressant besoin, tantôt des raisons des *honnêtes gens*, tantôt de celles des *probabilistes*, tantôt de celles des fugitifs qui n'offrent que le silence respectueux. Les raisons de ces diverses classes du parti s'entre-combattent, et il n'y auroit ni justesse ni bonne foi, si les uns, quand ils se sentent pressés, recouroient aux principes des autres, puisqu'ils sont visiblement incompatibles entr'eux. Parmi ces systêmes il y en a quatre, qui portent pour ainsi dire le mensonge écrit sur le front. Ils se détruisent les uns les autres, et nous n'avons besoin que des argumens du parti, pour confondre le parti même.

En vain le parti nous vante son attachement à demeurer dans le sein de l'Eglise. Ce n'est point être uni à l'Eglise, que de ne l'écouter pas, quand elle exige qu'on fasse un serment pour promettre une croyance absolue, sans crainte d'être trompé. La véritable unité consiste, non dans des paroles, non dans une apparence extérieure de communion, mais dans l'unité sincère des cœurs, et dans la conformité des sentimens. Rien n'est plus pernicieux que de vouloir demeurer dans le sein de l'Eglise, pour lui faire la loi, et pour l'entraîner insensiblement dans les préjugés d'un parti. On n'est point un même esprit avec l'Eglise, quand on condamne ou quand on élude ses condamnations. On n'est point uni à l'Eglise par une vraie docilité, quand on ose dire, que *quelque bulle et quelques mandemens qu'elle publie*, ce qu'elle condamne demeurera justifié. C'est un nouveau genre de tentation réservé aux derniers temps, que cette conduite des novateurs qui affectent de demeurer au-dedans de l'Eglise pour la séduire, et qui ne gardent l'unité au-dehors que pour diviser les esprits au-dedans. *Illud mirandum*, disoit saint Cyprien[1], *imò indignandum potiùs et dolendum, Christianos..., intus in ipsa Ecclesia contra Ecclesiam stare.* Pendant qu'ils affectent de paroître si soumis, ils ne veulent rien écouter ni examiner. Ils ne veulent pas même ouvrir les yeux sur leur propre division. Ils s'accusent les uns les autres, d'un côté de rébellion contre l'Eglise, de l'autre de parjure et d'hypocrisie. N'importe, ils s'applaudissent les uns les autres, et se réunissent contre tant de décisions solennelles.

Tout lecteur sincère et pacifique n'a besoin que de lire deux endroits du livre de la *Justification*, pour conclure que cet ouvrage ne méritoit aucune réfutation. D'un côté, cet écrivain dit[2]: «La suffisance du silence respectueux demeurera démontrée, quelque bulle et quelques » mandemens qu'on publie. » D'un autre côté, il dit: « Qu'on s'imagine tout ce qu'on voudra » pour donner un appui au Formulaire, on ne » le trouvera jamais que dans l'infaillibilité de » l'Eglise. » Cette infaillibilité est *le seul principe raisonnable* pour justifier le Formulaire. Tandis que cette infaillibilité sera *indécise*, le Formulaire ne sera *qu'une pierre de scandale.* Il est donc vrai que *quelque bulle et quelques mandemens qu'on publie*, le parti se croira toujours triomphant du Pape et des évêques, à moins qu'on ne *trouve un appui au Formulaire... dans l'infaillibilité de l'Eglise.* Il est donc vrai que la justification de l'Eglise ne peut être fondée que sur ce *seul principe raisonnable*, que nous soutenons. Jamais cause fut-elle plus favorable que la nôtre? Jamais cause fut-elle plus odieuse que celle du parti? Il faut que tout lecteur pieux choisisse l'un de ces deux chemins, entre lesquels cet écrivain nous avertit qu'il n'y a aucun milieu réel et *raisonnable.* L'un est de fouler aux pieds toutes les décisions, *quelque bulle et quelques mandemens qu'on publie.* L'autre est de recourir à l'infaillibilité, pour trouver *un appui au Formulaire*, et un *principe raisonnable* qui le justifie. Tout Catholique qui ne peut endurcir son cœur contre l'Eglise, jusqu'au point de rejeter avec mépris toutes les *bulles* et tous les *mandemens*, doit donc enfin, de l'aveu même de cet écrivain, reconnoître *l'infaillibilité* comme l'unique *appui* du *Formulaire*. En vain, dit-il, on cherchera par de faux tempéramens un *appui* chimérique à ce Formulaire. En vain on épuisera

[1] *Ep.* LXXVI, al. LXIX; pag. 155, ed. Baluz. — [2] Pag. 249.

les plus vaines subtilités pour imaginer ou une certitude fondée sur une autorité incertaine et capable de tromper, ou une probabilité qui suppose que les constitutions sont probablement pélagiennes et certainement tyranniques. En vain on entassera les noms radoucis de présomption, de déférence, de soumission filiale, qui n'expriment rien de réel au-delà du silence respectueux pris dans sa véritable étendue, et tel que le parti l'a sans cesse offert dans ses écrits. *Qu'on s'imagine tout ce qu'on voudra*, dit cet écrivain, il faut ou détester le Formulaire, comme un acte tyrannique, *quelque bulle et quelques mandemens qu'on publie*, ou *trouver au Formulaire un appui dans l'infaillibilité*. Cet aveu devroit lui seul suffire pour ramener tous les lecteurs qui ne sont pas encore endurcis contre la voix de l'Eglise leur mère. Il devroit même détromper tous ceux qui se flattent d'une vaine espérance de finir un si horrible scandale par des tempéramens imaginaires. Avons-nous tort de vouloir *donner au Formulaire* l'unique *appui* qu'il peut avoir? Sommes-nous indiscrets en voulant soutenir le seul principe *raisonnable* qui peut justifier l'Eglise? Le monde entier voit donc jusqu'à quel excès de témérité cet écrivain pousse la défense de son parti. Il ne parle néanmoins que comme les principes de son parti l'obligent de parler. Ce qui est d'étonnant, c'est de voir tant de personnes d'ailleurs pieuses lire sans horreur ces excès, et en triompher avec le parti contre la bonne cause. C'est de voir tous les *honnêtes gens*, et tous les *probabilistes* du parti, applaudir à un livre, qui d'un côté les convainc de *parjure et d'hypocrisie*, et qui de l'autre rejette avec indignation toutes les *bulles* et *tous les mandemens* publiés ou à publier. C'est à condition de les fouler aux pieds que cet écrivain veut bien demeurer dans le sein de l'Eglise, et ces approbateurs n'ont point de honte de l'admirer dans cet égarement. La préoccupation de ces personnes, toujours prêtes à applaudir aux écrits du parti, va même jusqu'à ne remarquer pas que toute la ressource de cet auteur se réduit à la distinction des textes clairs et non contestés d'avec les textes obscurs sur lesquels on conteste. Nous avons démontré dans notre seconde Instruction pastorale[1], combien cette distinction est vaine et insoutenable par rapport à notre question; et cet écrivain qui se vante de ne laisser jamais rien sans réponse, n'a pas même osé entreprendre de répondre un seul mot, dans un si gros ouvrage, à la réfutation démonstrative que nous avons faite de ce subterfuge. En faut-il davantage pour montrer que sa longue réponse ne répond à rien, lors même qu'il veut paroître avoir répondu à tout. Il ne nous reste qu'à lui dire ce que saint Augustin disoit à Julien[2]: « *Falleris, » fili, miserabiliter falleris: vel etiam detestabiliter falleris. Quando animositatem quâ teneris viceris, tunc veritatem poteris tenere, quâ vinceris*. Vous vous trompez, mon fils: votre » erreur est digne de compassion; elle fait » même horreur. Quand vous aurez vaincu l'animosité qui vous entraîne, vous pourrez alors » posséder la vérité, par laquelle vous êtes » maintenant vaincu. »

Donné à Cambrai le 1er juillet 1708.

† FRANÇOIS, archevêque duc de Cambrai.

Par Monseigneur.
STIÉVENARD, secrétaire.

[1] *IIe Instruct. past.* chap. VII et suiv. ci-dessus, tom. IV. — [2] *Contra Jul.* lib. VI, n. 83: tom. X, pag. 710.

LETTRE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

SUR

L'INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE TOUCHANT LES TEXTES DOGMATIQUES,

OU IL RÉPOND AUX PRINCIPALES OBJECTIONS.

Je vais tâcher, Monsieur, de répondre exactement à toutes les objections qu'on vous fait contre mes Instructions pastorales, et j'espère que vous serez content de mes réponses, qui seront une espèce d'abrégé de cette controverse.

PREMIÈRE OBJECTION.

De quel droit M. de Cambrai propose-t-il, dans ses Instructions pastorales, l'infaillibilité de l'Eglise sur les textes, comme la doctrine de l'Eglise? Ne sait-il pas que l'Eglise n'a jamais rien décidé sur ce point?

RÉPONSE.

1° Quand les évêques assemblés à Rimini se trompèrent sur un texte, toute l'Eglise regarda cette erreur comme un extrême péril de la foi, et tous les Catholiques crurent qu'il étoit impossible, à cause des promesses, que l'Eglise entière tombât dans cette erreur, où tant d'évêques étoient tombés[1]. Donc tous les Catholiques croyoient alors qu'il est impossible, en vertu des promesses, que l'Eglise se trompe dans un tel jugement, quoiqu'un grand nombre d'évêques puisse s'y tromper.

2° Le concile de Chalcédoine[2], loin de regarder l'héréticité des textes de Nestorius comme un fait de nulle importance, s'attacha à traiter *d'hérétique* le saint et savant évêque Théodoret, s'il refusoit de croire cette héréticité d'une croyance certaine et absolue. C'est visiblement supposer que l'infaillibilité de l'Eglise dans de tels jugemens est une vérité révélée, en sorte que la proposition contradictoire est une hérésie.

3° Le cinquième concile n'a décidé que sur l'héréticité de trois textes[1]. Il est reconnu pour œcuménique. Le sixième et le septième concile l'ont confirmé. Celui de Constance l'a fait aussi. Ce cinquième concile déclare qu'il prononce avec une autorité infaillible en vertu des promesses[2] : rien n'est plus décisif. Les schismatiques, tels que Facundus[3], s'opposoient à la condamnation des trois textes, parce qu'ils supposoient mal à propos que ces textes avoient été approuvés à Chalcédoine. Ils soutenoient que tout étoit renversé, s'il étoit permis de dire qu'un concile s'est trompé sur des textes, et qu'un autre concile a corrigé cette erreur de fait[4]. Le pape Pélage II convenoit de ce principe fondamental[5], et répondoit que le concile de Chalcédoine n'étant œcuménique que jusqu'à la sixième session, il n'avoit été infaillible que jusqu'à cette session, et que dans les autres suivantes il avoit pu se tromper. Donc les schismatiques étoient d'accord avec le Siége apostolique et avec le cinquième concile même, pour croire qu'un concile, dans les sessions où il est véritablement œcuménique, ne peut se tromper, à cause des promesses, sur l'héréticité des textes. Voilà ce qui étoit cru alors de l'Orient et de l'Occident.

4° Le concile de Latran, tenu par Martin I, a exigé avec la même autorité la croyance absolue de l'héréticité de plusieurs textes des Monothélites[6]. Il s'est attribué l'infaillibilité, sans

[1] Voyez notre *Instruct. pastor.* du 1er juillet 1708; IVe part. § I : ci-dessus, pag. 51 et suiv.— [2] Act. VIII. t. IV Concil. p. 621. Voy. ci-dessus, pag. 53 et suiv.

[1] Ci-dessus, pag. 64 at suiv. — [2] *Collat.* VIII, tom. V Concil. pag. 568.— [3] *Contra Mocian.*— [4] Voy. ci-dessus. p. 57 et suiv. — [5] *Epist. ad Episc. Istriæ.* Voy. notre *Instruct.* de 1708 : ci-dessus, pag. 63 et suiv. — [6] Can. XVII et XVIII. Voy. notre *Instr.* de 1708, ci-dessus, pag. 79 et suiv.

laquelle le parti de Jansénius avoue que l'Eglise ne peut point exiger une entière persuasion. Ainsi voilà cette infaillibilité qui étoit crue universellement du temps du concile de Rimini. Elle est exercée par le concile de Chalcédoine contre Théodoret. Elle est déclarée en termes formels, et prouvée par les promesses dans le cinquième concile. Les schismatiques ne font leur schisme que pour la soutenir. Le Siége apostolique ne les réfute qu'en admettant leur principe fondamental, et en leur répondant que le concile de Chalcédoine n'auroit pu approuver des textes hérétiques que dans les dernières sessions, où il n'étoit plus œcuménique. Le sixième, le septième concile, et celui de Constance, confirment le cinquième. Celui de Martin I exerce la même autorité, et toute l'Eglise le reçoit avec applaudissement. Voilà les plus précieux monumens de l'antiquité qu'on puisse désirer pour établir une tradition courte et décisive. Le concile de Constance exerce ouvertement la même autorité contre le texte de Wiclef, et le concile de Trente se l'attribue de même sur les textes d'une version de l'Ecriture et sur le Canon de la Messe [1]. Venons aux actes de l'Eglise faits en nos jours.

5° D'abord quatre-vingt-cinq évêques demandent la condamnation du texte de Jansénius, et ils assurent par avance que la décision sera infaillible. Les assemblées de 1653, 1654 et 1655 ne parlent que d'autorité suprême et infaillible en vertu des promesses, quoiqu'il ne s'agisse que du texte de Jansénius [2].

6° L'assemblée de l'an 1656 dit au Pape, que l'héréticité de ce texte n'est point *une question de fait où l'Eglise puisse faillir*, comme le parti le soutient, mais *une question de droit*. Elle ajoute que ce fait prétendu est *déclaré par l'Eglise avec la même autorité infaillible qu'elle juge de la foi* [3]. L'assemblée de 1675 a confirmé et renouvellé cette déclaration.

7° Celle de l'an 1660 veut qu'on tienne pour hérétique quiconque refuse de croire l'héréticité du texte de Jansénius : ce qui seroit une injustice visiblement tyrannique, si cette assemblée n'avoit pas supposé que l'infaillibilité de l'Eglise en ce point est fondée sur les promesses. M. l'évêque de Saint-Pons avoue [4] que ce langage de l'assemblée de 1660 fut *favorable au dessein de M. de Marca* d'établir l'infaillibilité; et l'auteur de la *Justification* va jusqu'à dire des paroles de cette assemblée, « qu'on ne peut s'empêcher » d'y voir le bizarre entêtement de M. de Marca, » qui y dominoit, pour une prétendue inséparabilité du fait et du droit [1]. »

8° L'assemblée de 1700, où M. le cardinal de Noailles a présidé, rejette toute révision de la cause du texte de Jansénius, parce que cette *cause est finie*, et elle déclare que *les évêques de France adhèrent aux choses jugées* [2]. Ainsi cette assemblée confirme et renouvelle tout ce qui avoit été jugé dans les assemblées précédentes en faveur de cette autorité infaillible qui a fini la cause. Pour connoître la juste valeur de ces paroles, il n'y a qu'à écouter l'auteur de la *Justification*. « On ne peut nier, dit-il [3], que dans le » langage de saint Augustin, dire que *la cause est* » *finie*, et dire qu'elle est jugée par une autorité » infaillible et irrévocable, c'est précisément la » même chose. » Donc le clergé de France ayant dit l'an 1700, que *la cause est finie*, il a fait *précisément la même chose*, que s'il avoit dit, *Elle est jugée par une autorité infaillible et irrévocable*. Osera-t-on dire que tous ces graves prélats ont profondément ignoré le langage qu'ils ont emprunté de saint Augustin? Ce langage n'est-il pas devenu vulgaire dans toute l'Eglise? N'est-il pas, pour ainsi dire, consacré, et le peuple fidèle même ne conçoit-il pas une autorité incapable d'erreur, dès qu'il entend cette expression? De plus, l'assemblée de 1700 ayant *adhéré aux choses jugées* par les précédentes, elle a adhéré à la *Relation* de 1656, et à la lettre écrite alors au Pape, où il est décidé qu'il s'agit non *d'un fait où l'Eglise puisse faillir*, mais du droit, et que cette question est *déclarée par l'Eglise avec la même autorité infaillible qu'elle juge de la foi*.

9° Le pontife qui préside aujourd'hui à toute l'Eglise, avec tant de sagesse et de zèle, n'a pas manqué d'employer le langage décisif de saint Augustin dans sa constitution. Il déclare que *la cause est finie*, qu'il ne s'agit plus d'examiner, ni d'écouter sa propre raison, mais *d'écouter l'Eglise; ce qui est la véritable obéissance de l'homme orthodoxe*, faute de quoi on violeroit l'orthodoxie, et on seroit comme un Païen et comme un Publicain. Tous les évêques de France, en recevant la constitution, ont dit avec leur chef, *La cause est finie*, c'est-à-dire, de l'aveu même du parti, *jugée par une autorité infaillible*. C'est ce qu'*on ne peut nier*, et tous les évêques du monde connu ont applaudi à cette décision par leur consentement tacite.

10° Le vicaire de Jésus-Christ a ajouté dans son fameux bref à M. le cardinal de Noailles,

[1] Voy. notre *Instruct.* de 1708 : ci-dessus, pag. 80, 81 et suiv. — [2] Ibid. pag. 84 et suiv. — [3] Ibid. pag. 87. — [4] *IIe Lettre*.

[1] Pag. 1008. — [2] Voy. notre *Instr.* de 1708 : ci-dessus, p. 91 et suiv. — [3] Pag. 873.

qu'il faut que la raison « humaine se taise, » puisque l'autorité du bienheureux Pierre, » prince des apôtres, confirmée par la bouche » de Jésus-Christ, et qui ne manque jamais, » même dans son indigne successeur, a parlé. » Il ajoute qu'il faut « réduire en captivité l'en- » tendement *humain* pour le soumettre à Jésus- » Christ. » Il faudroit fermer les yeux à la lumière du jour, pour ne voir pas dans ces grandes paroles une autorité infaillible, qui est fondée sur les promesses, et qui, loin de dépendre de la raison humaine pour une évidence notoire, la tient au contraire *en captivité* sous le joug de Jésus-Christ. Qu'est-ce que le parti répond? Il dit que le Pape a été surpris, que les évêques l'ont été aussi, que ce seroit *déshonorer l'Eglise à pure perte*[1], que de prendre les paroles des actes solennels dans leur sens propre et littéral. Donc, si on les prend avec une religieuse simplicité dans leur sens naturel, voilà, de l'aveu de cet écrivain, le Siége apostolique avec plus de quatre cents évêques de France, qui ont depuis soixante ans enseigné en termes formels dans leurs actes les plus authentiques, tout ce que j'enseigne dans mes Instructions pastorales. En parlant ainsi ils n'ont fait que répéter ce qui avoit été dit par la plus sainte antiquité dans le concile de Chalcédoine, dans le cinquième, dans le sixième, dans le septième, et dans celui de Martin I, et même dans les conciles de Constance et de Trente. Ils n'ont fait que suivre ce qui étoit autrefois également cru des Catholiques et des schismatiques. Voilà ce que je viens de démontrer dans ma réponse à la *Justification du silence respectueux*.

11° J'ai démontré de plus[2] que les chefs du parti, c'est-à-dire M. Arnauld, le sieur Valloni, ceux mêmes qui ont écrit contre moi, et nommément l'auteur de la *Justification*, soutiennent que l'Eglise, en vertu des promesses, a une autorité infaillible pour juger de ses propres textes, tels que ceux de ses *symboles*, de ses *canons*, et de ses *décrets généraux*, en sorte qu'on doit dire pour de tels textes, *Point de question de fait*[3], et que l'Eglise *ne peut se tromper sur la signification des paroles dont elle les compose*[4]. Cet aveu renverse le principe fondamental du parti, qui soutenoit que l'infaillibilité de l'Eglise ne s'étend pas plus loin que la révélation. Voilà, de son aveu, des textes postérieurs à toute révélation, sur lesquels l'Eglise est infaillible. J'ai démontré[1], comme on démontre une vérité de géométrie, que l'Eglise ne peut pas être moins infaillible contre un texte long dans les cinq constitutions du saint Siége reçues de tous les Catholiques, que contre un texte court dans un canon de concile. C'est la même autorité qui juge, c'est la même matière de textes également dogmatiques, soit qu'ils soient longs, ou qu'ils soient courts, sur lesquels le jugement est prononcé. C'est la même forme de jugement et de qualification. C'est la même fin, puisqu'il s'agit également, dans les deux cas, de sauver le dépôt de la foi, contre laquelle le discours ou texte hérétique *gagne comme la gangrène*.

12° Nos adversaires vont encore plus loin. Ils avouent que l'Eglise est encore infaillible pour juger des textes qu'elle n'a pas faits, mais qui composent le corps de la tradition en chaque siècle[2]. Voilà des textes innombrables de dix-sept siècles, que l'Eglise, par un discernement infaillible, sépare de ceux de la fausse tradition. J'ai démontré[3] que le texte de Jansénius, déclaré hérétique par cinq constitutions, n'entre pas moins dans la tradition du dix-septième siècle, que les textes de saint Athanase, de saint Augustin et de saint Cyrille, approuvés en leur temps, entrent dans la tradition des deux siècles où ils ont écrit.

13° Enfin nos adversaires avouent[4] que l'Eglise, en vertu des promesses, a une vraie infaillibilité sur les points de discipline, de police et de bon ordre pour les mœurs. J'ai démontré que c'est l'Eglise elle-même qui exige le serment du Formulaire[5]. Si l'héréticité du texte de Jansénius n'est qu'*un fait de nulle importance* sur une question *de pure critique*, l'Eglise fait jurer en vain. De plus elle fait jurer témérairement, et au hasard de jurer en faveur d'une fausse opinion, supposé que celui qui jure n'ait par lui-même aucune certitude, et qu'il ne fonde son jugement que sur l'autorité faillible, c'est-à-dire incertaine, de l'Eglise. Voilà ce que saint Thomas appelle un déréglement ou désordre, dans un jugement fondé sur *un signe faillible*. Si l'Eglise est infaillible dans les points de discipline, elle doit sans doute l'être sur les sermens. Donc elle ne peut jamais exiger un serment qui seroit visiblement vain et téméraire. Ainsi dès que le parti avoue que l'Eglise est infaillible sur les points de discipline, il ne peut plus croire, sans se contredire, que l'Eglise

[1] *Justif du silence respect.* pag. 908, 696. — [2] Dans *l'Instr.* de 1708, Ire part. ci-dessus, p. 9 et suiv. — [3] Pag. 736 — [4] Pag. 148.

[1] *Instr. past.* de 1708; IIe part. ci-dessus, pag. 19 et suiv. — [2] Voy. ci-dessus depuis la page 34 jusqu'à la page 31. — [3] Ibid. pag. 38 à 42. — [4] *Justif. du silence*, pag. 107, 109. — [5] *Instruct. pastor. de* 1708 : ci-dessus. pag. 19 et suiv.

exige, en vertu de sa seule autorité faillible, un serment sur un fait de nulle importance.

Voilà donc les anciens conciles, le Siége apostolique, tous les évêques de France depuis soixante ans, et tous les Catholiques du monde connu, qui ont dit que *la cause est finie*, et par conséquent, de l'aveu des chefs mêmes du parti, qui ont dit que la cause est *jugée par une autorité infaillible et irrévocable*. D'un autre côté, voilà les écrivains de ce parti, qui pour éviter l'horreur de tous les Catholiques, ne peuvent s'empêcher d'avouer que l'Eglise est infaillible, selon les promesses, sur les textes de ses symboles, de ses canons et de ses autres décrets généraux; qu'elle l'est même sur les textes des auteurs qui composent le corps de la tradition de chaque siècle; qu'enfin elle l'est sur les points de discipline, et par conséquent qu'elle ne peut exiger un serment que sur des faits d'importance, où elle ne sauroit ni se tromper, ni tromper ceux qu'elle fait jurer.

Ai-je tort de dire, dans des Instructions pastorales, ce que le quatrième, le cinquième, le sixième et le septième concile, avec celui de Martin I, et ceux de Constance et de Trente ont enseigné si clairement? Ai-je tort de mettre dans mes ordonnances, ce que le vicaire de Jésus-Christ a mis dans sa constitution et dans son bref, de l'aveu même du parti? Ai-je tort de répéter mot pour mot, ce que le clergé de France n'a cessé de déclarer dans des actes solennels de ses assemblées depuis la lettre de quatre-vingt-cinq évêques écrite l'an 1650 jusqu'à l'assemblée de 1705? Ai-je tort de m'attacher à la promesse de Jésus-Christ en la prenant religieusement à la lettre, comme nous venons de voir que les anciens conciles, le Siége apostolique, et le clergé de France l'ont prise? Jésus-Christ a dit: *Allez, enseignez toutes les nations, et voilà que je suis avec vous*, etc. Il ne dit pas, allez, pensez, croyez, jugez des sens en l'air hors de tout texte. Il dit, *Allez, enseignez*, etc. *Enseigner* c'est faire des textes, ou écrits ou prononcés de vive voix. Jésus-Christ a donc dit: Allez, faites des textes, *et voilà que je suis avec vous*, afin que vous ne vous trompiez point en les faisant. Nous avons donc pour nous la promesse formelle avec la tradition des anciens conciles et celle des derniers temps.

SECONDE OBJECTION.

M. de Cambrai veut-il établir comme une doctrine révélée, une infaillibilité que saint Thomas, avec les scholastiques qui l'ont suivi depuis cinq cents ans, ont niée? Ce grand docteur ne dit-il pas que l'Eglise est faillible *sur les faits particuliers?* N'est-il pas manifeste que la catholicité ou héréticité du livre d'un auteur particulier, tel que Jansénius, n'est qu'un fait particulier, qui ne décide rien pour le dogme?

RÉPONSE.

Il n'y a qu'à lire tout l'endroit de saint Thomas qu'on nous objecte, pour voir combien l'objection est frivole.

1° Saint Thomas déclare lui-même qu'il parle *des faits particuliers, comme quand il s'agit de possessions de biens ou de crimes* [1]. Il ajoute que l'Eglise peut y être *trompée à cause des faux témoins*. Ces *faits particuliers* se réduisent ou à des actes de possessions à discuter dans un procès civil, ou à des causes criminelles, dans lesquels on informe sur les mœurs ou sur la croyance d'une personne accusée. Distinguez les textes considérés dogmatiquement en eux-mêmes, d'avec le fait purement personnel d'un homme, et l'objection s'évanouit d'elle-même. D'un côté, vous voyez par exemple un homme accusé personnellement de croire une hérésie. Voilà un crime : c'est un fait particulier qui n'importe point à la foi, pendant qu'il est détaché de tout texte contagieux. L'Eglise peut être trompée par de faux témoins dans cette cause purement personnelle, parce qu'elle n'a pas vu le fait de ses propres yeux. D'un autre côté, vous voyez, par exemple, un texte hérétique et contagieux contre la foi, qui est condamné dans un canon de concile, ou dans un autre décret équivalent. L'Eglise a ce texte dans ses mains et devant ses yeux. Il lui importe de le condamner pour sauver le dépôt. Elle l'examine immédiatement par elle-même. Elle ne peut donc pas être trompée par *les faux témoins*. En vérité, quel est le Catholique qui oseroit dire que l'Eglise a été aussi faillible en condamnant les textes qu'elle a condamnés dans les canons du concile de Trente, qu'en condamnant les Templiers pour les crimes dont on les accusoit dans une information vraie ou fausse?

2° Nous n'avons besoin, contre cette objection, que de l'aveu de nos adversaires. Voici celui de l'auteur des *trois Lettres* écrites pour me réfuter : « Je ne m'arrêterai pas, dit-il [2],
» au témoignage de saint Thomas, qui se trouve
» cité en quelques écrits. Vous remarquez très-
» bien qu'il ne parle que des faits personnels,

[1] *Quodl.* IX, art. XVI. — [2] Pag. 10 et 11.

» et non pas des faits qui regardent le vrai sens » des livres. » Voilà un aveu très-judicieux et très-sincère, qui ne nous laisse rien à désirer. Suivant cet écrivain du parti, toute cette tradition de cinq cents ans, qui commence par saint Thomas, ne regarde que les faits purement personnels, et nullement les textes condamnés dans des canons ou autres décrets équivalens.

3° Saint Thomas, loin de croire l'Eglise faillible sur toutes sortes de faits, veut au contraire qu'elle soit infaillible sur tous les faits, même personnels, qui importent aux mœurs, au bon ordre, au culte divin; c'est sur ce fondement qu'il croit l'Eglise infaillible par l'assistance du Saint-Esprit pour la canonisation des saints. Voilà sans doute des faits personnels. Il s'agit de savoir si un tel particulier a exercé telles vertus, s'il a fait tels miracles, et s'il a persévéré jusqu'au dernier soupir dans l'amour de Dieu. Voilà un fait intérieur, qui est le secret du fond de sa conscience. Saint Thomas veut que l'Eglise soit infaillible sur ces faits même purement personnels, parce que Dieu ne peut pas permettre qu'elle tombe dans une surprise sur ce qui importe au culte public. A combien plus forte raison ce grand docteur veut-il que l'Eglise ne puisse pas se tromper sur un texte qu'elle condamne dans un canon, ou dans un autre décret équivalent, par lequel elle doit régler notre foi? Aussi voyons-nous que le saint docteur veut que les textes des symboles, des canons, et des autres décrets équivalens, qui doivent régler la croyance générale des peuples, ne puissent être faits que par une autorité infaillible.

4° Quand saint Thomas parle des *faits particuliers*, tels que les mariages, où l'Eglise procède *comme une assemblée d'hommes*, et où une faute se glisse *contre l'autorité divine par une erreur humaine*[1], le saint docteur assure que l'Eglise doit rétracter son jugement, et réparer l'erreur de fait, dès qu'on lui prouve la subreption; *quando ad notitiam Ecclesiæ venit*. Ainsi, supposé que le fait de Jansénius fût de cette nature, chacun, loin d'être obligé de signer, de jurer, de croire la cause finie, ou du moins de promettre le silence respectueux, seroit en plein droit de protester avec respect et modestie, de prouver l'erreur de fait, et d'insister afin que l'Eglise la réparât. Ici tout au contraire, l'Eglise, depuis la moitié d'un siècle, ne veut plus rien écouter. Elle veut retrancher du corps de Jésus-Christ quiconque oseroit dire que la cause n'est pas finie. Quand il ne s'agit que des *faits particuliers*, où l'Eglise peut être trompée, chacun est en droit de la détromper, et elle doit savoir bon gré à ceux qui la détrompent. Au contraire, dans les questions de textes dogmatiques, elle fait signer, jurer, croire d'une croyance certaine et irrévocable, sans permettre jamais à la raison humaine d'espérer aucune révision. C'est donc en vain qu'on nous oppose la tradition de saint Thomas et des scolastiques. Ils sont tous évidemment pour nous, puisqu'ils veulent que l'Eglise ne puisse faillir que sur ceux d'entre les faits particuliers qui n'importent en rien à la foi, à la discipline, à la décence du culte, et au bon ordre pour le salut des peuples. Cette tradition, loin de nous contredire, est décisive en notre faveur. Comment peut-on croire que saint Thomas soit opposé aux anciens conciles, au Siége apostolique, et à toute l'Eglise de France?

TROISIÈME OBJECTION.

M. de Cambrai veut-il condamner les cardinaux Turrecremata, Baronius, Bellarmin et Palavicin, avec les deux savans Jésuites Sirmond et Petau? Veut-il aller plus loin que tous ces auteurs pour l'autorité de l'Eglise touchant les textes? Quand Rome aura condamné ces grands cardinaux, on commencera à écouter M. de Cambrai.

RÉPONSE.

1° Est-ce sérieusement qu'on prétend opposer l'autorité de ces quatre cardinaux à celle de tant de conciles œcuméniques, au Siége apostolique, et à plus de quatre cents évêques de France, dont nous suivons les traces? Les critiques de notre temps méprisent d'ailleurs en toute occasion l'autorité de ces théologiens, et manquent même très-souvent à leur faire justice. D'où vient donc cet empressement si affecté de nous vanter sans cesse sur un seul point ceux qu'ils comptent pour rien sur tout le reste? Si ces savans et pieux cardinaux avoient par mégarde avancé que l'Eglise peut faillir en condamnant un texte dans un canon, ou dans un autre décret équivalent où elle règle notre foi; s'ils avoient contredit dans un point si fondamental le quatrième, le cinquième concile confirmé par les deux suivans, et par le concile de Martin I; s'ils avoient abandonné en ce point les conciles de Constance et de Trente, ils n'au-

[1] *In IV sentent.* dist. XLI, art. V.

roient pas manqué de réparer humblement cette surprise : ils auroient été les premiers à demander qu'on ne les crût pas.

2° J'ai démontré que tous ces auteurs ont enseigné très-clairement l'infaillibilité de l'Eglise dans ses canons et dans ses autres décrets équivalens[1]. Quel usage peut-on donc faire de leurs paroles contre nous? S'il étoit vrai qu'il leur eût échappé de dire que l'Eglise est faillible dans de tels canons ou décrets, ils se seroient visiblement contredits eux-mêmes, et par conséquent ils ne pourroient avoir aucune autorité en ce point. Tout ce qu'on pourroit faire de plus favorable, seroit de les expliquer bénignement par respect pour leurs personnes, ou plutôt de conserver une profonde vénération pour leurs personnes et pour leur science, en les abandonnant sur ce point, comme on abandonne saint Cyprien sur la rebaptisation, et divers saints docteurs qui ont été millenaires. En ce cas, on pourroit dire de notre question ce que saint Augustin disoit de celle de la rebaptisation[2] : « Avant que cette question fût bien » traitée dans l'Eglise catholique, beaucoup » d'hommes grands et doctes s'y sont trompés. »

3° Nous n'avons aucun besoin de rejeter sur cette question l'autorité de ces graves auteurs. Il est manifeste que dans un temps où personne ne songeoit à approfondir la question des textes que l'Eglise condamne dogmatiquement par des canons ou par d'autres décrets équivalens pour régler notre foi, ils n'avoient en vue que le fait personnel d'Honorius. Il ne s'agissoit que des lettres ambiguës de ce pontife. On l'accusoit, dit Bellarmin, d'avoir *fomenté l'hérésie* par des ménagemens dangereux, *dans des lettres écrites* par lui, comme un simple *particulier ; quòd privatis litteris hæresim foverit*. Ces auteurs n'ont jamais soutenu que l'Eglise puisse faillir, quand elle prononce par un canon ou par un autre décret équivalent contre un texte considéré absolument en lui-même, indépendamment de l'intention personnelle de l'auteur, pour régler notre croyance, et pour préserver les peuples fidèles de la contagion. Ainsi nos adversaires ne peuvent rien tirer des paroles de ces cardinaux, qui tombent précisément sur la question contestée en nos jours. S'ils eussent pu la prévoir, ils auroient ajouté aux endroits qui sont décisifs en notre faveur, de grandes précautions dans les autres lieux, où, faute de prévoir les vaines subtilités du parti, ils ont parlé comme on parle toujours avant que les questions soient disputées.

[1] *IIIe Instruction pastorale*, chap. XXXV, XXXVI, XXXVII, XLIV : tom. IV. *Instr. past.* de 1708 ; ci-dessus, pag. 100 et suiv. — [2] *Tract. V in Joan.* n. 16 : tom. III, part. 2, pag. 328.

QUATRIÈME OBJECTION.

Il y a un grand nombre d'évêques qui ne croient point cette infaillibilité que M. de Cambrai s'imagine voir partout. L'autorité de ces évêques suffit pour montrer tout au moins que la question est encore indécise. Chaque particulier est libre de suivre tous ces prélats et de ne croire point ce qui leur paroît chimérique.

RÉPONSE.

1° Saint Cyprien avec soixante-dix évêques d'Afrique, et Firmilien avec un nombre à peu près égal d'Asiatiques, décidoient dans leurs conciles pour l'erreur des Rebaptisans. Qu'est-ce que saint Augustin répondoit à cette autorité de tant de saints et savans évêques d'Afrique et d'Asie? « S'il faut croire absolument, dit-il[1], » que cinquante évêques orientaux ont cru ce » que soixante-dix Africains, ou même un plus » grand nombre croyoient de leur côté, pour» quoi ne dirons-nous pas que ce petit nombre » d'Orientaux a corrigé son jugement opposé à » tant de milliers d'évêques, à qui cette erreur » déplaît dans le monde entier? » Si ce que nous n'avons garde de supposer étoit véritable, c'est-à-dire, si quelques évêques de France avoient quelque prévention contre la doctrine de l'infaillibilité, nous dirions avec un sincère respect pour eux, et avec la liberté ecclésiastique, que les paroles de la promesse, les conciles, les constitutions du saint Siége, et les signatures de plus de quatre cents évêques, au nombre desquels ils se trouvent eux-mêmes, nous donnent, qu'ils n'avoient pas assez démêlé le véritable état de la question.

2° Quand on nous cite ces évêques, on n'en nomme aucun par son nom, on parle sans preuve par écrit, on ne montre aucun acte authentique et décisif signé et publié par eux. Pour moi je produis leurs signatures dans les actes les plus solennels. Il n'est nullement question de savoir ce qu'ils pensent. Le respect qu'on leur doit demande qu'on suppose toujours qu'ils pensent comme ils parlent. Ce seroit les traiter avec le mépris le plus outrageux, que de prétendre qu'ils ont parlé sans entendre leurs propres paroles, et qu'ils ont

[1] *Contra Cresc.* lib. III, cap. III : tom. IX, pag. 437.

emprunté celles de saint Augustin, devenues vulgaires dans toute l'Eglise pour exprimer une cause jugée par une autorité infaillible, sans savoir le vrai usage d'une expression qu'aucun bachelier ne peut ignorer. Si on permet de raisonner sur ce que chaque évêque pense indépendamment du sens propre et naturel de leurs actes publics, tous les décrets généraux des conciles sont sans autorité à la merci des disputes des novateurs. « On ne peut douter » que dans le langage de saint Augustin, dire » qu'une *cause est finie*, et dire qu'elle est ju- » gée par une autorité infaillible et irrévocable, » c'est précisément la même chose[1]. » Or est-il que tous les évêques de France ont déclaré par leurs actes solennels, que la cause du texte de Jansénius est finie. Donc tous les évêques de France ont déclaré par leurs actes solennels, que cette cause *est jugée par une autorité infaillible et irrévocable.*

3° Chaque évêque en particulier peut être embarrassé sur cette question par les préjugés qu'il peut avoir pris autrefois dans ses études. Il peut être prévenu, malgré ses lumières, en faveur de la captieuse distinction du fait et du droit, par les exemples des *trois Chapitres* et d'Honorius, par les citations de saint Thomas, de Turrecremata, de Baronius, de Bellarmin et de Palavicin, où le parti a affecté de confondre avec tant d'art les intentions personnelles avec l'héréticité dogmatique des textes. Tout homme, quelque droit et éclairé qu'on le suppose, peut être surpris par des tours si éblouissans. Mais j'ose dire que quand on mettra la véritable question dans son point de vue, et qu'on demandera si l'Eglise peut se tromper en condamnant comme hérétique un texte qui n'exprime que la pure foi, soit par un canon, soit par un autre décret équivalent qui soit la règle de notre foi, on ne trouvera en France aucun évêque qui veuille déclarer, dans un acte solennel, que l'Eglise peut, par une prétendue erreur de fait sur un texte, nous induire en erreur sur le droit, en nous donnant une fausse règle de notre croyance. La question bien développée et mise dans tout son jour se décide elle-même. En répondant ici pour tous les évêques, je témoigne mon estime et ma vénération pour eux.

4° La supposition même, que le parti fait, se tourne contre lui. S'il étoit vrai qu'un nombre considérable d'évêques de France eût été prévenu contre l'infaillibilité dont il s'agit, il faudroit admirer la force de la vérité, et l'Esprit saint qui conduit l'Eglise, puisque ces évêques, suivant, malgré leur prévention, le zèle dont ils sont remplis, ont parlé dans leurs actes solennels le langage qui exprime sans aucune ambiguïté une doctrine si nécessaire. La Providence les amène insensiblement ainsi à sa fin dans les délibérations communes, nonobstant les préjugés des particuliers.

CINQUIÈME OBJECTION.

Il ne s'agit pas seulement de quelques évêques qui pensent autrement que M. de Cambrai; il s'agit aussi de la plupart des docteurs et des bacheliers : il s'agit des thèses publiques, des cahiers qu'on dicte dans les écoles, et du préjugé le plus commun des théologiens. M. de Cambrai veut-il que tant de personnes d'une telle autorité soient dans l'erreur?

RÉPONSE.

1° Ce préjugé, qu'on suppose si étendu, prouveroit seulement, qu'un parti très-puissant et très-subtil a ébloui en quelques endroits de la France beaucoup de personnes, qui ne s'en sont pas défiées. Le mal commence par des répétiteurs de licence. Un syndic de faculté n'est pas assez ferme pour les thèses. Un certain nombre de docteurs n'étudient cette question que dans les ouvrages du parti. Ce préjugé se répand dans quelques grandes communautés. Mais peut-on opposer cette séduction aux anciens conciles, aux constitutions du saint Siége, et aux actes solennels du clergé de France souscrits par plus de quatre cents évêques depuis environ soixante-dix ans.

2° Ceux mêmes dont on nous objecte la prévention, seront les premiers pour nous, quand on leur aura démêlé le véritable état de la question, d'avec toutes les vaines subtilités par lesquelles le parti l'a déguisé. On répondra peut-être que j'avance ceci en l'air. Mais en voici la preuve courte et claire. Ces théologiens, séduits en ce point par les insinuations flatteuses du parti, ne sauroient être plus prévenus que le parti même. Or est-il que le parti même, de peur d'exciter contre lui l'horreur de tous les Catholiques, crie que l'Eglise est infaillible, en vertu des promesses, sur les textes de ses symboles, de ses canons, de ses décrets généraux, et même sur tous les points de discipline. Le parti crie : « Point de question de » fait sur les symboles et sur les canons. » Le

[1] *Justif. du silence*, pag. 875.

parti crie, que pour « les textes propres de l'E- » glise, comme de ses symboles et de ses ca- » nons..., elle ne peut se tromper sur la signifi- » cation des paroles dont elle les compose. » Nous n'avons donc qu'à montrer que la condamnation du texte de Jansénius, reçue de toutes les Eglises avec le serment du Formulaire, est un de ces décrets généraux qui sont équivalens à des canons, et c'est ce que nous avons fait[1]. Le parti ajoute que l'Eglise est infaillible, en vertu des promesses, sur tous les textes qui composent le corps de la tradition en chaque siècle, et nous lui avons montré que les textes des cinq constitutions, qui sont inséparables de celui de Jansénius, sont encore plus essentiels au corps de la tradition du dix-septième siècle, que les textes de saint Ambroise, de saint Jérôme, de saint Augustin et de saint Cyrille ne sont nécessaires au corps de la tradition du quatrième et du cinquième siècle de l'Eglise. Enfin nous avons dit au parti[2], que l'Eglise ayant, en vertu des promesses, une vraie infaillibilité dans les points même de simple discipline, elle ne sauroit faire jurer ses ministres en vain sur un fait de nulle importance pour le droit, et témérairement sur une autorité capable de les tromper. Voilà les aveux décisifs du parti, d'où nous tirons avec évidence tout ce que nous avons demandé. Oseroit-on dire que les évêques et les docteurs, surpris par le parti, nous refuseront ce que le parti même nous accorde?

3° Quand même un grand nombre d'écoles de France se trouveroient dans l'état que le parti dépeint avec tant d'exagération, que s'ensuivroit-il de là? S'imagine-t-on qu'une doctrine n'est point contenue dans la tradition générale, quand elle est obscurcie et contredite dans un pays particulier? Le dogme catholique opposé aux Rebaptisans n'étoit-il pas contenu dans la tradition, quoiqu'il fût obscurci et contredit dans l'Eglise d'Afrique par les nombreux conciles de saint Cyprien, et dans celle d'Asie par ceux de Firmilien? Le dogme catholique opposé au demi-pélagianisme n'étoit-il pas contenu dans la tradition, quoiqu'il fût obscurci et contredit dans les Gaules, quand saint Prosper racontoit à saint Augustin, que de *saints* personnages *crioient très-fortement* contre ses écrits, qu'ils leur opposoient l'*ancienneté* de la doctrine contraire, et qu'ils prétendoient que le texte de l'épître de saint Paul aux Romains n'avoit *jamais* été interprété *par aucun* commentateur *ecclésiastique* comme saint Augustin l'interprétoit. Saint Prosper ne disoit-il pas à saint Augustin : Nous pouvons être *constans à croire* ce que vous soutenez : mais nous sommes « inférieurs en autorité à nos adver- » saires; car ils nous surpassent beaucoup par » l'éclat de leurs vertus mêmes, et quelques- » uns d'entre eux ayant été élevés depuis peu » à l'honneur suprême de l'épiscopat, sont au- » dessus de nous. Excepté un petit nombre » d'intrépides défenseurs de la grâce parfaite, » personne n'ose s'exposer à contredire les su- » périeurs dans de telles disputes... Le péril a » crû à proportion des honneurs où ces hommes » sont montés, pendant que le respect tient » beaucoup de gens dans un silence désavan- » tageux à la bonne cause, ou qu'il les engage » à une approbation superficielle du sentiment » qui prévaut. Ainsi on regarde comme une » doctrine très-salutaire celle que personne ne » contredit. » Saint Prosper ajoute, que « le » nuage de cette opinion obscurcit des hommes » éclatans par leurs vertus et par leurs dignités, » et qu'un d'entr'eux, homme d'une autorité » principale et versé dans la science spirituelle, » étoit saint Hilaire évêque d'Arles. » Voilà le dogme fondamental sur la prédestination et sur la grâce, qui étoit obscurci et contredit dans les Gaules par de saints évêques, en sorte que *presque personne n'osoit* le soutenir. Excepté *un petit nombre d'intrépides défenseurs de la grâce parfaite*, chacun étoit réduit ou à garder *un silence désavantageux* à la bonne cause, ou à *approuver superficiellement*, par complaisance pour les supérieurs, la doctrine des demi-pélagiens. Est-il permis de dire que le dogme de la prédestination et de la grâce n'étoit pas alors contenu dans la tradition? Nous voyons encore que l'opinion de la propagation des âmes étoit enseignée *par Tertullien, par Apollinaire, et par la plus grande partie des Occidentaux*, comme saint Jérôme l'assure[1]. Combien *la plus grande partie des Occidentaux* (*maxima pars Occidentalium*) étoit-elle incomparablement plus considérable que le nombre des théologiens, qui peuvent contester en France l'infaillibilité dont il s'agit, faute d'avoir approfondi le véritable état de la question? On sait même que saint Augustin a été persuadé jusqu'à la fin de sa vie, en faisant ses *Rétractations*, que cette doctrine de la propagation des âmes étoit très-probable, très-irrépréhensible, et très-facile à concilier avec les saintes Ecritures. Oseroit-on dire que

[1] *Instr. past. de* 1708 : part. II; ci-dessus, pag. 19 et suiv.— [2] Ibid. pag. 44 et suiv.

[1] *Epist. ad Marcellin. et Anaps.*

le dogme de la création de chaque âme pour chaque corps n'étoit pas contenu dans la tradition? Ne voit-on pas que l'obscurcissement d'un point de la tradition dans un pays particulier, n'empêche jamais que ce même point ne continue à être soutenu par la tradition générale de tout le reste de l'Eglise? Cet obscurcissement, qui arrive en un pays particulier, n'est point une extinction de la tradition dans ce pays: ce n'est qu'un nuage passager qui diminue dans un coin du monde une lumière qui éclate en d'autres lieux. La contestation même, qu'on voit dans ce pays particulier, suffit pour démontrer que la tradition générale n'y est pas interrompue, quoiqu'elle y soit affoiblie, et que la vérité ne s'y laisse point sans témoignage.

Ainsi, quand même on supposeroit ce qui est destitué de toute preuve, et contraire aux actes solennels du clergé de France, savoir que la plupart des théologiens, et même que plusieurs évêques n'admettent point cette infaillibilité, qui est établie par les anciens conciles et par les plus récentes décisions de l'Eglise, il faudroit conclure seulement que cet obscurcissement d'un point de la tradition dans un certain nombre de théologiens françois n'est pas étonnant, puisque le dogme opposé à l'hérésie des Rebaptisans a été incomparablement plus obscurci en Afrique et en Asie, pendant les conciles de saint Cyprien et de Firmilien, puisque le dogme de la prédestination et de la grâce a été beaucoup plus obscurci dans les Gaules, pendant que *presque personne* n'osoit le soutenir contre de saints évêques, au nombre desquels saint Prosper compte le grand saint Hilaire d'Arles; puisqu'enfin le dogme de la création des âmes a été beaucoup plus obscurci dans l'Occident, où *la plus grande partie des Occidentaux* l'a combattu, et où saint Augustin même en a douté jusqu'à la fin de sa vie.

SIXIÈME OBJECTION.

M. de Cambrai a reconnu que cette question est encore indécise, puisqu'il a témoigné désirer que le Pape la décidât. Si elle est indécise, on ne peut pas dire que la doctrine de l'infaillibilité soit révélée: car ce qui est de la foi catholique n'est jamais problématique et indécis.

RÉPONSE.

1° J'ai désiré une décision avec le terme formel d'infaillibilité, pour convaincre les incrédules, quoique je fusse persuadé que nous avons des décisions équivalentes.

2° Nul théologien un peu instruit n'oseroit soutenir qu'un dogme n'est pas révélé, quand il n'est décidé par aucun jugement formel de l'Eglise. Il faut distinguer la décision formelle d'avec la tradition constante. L'Eglise n'interrompt jamais sa tradition pour aucun dogme révélé. Mais elle ne fait aucune décision formelle que dans les cas de contestation, où il s'élève quelque novateur qui contredit un dogme qu'elle enseigne. Ainsi un dogme qui ne seroit jamais contredit, ne seroit jamais décidé. Moins il y a de contradiction, moins il y a de décision formelle: la tradition n'en est que plus forte, quand elle est paisible sans interruption. Un particulier n'en a pas moins la propriété du bien de ses ancêtres, quoiqu'il ne le possède en vertu d'aucun arrêt contradictoire. Au contraire, c'est parce que sa possession est paisible et immémoriale, qu'il n'a jamais eu besoin d'aucun arrêt qui lui adjugeât ce bien. Il en est précisément de même des dogmes révélés. Nous les possédons en paix sans aucun jugement, jusqu'à ce que la contradiction des novateurs nous oblige à demander une décision. L'infaillibilité sur les textes ne fait avec l'infaillibilité sur les dogmes qu'une seule infaillibilité complète et indivisible dans la pratique. Avant l'affaire de Jansénius elle n'a jamais été contestée séparément. Faut-il s'étonner si elle n'a jamais eu besoin d'un jugement contradictoire et séparé?

3° La divinité du Verbe étoit sans doute révélée avant que le concile de Nicée décidât en sa faveur contre les Ariens. L'unité de personne avec les deux natures en Jésus-Christ étoit sans doute révélée, avant que ces dogmes fussent décidés contradictoirement par les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine. Le péché originel, la nécessité de la grâce, et la prédestination étoient sans doute des dogmes révélés avant les jugemens des deux pontifes Innocent et Zozime, par lesquels cette cause fut finie. La présence réelle étoit sans doute un dogme révélé, avant que l'Eglise l'eût décidé dans les derniers siècles contre les novateurs dont Bérenger a été le chef. Il faudroit ignorer ce que c'est que dogme révélé, que tradition, que décret formel de l'Eglise en faveur d'un dogme, pour oser disputer là-dessus. La décision peut être très-récente, mais elle suppose toujours la révélation faite dès l'origine; car l'Eglise ne décidera jusqu'à la fin des siècles qu'en faveur des dogmes dont la révélation remonte aux apôtres. La dé-

cision ne fait pas qu'un dogme, qui n'étoit point révélé, devienne révélé ; elle ne fait qu'en déclarer la révélation, qui est aussi ancienne que l'Eglise.

4° Ecoutons là-dessus Vincent de Lérins : « L'Eglise s'attache seulement, dit-il[1], dans les » décrets de ses conciles, à faire en sorte que » la même chose qu'on croyoit auparavant avec » simplicité, soit crue à l'avenir avec plus d'ap- » plication, que la même chose qu'on enseignoit » auparavant avec moins de zèle, soit enseignée » dans la suite plus vivement, que la même » chose qui étoit auparavant cultivée avec plus » de sécurité, le soit à l'avenir avec plus de » précaution. Voilà, dis-je, ce qu'elle a toujours » cherché, et elle n'a jamais été plus loin. » Quand elle a été troublée par les nouveautés » des hérétiques, elle s'est contentée de faire » par les décrets de ses conciles, que ce qu'elle » a reçu des anciens par la seule tradition, fût » consigné à la postérité, même par un témoi- » gnage écrit. » Ainsi vous le voyez, les décisions de l'Eglise supposent la révélation, et ne font que contredire les novateurs qui la combattent, pour soutenir dans les fidèles la croyance distincte du dogme qu'ils ont toujours cru. Qu'y auroit-il de plus absurde, et de plus contraire à toute théologie, que de prétendre que les évêques ne doivent point enseigner un dogme révélé avant qu'il soit contredit par des novateurs, et décidé contradictoirement par l'Eglise ? Suivant cette étrange règle, on n'auroit pu enseigner la divinité du Verbe qu'au quatrième siècle, l'unité de personne avec les deux natures en Jésus-Christ qu'au cinquième siècle, le péché originel et la grâce que vers les mêmes temps, et la présence réelle que depuis les siècles voisins du nôtre. Un principe si insoutenable ne mérite pas d'être sérieusement réfuté.

SEPTIÈME OBJECTION.

On ne peut pas dire qu'une doctrine est contenue dans la tradition, quand on voit dans le sein de l'Eglise tant de graves théologiens qui la rejettent ouvertement. Afin qu'un point soit de la tradition, il faut qu'il soit universellement reçu : *Quod ubique, quod ab omnibus, quod semper.*

RÉPONSE.

1° Si on vouloit prendre trop littéralement ces paroles de Vincent de Lérins, on tomberoit dans l'extrémité où quelques personnes assurent que feu M. de Launoy tomba, savoir de rejeter de la tradition catholique toute doctrine qui ne paroissoit pas enseignée par le consentement unanime de tous les auteurs de tous les siècles, qui n'ont pas été condamnés dans l'Eglise. Suivant cette fausse règle, il faudroit tolérer toutes les erreurs que des auteurs catholiques ont innocemment enseignées, sans être condamnés. Cette tolérance tomberoit insensiblement dans celle des Sociniens.

2° Vincent de Lérins, qu'on nous objecte, tempère ainsi ce qu'il a dit : « Il ne faut com- » parer ensemble les témoignages que de ceux » d'entre les Pères qui ont vécu saintement, » sagement et constamment dans la communion » de l'Eglise[1]. » Il soutient que si quelqu'un d'entr'eux a enseigné contre la multitude, « quoiqu'il soit docte et saint, quoiqu'il soit » évêque, quoiqu'il soit confesseur et mar- » tyr[2], » il ne doit point être écouté. Il assure que « si une partie de l'Eglise pense autrement » que tout le reste, et qu'aucun particulier, ou » qu'un petit nombre d'hommes errans s'oppose » au sentiment de tous, ou du nombre beau- » coup plus grand des autres Catholiques, il » faut préférer la pureté du corps au membre » corrompu. » Il conclut qu'il faut suivre *le sentiment uniforme du plus grand nombre des célèbres docteurs*. C'est ainsi, selon Vincent de Lérins même, qu'il faut tempérer ce qu'il dit sur l'universalité de la tradition. Autrement on ne pourroit jamais regarder aucun dogme comme étant de foi, dès qu'il seroit combattu par un puissant parti, qui ne seroit point encore excommunié, et que ce dogme, faute de contestation dans les siècles précédens, n'auroit été décidé par aucun jugement contradictoire. Ce seroit renverser toute la conduite de l'Eglise sur la doctrine.

3° Il ne me reste qu'à opposer les conciles, les constitutions du saint Siége, et les signatures de plus de quatre cents évêques de France aux raisonnemens critiques de quelques théologiens, qui n'oseroient pas même écrire en déclarant leurs noms, pour soutenir leur opinion. N'est-ce pas suivre *le consentement uniforme des plus célèbres docteurs ?* Pour moi je ne fais que prendre religieusement dans leur sens propre, naturel et littéral la promesse de Jésus-Christ, les paroles des conciles, celles des cinq constitutions, et celles des actes solennels de plus de quatre cents évêques de

[1] *Commonit. I*, cap. II.

[1] *Common.* cap. XXIX. — [2] Ibid. cap. XXVIII.

France. Cette autorité peut-elle souffrir aucune comparaison avec les discours libres d'un certain nombre de théologiens accoutumés à la licence d'une critique sans bornes depuis soixante ans? Quand le saint Siége, quand tous les évêques déclareront qu'ils n'ont jamais prétendu établir cette infaillibilité par tant de fortes expressions, qui la signifient naturellement, je n'insisterai point. Mais jusque-là ne dois-je pas prendre de bonne foi et sans contorsion leurs paroles; et peut-on souffrir qu'on oppose à leur autorité les vains discours de ceux qui cherchent un milieu imaginaire, où il est clair comme le jour qu'il n'y en sauroit jamais avoir aucun de réel et d'intelligible?

4° Nous avons manifestement le consentement unanime de l'Eglise entière. En voici la preuve. D'un côté, le Siége apostolique et plus de quatre cents évêques de France ont parlé un langage si décisif en notre faveur, *qu'on ne peut nier*, comme l'auteur de la *Justification* en convient, qu'ils n'aient exprimé *l'autorité infaillible et irrévocable*. D'un autre côté, tout le reste de l'Eglise universelle, qui ne peut ignorer ni les constitutions du saint Siége, ni les actes solennels du clergé de France, puisque les nations hérétiques mêmes y sont attentives, y adhère tacitement : ce *consentement tacite* suffit, suivant l'aveu formel de l'auteur de la *Justification* [1]. Tous les évêques souscrivent, applaudissent, acceptent au moins tacitement; aucun ne réclame. Voilà toute l'Eglise réunie contre le parti.

HUITIÈME OBJECTION.

M. de Cambrai se flatte, s'il croit que cette infaillibilité n'est contredite que par les prétendus Jansénistes. Elle l'est par un grand nombre de personnes prévenues contre ce qu'on nomme le jansénisme. Toutes ces personnes croient que ce prélat va trop loin.

RÉPONSE.

1° Toutes les personnes qui parlent contre cette doctrine, le font dans des conversations particulières et non dans des actes publics. Pour moi je produis les actes solennels du saint Siége et de plus de quatre cents évêques avec le *consentement tacite* de tous les autres. Je produis les signatures de tous les docteurs et de tous les théologiens connus, lesquels ont souscrit au Formulaire conformément aux actes solennels du saint Siége et du clergé. Doit-on opposer à tous ces actes authentiques, des discours peut-être légers et indiscrets, dont on ne donne aucune preuve?

2° Faut-il s'étonner de ces discours? Ne connoît-on pas la licence effrénée des esprits? Est-il question de raisonner dans des conversations? chacun se donne la liberté de critiquer et de censurer tout ce qui est fait avec l'autorité la plus respectable. Mais vient-il une décision? tout le monde y souscrit. La Providence, qui soutient l'Eglise en vertu des promesses, nous répond de la conclusion pour tous les décrets solennels; mais elle n'arrête pas les conversations, où chaque particulier d'un esprit indocile et indiscret s'échappe. On sait combien l'esprit problématique, qui est excité par les disputes, règne en notre temps dans les études. Dieu veuille qu'une critique hardie et sans bornes ne nous pousse jamais trop loin. Il n'y a rien qu'on ne doive craindre de cette sagesse intempérante et sans sobriété. Il y a longtemps que les émissaires du parti se sont prévalus d'une fausse paix, pour corrompre secrètement les sources de toutes les études. Le goût flatteur de la critique et de la nouveauté, le désir de la réputation d'esprit, d'érudition et de politesse, l'éclat d'une réforme sévère des mœurs ont imposé à la multitude. Ce torrent a entraîné une grande partie de la jeunesse. Ceux qui ne tiennent pas immédiatement au parti, tiennent aux émissaires déguisés, par lesquels le parti a l'adresse de les mener insensiblement à ses fins. Tel croit être bien déclaré contre le parti, qui en reçoit les plus dangereuses impressions par des théologiens politiques auxquels il se confie, et qui signent tout, sans rien croire. On voit partout des précepteurs qui préviennent dans les familles jusqu'aux enfans, des répétiteurs qui empoisonnent les licences, des sommes de théologie qui glissent le venin, des professeurs qui dictent l'erreur sous prétexte de la combattre, des directeurs qui l'insinuent jusqu'au fond des consciences, des supérieurs de séminaires qui en infectent les diocèses. Ecoutez ces théologiens, ils seront les premiers à condamner Jansénius, quoiqu'ils en soutiennent tout le système. Ils détesteront les cinq propositions, quoiqu'ils en suivent le sens propre et naturel. Mais approfondissez patiemment avec eux, vous trouverez qu'ils sont persuadés que dans l'état présent de la nature corrompue la volonté de l'homme ne peut plus rien vouloir, qu'au gré d'une délectation prévenante et indélibérée, qui la sollicite tour à tour au mal et au bien, et qu'il est *né-*

[1] Pag. 246, 875, 1188.

cessaire qu'elle suive en tout acte délibéré, parce que cette délectation la prévient *inévitablement* et la détermine *invinciblement* à chaque acte précis pour lequel elle est dominante. Il est plus clair que le jour que nulle cause distinguée de la volonté ne peut jamais être plus nécessitante, que celle qui va jusqu'à lui imposer une nécessité inévitable et invincible. Non-seulement Jansénius, mais encore Calvin n'a jamais enseigné une nécessité plus forte que celle de cette délectation. Dès que vous admettez cette délectation, vous admettez le sens propre et naturel des cinq propositions. Ainsi tous ceux qui admettent cette délectation, soutiennent tout le système de Jansénius, et toute la substance des cinq propositions, lors même qu'ils affectent de condamner lés cinq propositions et de rejeter le livre de Jansénius, pour se mettre à l'abri de l'orage [1]. C'est le parti qui insinue cette délectation nécessitante sous le nom radouci et captieux de grâce efficace par elle-même. Ainsi un grand nombre de théologiens tiennent par ces liens secrets et indirects au parti, sans s'en apercevoir. Ils soutiennent même tout le système du parti, en supposant toujours qu'ils le combattent. Dites-leur que la condamnation du texte de Jansénius est une espèce de canon qui condamne le texte de cet auteur, pour condamner le système qui y est contenu, savoir celui de la délectation inévitable et invincible, vous apercevrez d'abord que vous les piquez jusqu'au vif, et qu'ils ne peuvent souffrir que l'on attaque ce système, qu'ils prennent pour la céleste doctrine de saint Augustin. Ainsi ces théologiens, qu'on nous vante comme étant tout ensemble opposés au jansénisme et à l'infaillibilité dont il s'agit, sont véritablement préoccupés en faveur du vrai système de Jansénius. J'en ai vu un qui me disoit : Il est capital de n'admettre jamais cette infaillibilité; car si elle étoit une fois établie, on n'auroit plus besoin que de prouver que le texte de Jansénius se borne à nier la grâce versatile de Molina; par-là on nous réduiroit tous en un quart d'heure à être molinistes. Celui qui parloit ainsi, protestoit qu'il étoit l'adversaire le plus zélé du Jansénisme.

NEUVIÈME OBJECTION.

M. de Cambrai peut bien proposer son sentiment sur cette infaillibilité, comme l'opinion qui lui paroît la plus probable; mais il ne lui est pas permis de le donner dans un mandement comme la doctrine de toute l'Eglise.

[1] Voy. notre *Instruct. de* 1708; ci-dessus, pag. 28 et suiv.

RÉPONSE.

1° Ne suis-je pas en droit de mettre dans un mandement, ce que le cinquième concile a mis dans la préface de ses canons, ce que le clergé de France a mis en termes formels dans sa lettre écrite au Pape l'an 1656, et dans sa *Relation* confirmée par l'assemblée de l'an 1675? Ne puis-je pas dire après le saint Siége, et après plus de quatre cents évêques, qui ont eu *le consentement tacite* de tous les autres, que la cause est *jugée par une autorité infaillible et irrévocable*, puisqu'*on ne peut nier que dans le langage de saint Augustin*, emprunté ici par l'Eglise, et dont le sens est notoire à tous les théologiens, *dire que la cause est finie, et dire qu'elle est jugée par une autorité infaillible et irrévocable, c'est précisément la même chose* [1]. Les actes solennels du saint Siége et de tant d'évêques ne doivent-ils pas être aussi mesurés que les mandemens d'un évêque particulier? D'où vient donc qu'on étoit loué et approuvé il y a cinquante ans, quand on parloit comme ces grandes assemblées, et qu'aujourd'hui on accuse de singularité et d'excès ceux qui veulent marcher sur les traces de nos anciens, et prendre de bonne foi leurs actes dans leur sens propre et naturel?

2° Saint Augustin avoit-il tort quand il soutenoit dans ses écrits les dogmes de la grâce et de la prédestination, avant que les papes les eussent décidés, et pendant qu'ils étoient contredits par tant d'évêques et de saints personnages en Italie et dans les Gaules? Les livres de saint Augustin n'étoient-ils pas faits avec autant d'autorité qu'un mandement. J'ai l'avantage que saint Augustin n'avoit pas dans ses premiers écrits; c'est que je m'attache au sens naturel de la constitution qui est reçue de tous les catholiques; c'est que je parle comme les assemblées du clergé de France, c'est que quatre cents évêques ont dit, les uns en termes formels, et les autres en termes évidemment équivalens, tout ce que j'ai dit.

3° Qui est-ce qui peut douter que les évêques de l'antiquité ne fussent en droit de faire des instructions pour leurs troupeaux contre les erreurs des Millénaires et des Rebaptisans, quoique ces erreurs fussent actuellement enseignées par des saints Pères, comme saint Cyprien, etc.

[1] *Justif. du silence*, pag. 375.

4° Veut-on un exemple sensible, récent et décisif de ce que je soutiens? Tout le parti soutenoit que Clément IX, sur la représentation des dix-neuf évêques, s'étoit contenté du silence respectueux, offert par quatre de leurs confrères. Le parti ajoutoit qu'Innocent XII avoit confirmé ce tempérament par son premier bref. Quarante docteurs avoient décidé en faveur de cette maxime de la suffisance du silence respectueux. Dira-t-on que les mandemens de M. le cardinal de Noailles et de tant d'autres évêques de France, qui ont précédé la constitution de Clément XI, pour condamner ce silence comme insuffisant, ont été des jugemens excessifs et irréguliers? On aura beau chercher des subtilités, on ne prouvera jamais que ces prélats aient eu droit de décider dans leurs mandemens l'insuffisance du silence respectueux contre vingt-trois évêques et contre quarante docteurs, avant que le saint Siége eut prononcé là-dessus, et que je ne suis pas en droit de soutenir l'infaillibilité sur les textes, en répétant mot pour mot les paroles du clergé de France, et en prenant de bonne foi à la lettre les actes de tous les évêques, qui disent tous, après le vicaire de Jésus-Christ, que *la cause est finie*.

DIXIÈME OBJECTION.

M. de Cambrai prétend-il traiter d'hérétiques tous ceux qui ne sont pas persuadés de cette infaillibilité? Il semble vouloir pousser les choses jusqu'à cet excès, puisqu'il soutient que c'est un dogme révélé, et qu'une hérésie ne consiste que dans la négation d'une vérité révélée.

RÉPONSE.

1° A Dieu ne plaise que j'accuse d'être hérétiques, ceux qui n'admettent point cette infaillibilité. On ne trouvera aucun endroit de mes écrits où je l'aie fait. On en trouvera plusieurs où j'ai dit positivement le contraire.

3° Saint Cyprien nioit un dogme sur le baptême, qui est sans doute révélé : il n'étoit pourtant pas permis de le traiter d'hérétique avec ses conciles. Les Millénaires étoient dans une grande erreur, contre le vrai sens de l'Ecriture; il n'étoit pourtant pas permis de traiter d'hérétiques ceux d'entre les Pères qui ont suivi cette erreur. Saint Hilaire d'Arles, comme saint Prosper l'assure, et même saint Augustin avant qu'il écrivît à Simplicien, comme il le raconte lui-même, étoient dans l'erreur des demi-pélagiens; on ne pouvoit pas néanmoins les traiter d'hérétiques. Saint Augustin a ignoré jusqu'à la fin de sa vie un dogme révélé sur la création de chaque âme, et il a toujours regardé comme une opinion très-innocente et très-probable, l'erreur absurde de la propagation des âmes. Il n'y auroit néanmoins rien de plus injuste et de plus scandaleux, que d'oser traiter d'hérétique ce grand et merveilleux docteur de l'Eglise. On voit, par ces exemples, que des évêques très-saints e très-savants peuvent ignorer quelque point de la tradition, qui aura été obscurci et enveloppé par de vaines subtilités en leur pays, sans qu'on puisse donner la moindre atteinte à leur zèle pour la foi catholique. C'est l'obstination et la révolte contre l'autorité de l'Eglise qui fait les hérétiques. Pour la prévention en faveur d'un dogme qu'on croit catholique et qui ne l'est pas, c'est une méprise qui est arrivée aux plus sublimes et aux plus saints docteurs, comme je viens de le remarquer. Peut-on dire que je fais injure à certains théologiens, qui sont peut-être prévenus contre l'infaillibilité sur les textes, puisque je ne dis d'eux que ce qu'on dit tous les jours de saint Cyprien, de saint Augustin, de saint Hilaire d'Arles, et des autres Pères de l'Eglise qu'on admire et qu'on révère le plus?

Je dirai volontiers, sur notre question, ce que saint Augustin disoit sur celle des Rebaptisans [1] : « Si les uns ont pensé différemment » des autres sur cette question, sans troubler la » paix....., l'amour de l'unité couvroit l'erreur » de l'infirmité humaine. » J'ajouterai ce que ce grand docteur disoit de saint Cyprien, et je l'appliquerai avec respect à tout évêque qui seroit prévenu contre la doctrine que je soutiens. Dieu a permis *qu'il ne vît pas une vérité* contenue dans la tradition, « afin que le monde » fût édifié de voir par lui une autre vérité » encore plus grande..... Dieu ne lui a point » découvert cette vérité, dans le dessein de faire » éclater son humble piété, et son zèle pour » conserver la salutaire paix de l'Eglise. »

ONZIÈME OBJECTION.

M. de Cambrai ne voit-il pas qu'il n'est point nécessaire que chaque particulier qui signe, ait fait l'examen du livre de Jansénius, ni qu'il ait une certitude de ce fait? Il suffit que l'Eglise ait fait l'examen de ce livre pour les particuliers qui n'ont pas besoin de le faire, et qu'elle ait la certitude qu'ils n'ont pas. C'est l'Eglise qui répond devant Dieu de la signature

[1] *De Bapt.* l. I. c. 18.

de ceux qui ne signent que par pure soumission, et sur sa parole.

RÉPONSE.

1° On ne peut justifier ni l'Eglise qui fait jurer, ni les particuliers qui jurent, qu'autant qu'on prouve que le serment commandé par l'Eglise, et fait par les particuliers, est légitime en soi [1]. Il est inutile de dire que l'Eglise répondra devant Dieu de ce serment qu'elle exige, puisque c'est l'Eglise elle-même qui demeure convaincue de tyrannie par le parti, sur ce qu'elle extorque un serment téméraire, à moins qu'on ne prouve que ce serment n'a en soi aucune témérité. Or il est téméraire s'il est fait sans aucune certitude, sur une autorité incertaine. Donc en ce cas et l'Eglise qui fait jurer, et ceux qui jurent sur sa parole incertaine sont inexcusables. Il est vrai que l'Eglise, quoique faillible, pourroit croire le fait de Jansénius, supposé qu'elle en eût une évidence et une certitude réelles. Mais en ce cas elle n'est nullement en droit d'exiger sur ce fait la croyance et le serment des particuliers qui n'ont pas la même évidence ou conviction qu'elle, et qui ne doivent point jurer sur sa seule autorité, s'ils la supposent incertaine et capable de les tromper. D'un côté, elle exige le serment avec injustice ; de l'autre, les particuliers qui n'ont point cette évidence intime ou conviction du fait, font un serment téméraire, puisqu'ils jurent sans aucune certitude sur cette autorité capable de les tromper.

2° Il est inutile d'alléguer la certitude où l'Eglise croit être du fait de Jansénius. Ne sait-on pas que l'Eglise est de trop bonne foi pour décider jamais sur le sens d'un texte ou pour vouloir exiger le serment là-dessus, si elle ne croyoit pas voir avec certitude la vérité de sa décision ? Il est donc vrai que toutes les fois qu'elle décide, elle croit avoir cette entière certitude. Cependant on assure qu'elle peut s'y tromper, et on ajoute même qu'elle s'y trompe quelquefois, comme le parti assure qu'elle s'est effectivement trompée sur les textes nommés les *trois Chapitres,* et sur les lettres d'Honorius. Tous ceux qui disent que l'Eglise peut se tromper sur une telle question, doivent donc nécessairement supposer que si l'Eglise vient à se tromper, c'est en prenant une fausse lueur pour une véritable lumière, et une évidence imaginaire pour une évidence réelle. Voilà ce qu'on ne peut point s'empêcher de dire, dès qu'on suppose que l'Eglise peut se tromper dans sa décision. Or, en ce cas, l'Eglise allègue en vain l'évidence et la certitude qu'elle croit avoir, et qu'elle n'a point. Il est donc inutile que l'Eglise prétende avoir cette certitude, puisque la prétention de la certitude, et la persuasion où l'Eglise est de l'avoir, ne nous assure point qu'elle l'ait. Autrement il faudroit supposer qu'elle a la certitude, toutes les fois qu'elle croit l'avoir, et ce seroit la croire infaillible dans la pratique.

3° Ce n'est point *un pyrronisme*, comme quelques personnes l'ont dit, que de supposer que l'Eglise, si elle est faillible en un point, peut s'y tromper, étant persuadée qu'elle a une certitude pour ne s'y tromper pas. Au contraire, il est incontestable qu'étant de bonne foi, elle ne peut jamais se tromper autrement : c'est ainsi que le parti dit qu'elle s'est trompée, croyant être assurée de ne se tromper pas, sur les *trois Chapitres*, et sur les lettres d'Honorius. Il est vrai que ce seroit un pyrrhonisme que de prétendre que l'Eglise peut se tromper, quand elle croit avoir une certitude sur certaines vérités, comme celles-ci : Deux et deux font quatre : Le tout est plus grand que sa partie. Mais dès que vous séparez l'Eglise d'avec les promesses d'infaillibilité, ce n'est plus, comme dit saint Thomas, qu'*une assemblée d'hommes* qui peuvent croire avoir une certitude lorsqu'ils ne l'ont pas, et lorsqu'ils se trompent sur la signification propre d'un texte, où il faut embrasser toute l'étendue d'un système, en rassemblant avec patience tous les correctifs, en matière subtile et abstraite. En ce cas, la persuasion où l'Eglise croiroit être d'avoir une certitude ne nous assureroit nullement que sa certitude fût réelle.

4° La prétendue évidence d'une personne faillible ne fait point celle des autres personnes à qui elle parle. Par exemple, un homme qui a la vue beaucoup meilleure que moi, me mène sur une tour, d'où il me montre un clocher fort éloigné dans l'horizon. Il m'assure qu'il le voit très-distinctement, et il veut que je jure que ce clocher est effectivement à l'endroit qu'il me marque. J'ouvre les yeux, je tâche d'apercevoir ce clocher : je ne saurois le découvrir, et je dis à cet homme : Vous pouvez jurer qu'il est là, puisque vous êtes assuré que vous l'y voyez ; mais pour moi, qui ne l'y vois point, je n'ai garde de faire un tel serment. Votre évidence ne fait point la mienne. J'avoue que vos yeux sont incomparablement meilleurs que les

[1] Voy. notre *IVe Instruct. pastor.* IIe part. ch. II, tom. IV, et ch. IV.

miens; mais enfin les vôtres, quoique incomparablement meilleurs, vous trompent quelquefois. Je défère à votre témoignage; je me défie de mes foibles yeux; je suppose sans peine que vous distinguez parfaitement ce que je suis incapable d'apercevoir; mais je n'ose juger ni sur le témoignage de mes propres yeux qui n'aperçoivent rien, ni sur celui des vôtres qui ne sont pas incapables de nous tromper tous deux. Voilà précisément ce que chacun doit dire avec respect et modestie à l'Eglise sur le fait de Jansénius, si elle est faillible en ce point.

DOUZIÈME OBJECTION.

Pourquoi M. de Cambrai veut-il faire dépendre la signature du Formulaire de la question douteuse et étrangère de l'infaillibilité de l'Eglise sur le fait d'un texte? Il n'y a aucune contestation réelle sur le fait de Jansénius. Personne n'accuse le livre de cet auteur d'enseigner le sens outré et illusoire de la première des trois colonnes qui furent présentées à Innocent X. Le parti soutient le sens de la seconde colonne, comme le sens propre de Jansénius, et comme la pure doctrine de l'Eglise. C'est ce sens soutenu par tout le parti que l'Eglise a condamné. Il n'y a donc aucune réelle question de fait dans cette controverse, et la question de fait n'a été inventée après coup que pour donner le change sur celle de droit.

RÉPONSE.

1° J'avoue que le parti a voulu donner par la question de fait le change sur la question de droit. Mais le clergé de France a cru qu'il étoit capital de forcer ce dangereux retranchement, qui serviroit aux novateurs de tous les siècles pour éluder sans fin tous les symboles, tous les canons et tous les autres décrets les plus décisifs. C'est ce qui a fait dire à ce clergé, que la question de l'héréticité du texte de Jansénius n'est point *une question de fait où l'Eglise puisse faillir*, mais une vraie *question de droit*, et que ce prétendu fait est *déclaré par l'Eglise avec la même autorité infaillible qu'elle juge de la foi*. Voilà ce que le clergé de France a cru qu'il étoit essentiel de soutenir contre le parti, pour couper jusqu'à la racine du mal. Oseroit-on dire que le clergé a excédé, qu'il a pris le change, et qu'il a fait mal à propos dépendre la signature d'une question douteuse et étrangère? On ne peut me blâmer qu'après avoir condamné ces grandes assemblées du clergé de France, puisque je n'ai fait que répéter leurs propres paroles.

2° Ce clergé a eu sans doute raison d'établir que l'Eglise est infaillible, en vertu des promesses, sur la signification des textes qui conservent ou qui corrompent le dépôt de la foi, parce que l'interprétation d'un texte est le fondement essentiel de sa qualification, et qu'autrement la question de fait sur la signification d'un texte éluderoit sans cesse toutes les décisions de droit sur la catholicité ou héréticité de ce texte, jusque dans les canons des conciles. *La tradition* même, disoit ce clergé, *consiste en fait*, et si l'Eglise n'étoit pas infaillible pour juger de ces faits innombrables de textes de tous les siècles, qui composent le corps de la tradition, il *arriveroit que toutes les vérités chrétiennes seroient dans le doute et l'incertitude, qui est opposée à la vérité constante et immobile de la foi*. Le clergé de France a jugé qu'il étoit encore plus capital de soutenir contre le parti cette vérité fondamentale, sans laquelle toutes les sectes se joueroient de toutes les décisions jusqu'à la fin des siècles, que de défendre les cinq dogmes de foi opposés aux cinq hérésies de Jansénius. Ai-je tort de marcher sur les traces de ces grandes assemblées qui ont reçu tant de marques de l'approbation du Siége apostolique.

3° Il est vrai qu'on n'auroit pas besoin d'examiner, pour la présente controverse, si l'Eglise est infaillible ou non sur les questions que le parti nomme de fait, supposé qu'il n'y eût dans cette controverse aucune de ces sortes de questions, ni réelle, ni prétendue par nos adversaires. Mais il y a dans cette controverse une prétendue question de fait, que le parti a rendue spécieuse et éblouissante. Si vous abandonnez l'autorité infaillible en ce point, vous ne pouvez plus disputer contre le parti, que d'égal à égal, sur de prétendues évidences de part et d'autre, pour savoir si la question de fait est réelle ou non. J'avoue que c'est un bon procès, où vos preuves seront solides et concluantes; mais ce sera un procès sans fin, parce que vous n'aurez aucun juge infaillible qui finisse la cause et qui fasse taire la raison humaine. Vous aurez beau dire qu'il n'y a aucune question réelle de fait. Le parti obscurcira vos preuves par des raisonnemens captieux qui imposeront à un grand nombre de lecteurs. La discussion en sera longue et épineuse; peu de gens la feront. Cependant chacun se croira en plein droit de suivre sa raison, c'est-à-dire ses préjugés, dans une

matière où l'on manquera d'autorité supérieure à la raison pour la soumettre. Pendant cette contestation, qui partagera les esprits jusqu'à la fin des siècles, le scandale croîtra toujours. C'est ce que le parti reconnoît lui-même en disant[1] : « Qu'on s'imagine tout ce qu'on voudra, » pour donner un appui au Formulaire, on ne » le trouvera jamais que dans l'infaillibilité de » l'Eglise. » Le parti ajoute, que si on n'établit point cette autorité, « la suffisance du silence » respectueux demeurera démontrée, quelques » bulles, quelques mandemens qu'on publie[2]. » En effet, le parti disputera sans fin sur des questions de grammaire et de critique, non-seulement pour le texte de Jansénius, mais encore pour ceux de tous les décrets de l'Eglise, tandis qu'on ne supposera point, comme le fondement de tout, que l'Eglise ne peut se tromper sur la valeur précise des termes dont elle juge, et de ceux qui composent son jugement. Le parti semble lui-même demander cette autorité infaillible pour finir la dispute, et il est en ce point d'accord avec les actes solennels du clergé de France. Ai-je tort de m'attacher à ce que le clergé et le parti même ont regardé comme l'unique remède pour finir la dispute ?

4° Il y a même en un certain sens une espèce de question de fait apparente. Il est vrai que les adversaires de Jansénius n'ont attaqué dans son livre, et que ses disciples n'y ont défendu, que le seul système de la délectation inévitable et invincible au libre arbitre, et par conséquent qu'il n'y a jamais eu aucune réelle question de fait pour savoir quel est le sens propre et naturel du texte de Jansénius. Mais on ne sauroit nier qu'il n'y ait une apparence captieuse de question de fait, pour savoir si l'Eglise a voulu condamner dans le livre de Jansénius le sens de la première des trois colonnes présentées à Innocent X, ou le sens de la seconde colonne. Le parti soutient que l'Eglise ne peut avoir voulu condamner que le sens de la première colonne, parce que le sens de la seconde est la pure doctrine de saint Augustin, qu'elle a adoptée depuis tant de siècles. Le parti ajoute que l'Eglise a attribué le sens de la première colonne au texte de Jansénius, quoiqu'il ne s'y trouve point, parce qu'elle s'est trompée sur la signification de ce texte. Les raisons qu'on allègue pour réfuter cette prétention du parti, montrent très-solidement que ce n'est qu'une pure chicane. Mais enfin cette chicane durera sans fin, si on ne procède que par raisonnement humain. Ce qui coupe en un moment jusqu'à la racine de cette scandaleuse dispute, est de dire en deux mots au parti : L'Eglise est infaillible pour juger de la signification des textes qui peuvent conserver ou corrompre le dépôt de la foi. Donc elle ne peut point attribuer au texte de Jansénius le sens outré et chimérique de la première des trois colonnes, qui de votre propre aveu n'est pas le vrai sens de ce texte. Donc elle n'a pu lui attribuer que le sens de la délectation inévitable et invincible au libre arbitre, qui, selon le consentement unanime de vous et de vos adversaires, est le seul véritable sens de ce livre. Enfin l'Eglise étant infaillible sur les textes, il faut que tous les fidèles disent du texte long de Jansénius, condamné par cinq constitutions, ce qu'ils disent d'un texte court qui est condamné dans un canon. *Point de question de fait sur les canons*, dit l'auteur de la *Justification*[1]. Il faut dire de même : *Point de question de fait* sur la condamnation du texte de Jansénius; autrement tout demeure en l'air. Une question de fait prétendue produit le même effet qu'une question de fait réelle. Elle nous réduit à procéder par raisonnement et sans fin. Elle dégrade l'Eglise en la faisant sortir des bornes de son infaillibilité, à moins qu'elle ne soit reconnue infaillible, même pour le fait prétendu.

TREIZIÈME OBJECTION.

M. de Cambrai pouvoit se servir contre le parti de l'argument que l'Ecole nomme *ad hominem*, et raisonner ainsi : Vous dites que l'Eglise ne peut point exiger le serment pour la croyance absolue du fait, sans supposer qu'elle est infaillible en ce point. Or est-il que l'Eglise exige le serment pour la croyance absolue du fait. Donc, selon vous, elle suppose qu'elle est infaillible en ce point. Mais M. de Cambrai ne devoit pas dire que chaque particulier n'est obligé à jurer et à croire le fait, qu'autant qu'il suppose que l'Eglise en a décidé infailliblement. Il pouvoit employer l'argument tiré du principe du parti ; mais il ne devoit pas rejeter l'autre preuve qui est tirée de la docilité qu'on doit à l'Eglise, même dans les points où elle n'est pas infaillible. C'est rendre la soumission douteuse, en la rendant dépendante d'un argument incertain. C'est inspirer aux particuliers l'indocilité et l'indépendance dans tous les points où l'infaillibilité manque à l'Eglise.

[1] *Justif. du silence*, pag. 1360.—[2] *Ibid.* pag. 249.

[1] Pag. 736.

RÉPONSE.

1° Il n'y a jamais ni inconvénient ni danger à abandonner une preuve visiblement fausse et absurde. Rien ne décrédite tant une bonne cause, que d'employer une mauvaise raison pour la soutenir. Comment veut-on qu'un particulier croie certainement une chose, sur une décision qu'on lui dit être capable de le tromper, et par conséquent incertaine? Ceux qui s'attachent à cette preuve, n'entendent pas même les paroles qu'ils prononcent. C'est ce que le parti a démontré invinciblement dans ses écrits. C'est cet argument démonstratif du parti que nous renversons sur lui d'une façon qui l'accable sans ressource [1]. Ainsi nous gagnons tout, et nous ne perdons rien, en abandonnant une preuve évidemment insoutenable, et en nous attachant à celle qui confond le parti par son propre principe fondamental.

2° Quand nous voudrions soutenir avec obstination que chacun doit croire avec certitude une décision qui est en soi incertaine, parce qu'elle vient de l'Eglise, le parti nous confondroit sans peine par les premiers élémens de la logique. Les écoliers mêmes n'ignorent pas qu'une croyance ne peut jamais être plus certaine que l'unique motif sur lequel elle est fondée. Peut-on croire une chose sans aucune crainte de s'y tromper, quand on ne la croit que sur la parole d'une personne qu'on croit elle-même capable de se tromper en ce point? De plus, ne voit-on pas que, selon le principe de saint Augustin et de saint Thomas [2], il est permis à chaque particulier de représenter avec modestie et respect la surprise faite à l'Eglise, quand il peut prouver la subreption? Saint Augustin veut [3] qu'un particulier puisse modestement redresser les lettres des évêques dans les points où ils sont faillibles. Saint Thomas veut que l'Eglise rétracte son jugement, dès que la subreption lui est prouvée; *quando ad notitiam Ecclesiæ venit*. Il n'est donc permis à aucun théologien de soutenir sérieusement qu'on doit une croyance certaine aux jugemens fautifs et incertains de l'Eglise. Selon saint Thomas même, il y a toujours quelque *déréglement*, c'est-à-dire quelque témérité à affirmer une chose sur un *signe faillible*. En vain on allègue que l'Eglise a une autorité au-dessus de toute autorité humaine, et qu'il faut croire sans exception tout ce qu'elle dit. Saint Thomas répond, que quand elle décide hors de l'étendue des promesses, elle agit *comme* une simple *assemblée d'hommes*, et qu'alors il peut se glisser dans ses jugemens, *par erreur humaine*, quelque chose *contre l'autorité divine*. Ce seroit une dévotion superstitieuse que de donner à l'Eglise la même croyance, quand elle peut nous tromper, en se trompant, que quand le Saint-Esprit la rend incapable de se tromper. En ce cas, il faut respecter sa décision, présumer qu'elle pénètre plus avant et juge mieux que nous, déférer à son jugement, se défier du sien propre; mais l'entendement humain n'est pas libre de croire certainement sur une autorité, qui étant elle-même incertaine, ne peut lui donner aucune certitude.

3° Ce que l'Eglise demande dans les points où elle ne se croit pas infaillible, comme dans les procès sur des *possessions* de biens, sur des *crimes* personnels, ou sur des mariages, n'est pas que chacun ait une persuasion absolue de ce qu'elle décide. Elle veut seulement une obéissance extérieure, avec un respect sincère et intime; elle approuve même que chacun, loin de croire certainement sa décision, soit reçu à prouver modestement qu'elle est subreptice. Pourquoi donc exiger dans ces cas, pour l'autorité faillible de l'Eglise, une croyance aveugle, qu'elle est très-éloignée elle-même d'exiger? Elle ne l'exige que dans les points où elle se croit infaillible.

4° Le vrai remède à l'indocilité et à la présomption humaine, pour les questions de textes, qui peuvent conserver ou corrompre le dépôt de la foi, est celui qui nous est donné par le quatrième et par le cinquième concile, confirmé dans le sixième et dans le septième, enfin dans ceux de Constance et de Trente. C'est le remède que le vicaire de Jésus-Christ nous a donné par sa constitution, et que plus de quatre cents évêques de France ont donné comme lui. C'est le remède que le même pontife propose dans son bref à M. le cardinal de Noailles. « Que » la présomption humaine se taise, dit-il, quand » l'autorité du bienheureux Pierre prince des » apôtres, confirmée par la bouche de Jésus-» Christ, laquelle ne manque pas même dans » son indigne successeur, parle; et que non-» seulement elle se taise, mais encore qu'elle » réduise en captivité son entendement pour le » soumettre à Jésus-Christ, etc. » On n'aura jamais aucun besoin de recourir à des preuves absurdes et insoutenables pour soutenir le Formulaire, quand on ne se donnera pas la liberté de donner des contorsions à la constitution,

[1] Voy. notre *IIe Instr. past.* part. II. tom. IV. — [2] Ibid. — [3] *De Bapt.* lib. II, cap. III, jam. cit.

aux brefs, et aux mandemens, et quand on ne voudra point renverser les actes solennels des assemblées du clergé de France. Je les embrasse avec respect et de bonne foi dans leur sens propre et naturel. Suivant cette règle je ne permets de douter des jugemens de l'Eglise, que comme saint Thomas le permet, dans *les faits particuliers*, où elle permet elle-même qu'on lui prouve la subreption pour la réparer, et à condition qu'on le fera avec une humble docilité pour elle et une sincère défiance de soi. Pour toutes les questions qui ont rapport à la conservation de la foi, comme pour les textes dogmatiques, sur lesquels l'Eglise exige par un serment une croyance intime et certaine, je crois, avec les assemblées du clergé de France, que la catholicité ou héréticité des textes *est déclarée par l'Eglise avec la même autorité infaillible qu'elle juge de la foi.* N'est-ce pas réprimer parfaitement la présomption humaine? espère-t-on d'ajouter quelque chose de réel à ces principes, en disant, par une visible contradiction, que chacun est obligé de croire, et qu'il ne doit avoir aucune crainte de se tromper dans un jugement qu'il forme sur la seule parole de l'Eglise, qui peut s'y tromper elle-même? On ne permettroit pas à des enfans de raisonner ainsi.

5° Si l'Eglise universelle n'est pas infaillible sur les textes dogmatiques, elle peut s'y tromper, comme les conciles provinciaux et même nationaux peuvent se tromper dans leurs décisions. Or est-il que nul fidèle n'est obligé à donner une croyance certaine aux décisions de ces conciles particuliers, quand ils ne sont pas confirmés par l'Eglise. Donc si l'Eglise est faillible sur les textes, comme les conciles particuliers le sont dans toutes leurs décisions, on ne doit pas plus la croyance absolue aux décisions de l'Eglise sur les textes, qu'à toutes les décisions des conciles particuliers. En vérité, oseroit-on dire que c'est nourrir l'indocilité et la présomption des hommes, que de dire que chaque particulier n'étoit pas obligé de croire les décisions des conciles de Cyprien et de Firmilien en faveur de l'erreur des Rebaptisans, ou cellesdu concile de Rimini? On voit, par ces exemples sensibles et décisifs, combien il est insoutenable et dangereux de dire qu'on doit une croyance aveugle à une autorité qu'on suppose capable d'être trompée et de tromper. Ai-je tort de ne concevoir pas ce qui n'a aucun sens intelligible, et de ne soutenir pas le Formulaire par une raison dont le parti a démontré l'absurdité?

QUATORZIÈME OBJECTION.

Il est vrai qu'on ne peut point tirer une entière et absolue certitude d'un motif, qui étant en soi faillible, se trouve, quand il est tout seul, capable de tromper, et par conséquent demeure incertain. Mais il suffit que ce grand préjugé de l'autorité de l'Eglise forme une si puissante probabilité qu'elle devienne une espèce de certitude morale.

RÉPONSE.

1° Tout ce qui n'est pas entièrement et absolument certain, demeure un peu incertain, et il reste, comme parle l'Ecole, une crainte raisonnable qu'il ne soit faux. Ainsi supposé que l'héréticité du texte de Jansénius ne soit pas entièrement et absolument certaine, elle demeure un peu incertaine, et on doit craindre raisonnablement qu'elle ne soit fausse. Si on doit craindre raisonnablement que cette héréticité ne soit fausse, on peut craindre raisonnablement que les cinq constitutions du saint Siége ne soient fausses aussi, puisque les cinq constitutions affirment l'héréticité de ce texte. Les cinq constitutions sont précisément contradictoires au livre qu'elles condamnent. Ainsi, supposé que le texte de Jansénius ne contienne que le pur dogme de foi contre l'hérésie pélagienne, les constitutions contradictoires à ce même texte, sont pélagiennes en termes formels. En vérité, est-il permis de dire que l'héréticité du texte condamné n'est pas entièrement certaine, qu'on doit craindre raisonnablement que la décision ne soit fausse, qu'il est un peu probable que les cinq constitutions sont pélagiennes, et que toute la conduite qu'on a tenue, dans cette incertitude, contre les disciples de saint Augustin, a été tyrannique?

2° En vain on s'efforce de nous éblouir et de nous amuser, en nous proposant le nom radouci de certitude morale. Ou cette certitude morale ôte tout reste de crainte raisonnable de fausseté, auquel cas c'est une parfaite et absolue certitude, et il est démontré qu'on ne peut jamais l'avoir sur un motif faillible, c'est-à-dire incertain; ou bien cette certitude morale n'ôte point un reste de crainte raisonnable de fausseté, auquel cas elle n'est point une véritable certitude, ce n'est qu'une très-grande probabilité, qui laisse une très-petite probabilité à la proposition opposée. Ainsi, dans cette supposition, il seroit un peu probable que le livre

de Jansénius ne contient que le pur dogme de foi contre l'hérésie de Pélage, que les cinq constitutions, qui lui sont contradictoires, sont pélagiennes en termes formels, et que le serment du Formulaire est certainement tyrannique, puisque l'Eglise l'exige en faveur d'une décision qui est probablement hérétique.

QUINZIÈME OBJECTION.

On ne trouve aucun inconvénient à soutenir que la décision de l'Eglise contre le texte de Jansénius n'a qu'une très-grande probabilité, et que l'Eglise a recours au serment en faveur de cette opinion très-probable, afin de lier les consciences, d'assurer la paix, et d'éloigner tous les particuliers de la lecture d'un texte qui lui paroît très-contagieux.

RÉPONSE.

1° Si l'Eglise n'eût fait que croire, par une simple opinion très-probable, que le texte de Jansénius est contagieux contre la foi, elle n'auroit jamais gêné toutes les consciences sur ce fondement incertain pour leur faire jurer en faveur de ce qui est probablement faux. Elle auroit pu défendre la lecture de ce texte sous de très-grièves censures, mais elle ne se seroit jamais engagée à exiger un serment contre ce texte, de ceux-là mêmes qui croient avoir une pleine conviction de sa catholicité. Dans cette supposition, le plus court, le plus efficace, ou pour mieux dire, l'unique moyen d'assurer la paix, et de prévenir le danger de séduction, étoit de défendre la lecture de ce texte, et d'imposer le silence respectueux à tous les partis opposés.

2° Rien ne seroit plus injurieux à l'Eglise, que de dire que s'étant d'abord engagée à condamner ce livre, elle a cru avoir besoin du serment pour mieux lier toutes les consciences, et pour faire prévaloir sa décision. Ce seroit dire que l'Eglise, s'étant peut-être trop avancée d'abord, a été jalouse de soutenir ses premiers engagemens, et qu'elle a employé le serment même pour gêner les consciences de tous ceux qui voudroient suivre librement une opinion probable contraire à la sienne. Ce seroit toujours une tyrannie manifeste contre la liberté des opinions, et un serment qu'elle extorqueroit en vain.

3° Les cinq constitutions et le serment du Formulaire, dans cette supposition, demeureroient dans quelque incertitude et seroient probablement pélagiennes; la cause ne seroit point finie; chaque particulier seroit en droit de demander la révision d'une cause probablement mal jugée, et tout seroit à recommencer. Le serment même ne finiroit rien, puisque chacun jureroit, non que la chose est certaine, mais seulement qu'il la croit par pure opinion très-probable, pour s'accommoder au jugement de l'Eglise. Ainsi chacun demeureroit libre, malgré ce serment, de changer d'opinion, quand il croiroit voir, dans un nouvel examen, que l'opinion qu'il a embrassée, par déférence pour l'Eglise, est fausse ou moins probable que l'autre. Ainsi, en supposant tout ce qu'il plaît à ces probabilistes d'imaginer, le serment seroit encore vain, téméraire, et extorqué tyranniquement.

4° Le dernier retranchement de ces probabilistes, est l'unique ressource de tous ceux qui signent sans croire l'infaillibilité; car pour ceux qui veulent qu'on croie certainement sans motif certain, c'est-à-dire incapable de tromper, ils ne s'entendent pas eux-mêmes, et ne peuvent pas être écoutés sérieusement. Or ces probabilistes, qui sont réduits à dire que les cinq constitutions sont probablement pélagiennes, et certainement tyranniques, n'oseroient soutenir ouvertement leur système clair et développé, en déclarant leurs noms. Ils parleront, ils subtiliseront sans fin, ils mépriseront toutes les preuves démonstratives qu'on leur oppose; mais aucun d'eux n'oseroit signer un écrit qui développe nettement leur système dans toute son étendue. Tant il est vrai que toute l'Eglise catholique auroit horreur de cet excès de témérité, qui élude un serment dans une profession de foi. On ne doit jamais réfuter sérieusement un système que personne n'oseroit soutenir par écrit en déclarant son nom. Qu'on nous dise tant qu'on voudra, que ceux qui parlent ainsi ne sont pas jansénistes. S'ils ne le sont pas, pourquoi osent-ils chercher contre le Formulaire de l'Eglise des subtilités scandaleuses, dont le parti même montre une juste horreur dans ses écrits?

SEIZIÈME OBJECTION.

Un particulier doit croire l'héréticité du texte de Jansénius, comme un homme croit, sur la parole de sa mère, qu'un tel est son père; comme un écolier croit la distinction réelle de Scot, sur l'autorité de son professeur; comme un soldat croit, sur l'autorité de son prince, que la guerre où il sert est juste; enfin comme

chaque particulier doit adorer Jésus-Christ dans une hostie exposée au culte public, quoiqu'il puisse douter raisonnablement si celui qui paroît l'avoir consacrée, est un imposteur déguisé en prêtre.

RÉPONSE.

1° Les probabilistes n'entassent sans fin tant de comparaisons, qu'à cause qu'il n'y en a aucune qui puisse les contenter, et qu'ils sentent combien elles sont toutes imparfaites. Ne voient-ils pas qu'un homme qui auroit des raisons très-fortes de croire, que celui qui passe pour son père, ne l'est pas, ne pourroit point jurer qu'il le croit contre son actuelle conviction, ni même contre son doute invincible? Ne voient-ils pas qu'une opinion d'école, telle que la distinction réelle de Scot, est soutenue par les uns, et combattue par les autres; que l'un des deux côtés se trompe nécessairement; et que l'écolier ne croyant cette opinion que par provision, sur la parole incertaine de son maître, il demeure libre de changer d'opinion dans un âge plus mûr, quand il approfondira la question par lui-même? Suivant cette absurde comparaison, la cause du texte de Jansénius n'est pas plus finie que celle de la distinction réelle de Scot, qui est combattue par les écoles opposées aux Scotistes. Peut-on traiter plus indignement les cinq Constitutions avec le serment du Formulaire, qu'en réduisant une si solennelle décision de toute l'Eglise à être aussi problématique et aussi peu grave que la distinction de Scot? Pour les soldats, ne voit-on pas que quand deux princes se font la guerre, il faut que l'un des deux la fasse injustement à l'autre? Les soldats doivent néanmoins de part et d'autre servir leurs princes. Mais ils ne sont nullement obligés de croire que la guerre qu'ils font est juste, en sorte qu'ils soient prêts à jurer qu'ils en sont persuadés. Si le prince attendoit d'eux cette persuasion pour s'en servir, sa guerre iroit fort mal. On ne doit point exiger qu'on croie des deux côtés ce qui est nécessairement faux dans l'un des deux. La règle sûre est que les soldats obéissent sans examiner. Alors la guerre sera juste de la part des soldats qui la font, quoiqu'elle ne le soit peut-être pas de la part du prince qui la commande.

2° Pour l'hostie exposée au culte public, on ne hasarde rien en l'adorant. Cette adoration est un culte intérieur et conditionnel, qui est essentiellement relatif à Jésus-Christ présent ou absent. Il ne s'arrête qu'à lui seul, en quelque lieu qu'il soit. Ainsi, supposé que l'hostie ne soit pas réellement consacrée, et que Jésus-Christ n'y soit pas présent, le culte de l'homme qui l'adore ne s'arrête nullement à l'hostie; il va tout droit à Jésus-Christ seul. Celui qui adore Jésus-Christ supposé présent dans cette hostie, se trompe peut-être sur la présence de Jésus-Christ; mais il ne se trompe nullement sur l'objet qu'il a intention d'adorer, et il n'adore en effet que Jésus-Christ très-digne de son adoration. Pour celui qui jure en signant le Formulaire, il jure ce qui est faux, s'il jure que le texte de Jansénius est hérétique, supposé que ce texte soit pur; et il jure en vain avec témérité, s'il jure seulement qu'il croit cette héréticité comme une opinion probable. De plus, pour faire la comparaison juste, il faudroit supposer que l'homme qui voit une hostie exposée au culte public, croit avoir des raisons certaines pour être pleinement convaincu qu'elle n'est pas consacrée, de même que les chefs du parti ont cru avoir des raisons décisives pour être convaincus de la pureté du texte de Jansénius. En faisant ainsi la supposition, il faut avouer que le particulier seroit en droit de se retirer sans scandale pour n'adorer pas Jésus-Christ dans le lieu où il est convaincu que Jésus-Christ n'est pas. Alors, suivant la comparaison, celui qu'on veut faire jurer sur l'héréticité du texte de Jansénius, est tout de même en droit de se retirer sans scandale, pour ne jurer pas contre son actuelle conviction, et de se retrancher modestement dans le silence respectueux. Ainsi cette comparaison se tourne avec évidence contre ceux qui la font.

DIX-SEPTIÈME OBJECTION.

La Faculté de Paris, sans prétendre être infaillible, fait promettre avec serment aux bacheliers, qu'ils enseigneront l'immaculée conception de la Sainte-Vierge, quoique ce ne soit qu'une opinion libre, et non un dogme décidé. Les Dominicains obligent toute leur école à enseigner la prédétermination physique. Les Jésuites font enseigner chez eux la science moyenne. Dans tous ces exemples, il n'y a ni infaillibilité ni tyrannie. Pourquoi l'Eglise ne fera-t-elle pas ce que font la Faculté de Paris, et divers ordres religieux? M. de Cambrai veut-il condamner la pratique constante de cette célèbre Faculté, et de ces ordres si vénérables?

RÉPONSE.

1° Loin de vouloir blâmer cette pratique, je la respecte; mais nonobstant ce respect très-

sincère, je ne consens pas que l'on compare une Faculté et des ordres faillibles, avec l'Eglise, qui, de l'aveu du parti même, est infaillible jusque dans ses décisions de discipline, et qui ne peut jamais exiger un serment faux, ou tout au moins vain et téméraire, sur un fait incertain et de nulle importance. Quand même une Faculté de théologie ou un ordre religieux auroient un zèle excessif pour leur opinion, il ne s'ensuivroit nullement que l'Eglise pût excéder de même en faveur d'une opinion dont elle seroit prévenue.

2° Une Faculté est naturellement libre de n'admettre au nombre de ses bacheliers, de ses licenciés, et de ses docteurs, que ceux qui opineront comme elle. Il en est de même d'un ordre religieux. Ces sociétés particulières n'ont droit de gêner la croyance de personne; mais elles peuvent sans tyrannie n'admettre chez elles que des personnes déterminées librement à suivre leurs opinions. Personne n'a ni besoin ni droit d'entrer dans ces sociétés, qu'aux conditions imposées par la société même. Une société déclare qu'elle ne veut recevoir aucun théologien qui n'embrasse une telle opinion; c'est à chaque particulier à voir s'il s'accommode de cette doctrine. Il n'en est pas de même de l'Eglise sur le serment du Formulaire. Elle l'exige absolument de tous les ministres qu'elle trouve dans son ministère. Elle les destitue, les condamne et les excommunie, s'ils refusent de jurer et de croire ce qu'elle veut. Voilà une extrême différence qui renverse la comparaison.

3° Il ne faut pas s'imaginer que quand une école exige que ses théologiens enseignent une opinion qu'elle a adoptée, elle exige d'eux la croyance intérieure de cette opinion. Elle exige seulement qu'ils l'enseignent. Il ne faut pas croire aussi que le particulier, qui enseignera publiquement cette opinion sans la croire, viole les règles de la sincérité. Il arrive tous les jours que des hommes très-sincères soutiennent en argumentant une opinion dont ils ne sont nullement persuadés. C'est ainsi qu'un docteur ou un bachelier argumente contre l'existence de Dieu, contre la divinité de Jésus-Christ, contre la présence réelle. Il affirme des impiétés, des hérésies, des blasphèmes; il raisonne même très-fortement pour les prouver. Il ne fait néanmoins aucun mensonge, en parlant ainsi contre sa pensée, parce que tout le monde sait qu'il ne s'ensuit pas de son argument qu'il pense suivant ce qu'il soutient. Il en seroit précisément de même d'un écolier qui, par bienséance et par déférence pour son professeur, soutiendroit dans sa thèse une opinion du professeur qui lui paroîtroit fausse. Un homme qui est prévenu en faveur de la philosophie nouvelle, pour satisfaire à la police générale de l'Université, soutiendra dans sa thèse les formes substantielles et les accidens réellement distingués de la substance. Un médecin qui croit la circulation du sang, la rejettera dans une thèse où il doit se conformer à la police d'une Faculté de médecine qui n'admet pas ce sentiment. Un philosophe qui embrasse les principes des nominaux, soutiendra dans une thèse la distinction réelle modale, si l'école où il se trouve l'exige. Un Dominicain, qui ne croira pas la prédétermination physique, ne laissera pas de la soutenir; et un Jésuite fera de même pour la science moyenne. Telle est la police générale des écoles. Chaque école est en droit d'adopter, parmi les opinions libres, celles qui lui plaisent le plus. Quand elle en a adopté une elle oblige ses professeurs, non à la croire contre leur conviction, mais à l'enseigner. Le professeur demeure libre de croire, sur ces questions problématiques, ce qui lui paroît le plus vraisemblable; mais il est obligé de remplir sa commission, et d'enseigner, au nom de son école, l'opinion qu'elle a adoptée. Il ne parle point de son chef, il ne parle qu'au nom de l'école qu'il représente; il n'est engagé à aucune croyance intérieure. Mais pour celui que l'Eglise fait jurer dans le Formulaire, il est obligé à *juger intérieurement que la doctrine hérétique est contenue dans le livre de Jansénius.* Ce n'est point une police purement extérieure qu'il doit suivre; ce n'est point pour s'acquitter d'une simple commission, et pour parler au nom de l'Eglise qu'il représente, qu'il doit dire *Je juge que ce texte est hérétique.* C'est de sa croyance personnelle, intime et absolue, dont l'Eglise veut s'assurer. Ainsi jamais comparaison ne fut plus défectueuse et moins concluante que celle qu'on nous objecte d'un ton si triomphant.

4° Cette comparaison se tourne comme les autres contre ceux qui la font. Il s'agit, par exemple, de la distinction réelle de Scot : l'école des Scotistes la soutient, une autre école opposée la rejette ; il faut que l'une des deux se trompe. Chacune néanmoins exige de ses suppôts, qu'ils soutiendront l'opinion du corps. En vérité s'imagine-t-on que ces deux écoles puissent en même temps exiger la croyance intime et absolue des deux opinions contradictoires? Si elles le pouvoient, il faudroit nécessairement que l'une des deux fût en droit d'exiger la croyance intime et absolue d'une fausse opinion, puisque

l'une des deux est certainement fausse. Il est vrai qu'une école peut exiger de ses suppôts qu'ils fassent la fonction extérieure d'enseigner l'opinion qu'elle croit la plus vraisemblable, quoiqu'elle soit peut-être fausse. Mais il n'est pas vrai qu'on puisse obliger les suppôts de l'une de ces deux écoles à croire une fausse opinion. Si l'héréticité du texte de Jansénius ne demeure pas plus constante que la prédétermination physique, ou la distinction de Scot, il faut avouer que rien n'est moins sérieux, moins digne de l'Eglise, et plus indigne du serment, que cette question qui a produit cinq constitutions du Siége apostolique depuis soixante-dix ans. On voit, par ces frivoles et indécentes comparaisons, combien on cherche à avilir et à éluder le jugement solennel de l'Eglise, de peur que le système de la délectation inévitable et invincible, qui saute aux yeux dans le texte de Jansénius, et qui est le seul système que l'Eglise ait pu y condamner sérieusement, ne soit censé avoir été déclaré hérétique par un jugement équivalent à un canon.

Il est manifeste à toute personne neutre, que le petit nombre de ceux qui s'enfuient en Hollande, ou qui se cachent pour ne signer pas, et pour se retrancher dans le silence respectueux, sont rebelles à l'Eglise. D'ailleurs ceux qui veulent qu'on signe et qu'on croie certainement sans certitude, sur la seule parole de l'Eglise, capable de se tromper et de tromper ses enfans en ce point, n'entendent pas même ce qu'ils disent, et ne songent qu'à se mettre en repos aux dépens de la vérité. Enfin ceux qui bornent cette croyance à une simple opinion très-probable, dégradent les constitutions, se jouent du serment, qu'ils supposent vain et téméraire, et doivent nécessairement conclure que la décision de l'Eglise est probablement pélagienne en termes formels. Voilà les trois partis auxquels on est réduit, dès qu'on révoque en doute l'infaillibilité. Quand même cette infaillibilité n'auroit pas toutes les preuves qu'elle a dans la promesse, dans la tradition des anciens conciles, et dans la conduite que l'Eglise tient sur l'affaire présente, les monstrueuses absurdités qui résultent des autres systèmes, ne devroient-elles pas ramener tous les esprits raisonnables à celui de cette infaillibilité si nécessaire pour finir la cause?

Il importe de remarquer, que ceux qui la rejettent si dédaigneusement, se contentent de contester par de vaines subtilités contre nos preuves, mais aucun d'eux n'ose expliquer nettement en détail la différence qu'il trouve entre un texte court qui est condamné par un canon, et un texte long qui est condamné par un décret aussi solennel; aucun d'eux n'entreprend d'expliquer précisément et en détail la manière dont l'Eglise n'induiroit point ses enfans en erreur, si elle donnoit, par erreur de fait sur les termes, une fausse règle de croyance; enfin aucun d'eux ne se met en devoir de nous dire, en déclarant son nom, quel est le motif de croire, et quelle est la croyance certaine ou incertaine, sur laquelle il veut qu'un théologien, tel que M. Arnauld ou le père Quesnel, croie le prétendu fait en signant. Voilà les trois points que personne n'explique; et j'ose dire qu'aucun homme connu n'osera jamais les expliquer. Ce profond silence démontre qu'il est impossible de poser le pied ferme hors de l'infaillibilité que nous soutenons. Je suis, etc.

MANDEMENT

ET

INSTRUCTION PASTORALE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

AU CLERGÉ ET AU PEUPLE DE SON DIOCÈSE

DE LA DOMINATION DU ROI,

Pour la réception de la constitution de N. S. P. le Pape Clément XI, du 8 septembre 1713, qui condamne le livre des *Réflexions morales* du P. Quesnel *sur le Nouveau Testament*, et cent-une propositions qui en sont extraites.

FRANÇOIS, par la grâce de Dieu et du saint Siége apostolique, archevêque duc de Cambrai, prince du Saint-Empire, comte du Cambrésis, etc. au clergé et au peuple de notre diocèse, salut et bénédiction en notre Seigneur Jésus-Christ.

1. L'Eglise, attentive dans tous les temps à la conservation du dépôt sacré de la foi, qui lui a été confié, et assurée de l'assistance du Saint-Esprit, qui lui a été promise, s'élèvera toujours avec succès contre toutes les erreurs, et fera triompher la vérité : mais les puissances de l'Enfer, qui ne prévaudront jamais contre elle, ne laisseront pas de faire jusqu'à la fin leurs efforts pour exciter de nouvelles hérésies, et pour renouveler celles qui ont été condamnées. C'est ce que nous éprouvons aujourd'hui à l'occasion du livre intitulé, *Le nouveau testament en françois, avec des Réflexions morales sur chaque verset, etc.*

Cet ouvrage nous rappelle, mes chers Frères, la conduite que certains esprits téméraires ont tenue dès les premiers siècles. « Il y en a plusieurs, dit saint Hilaire [1], qui se sont servis » de la simplicité des saintes Ecritures, non » pour défendre la vérité, mais pour établir » une fausse doctrine, en donnant aux livres » sacrés des interprétations étrangères et très- » opposées au sens naturel du langage de l'Esprit saint. » « Ennemis de l'Eglise, d'autant » plus dangereux, ajoute Vincent de Lérins [1], » que, cherchant à se cacher à l'ombre de la » loi divine, dans le temps même qu'ils en » corrompent la pureté, il est plus difficile, » par le respect et par la vénération qu'on a » pour les saintes Ecritures, de développer le » mystère d'iniquité qu'ils y renferment. »

C'est contre un livre, qui sous des paroles pleines de douceur, et sous les apparences d'une instruction remplie de piété, cache un venin capable de corrompre les cœurs, que s'élève aujourd'hui le souverain Pontife, dont les lumières et les vertus font l'ornement et l'exemple de l'Eglise. Sa Sainteté vient de le condamner; et les cent-une propositions qui en ont été extraites, nous montrent les différentes erreurs qu'il contient, non-seulement sur la grâce et sur la liberté, mais encore sur plusieurs autres dogmes, et sur plusieurs points de morale et de discipline.

Une des plus nombreuses assemblées de cardinaux, d'archevêques et évêques, qui se soit vue en France, a reçu avec respect et avec soumission la constitution de sa Sainteté; ils l'ont regardée comme un moyen très-propre pour achever de détruire les erreurs de Jansénius, qui troublent et affligent l'Eglise depuis si longtemps. Vous la recevrez de nos mains avec confiance, mes chers Frères, cette constitu-

[1] Extiterunt enim plures, qui cœlestium verborum simplicitatem pro voluntatis suæ sensu, non pro veritatis ipsius absolutione susciperent, aliter interpretantes quàm dictorum virtus postularet. HILAR. *De Trinit.* lib. II, n. 3 : pag. 789.

[1] Tanto magis cavendi et pertimescendi, quanto occultius sub divinæ legis umbraculis latitant;... ut ille qui humanum facilè despiceret errorem, divina facilè non contemnat oracula. VINC. LIRIN. *Commonitor*. cap. XXV.

tion, et vous vous y soumettrez avec toute la vénération qui est due au saint Siége.

Mais comme plusieurs personnes s'efforcent d'en obscurcir le sens par de fausses interprétations, qui pourroient séduire les âmes foibles et peu instruites, nous nous sentons obligés de vous en faciliter l'intelligence, afin qu'elle produise en vous tout l'effet, que les ennemis de la vérité craignent, et que les gens de bien en attendent.

« Quelle récompense, disoit autrefois saint » Léon [1], ne devons-nous pas espérer d'une » instruction salutaire, qui se fait en vue de » Dieu? Ceux qui instruisent, et ceux qui sont » instruits, en recueillent également les fruits; » c'est pourquoi nous nous hâtons, continue le » même saint, de vous envoyer cette Instruc- » tion pastorale, persuadés que les ministres, » qui servent l'Eglise sous notre autorité, ré- » pondront à notre vigilance et à notre zèle, et » qu'ainsi nous pouvons espérer de plaire à » Dieu, non-seulement par nos œuvres, mais » encore par les œuvres de ceux avec lesquels » nous partageons l'honneur du sacerdoce. »

II. C'est dans cet esprit de conserver la sainte doctrine, que, chargés du dépôt de la foi, nous ne devons pas vous laisser ignorer les principes pernicieux, qui sont répandus dans le livre des *Réflexions morales*. Vous y verrez entr'autres erreurs que la grâce nécessite tellement la volonté, que la liberté requise pour mériter et pour démériter ne subsiste plus. Suivant les propositions condamnées, l'homme ne peut refuser son consentement à la grâce intérieure : elles portent en termes formels, que *la grâce est une opération toute-puissante de Dieu, que rien ne peut empêcher ni retarder* [2].

III. Il n'est personne qui, à la première vue de ce principe, ne reconnoisse que dans l'état présent, l'homme sous l'impression de la grâce seroit privé du pouvoir de n'y pas consentir, pouvoir sans lequel nous ne pourrions mériter ni démériter. Cette erreur, si solennellement condamnée dans la quatrième proposition de Jansénius [3], l'avoit déjà été par les saintes décisions du concile de Trente, qui sont les règles et l'oracle de l'Eglise. Ce saint concile frappe d'anathême ceux qui diront que le libre arbitre ne peut, s'il le veut, refuser son consentement à la grâce; *neque posse dissentire si velit, anathema sit.* Refuser son consentement à la grâce, c'est la priver, par ce refus, de l'effet dont elle donnoit le vrai pouvoir, pouvoir que les théologiens appellent le pouvoir complet. Saint Augustin nous avoit enseigné cette vérité, quand expliquant ces paroles de saint Paul [1] : *J'attends la couronne de justice, qui m'est réservée : Reposita est mihi corona justitiæ*, il s'adresse à l'Apôtre, et lui dit : « La couronne est une récompense; » la récompense ne vient pas de vous seul. La » couronne vient de Dieu; mais la bonne œuvre » vient de vous, non toutefois sans le secours » de Dieu [2]. » Saint Augustin nous fait sentir que dans la coopération à la grâce, l'homme est si libre, qu'il le regarde comme maître et arbitre de son action avec le secours de la grâce; *opus autem abs te est, sed non nisi Deo juvante.*

Saint Prosper, dont les partisans de Jansénius ont osé si injustement se prévaloir, marque aussi précisément que saint Augustin, le pouvoir de la liberté; il dit que « l'homme reçoit » un don, par lequel il acquiert le mérite, afin » que ce qui a été commencé en lui par la grâce » de Jésus-Christ soit augmenté par l'industrie » du libre arbitre, sans néanmoins que l'homme » agisse jamais pour son salut, que par le se- » cours de la grâce [3]. »

IV. Après vous avoir instruit qu'il est de foi qu'on peut résister à la grâce intérieure, il est nécessaire de vous dire encore qu'il est également de foi qu'on y résiste quelquefois, c'est-à-dire qu'il y a des grâces intérieures, avec lesquelles on ne fait pas tout ce dont elles donnent le vrai pouvoir, et qu'elles n'ont pas tout l'effet pour lequel elles sont données.

Les constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII sur le livre de Jansénius, acceptées par toute l'Eglise, ont décidé cette vérité [4]; l'Ecriture et les Pères nous l'apprennent, et une funeste expérience pour notre salut ne nous le fait que trop sentir. Nous ne pouvons nous refuser de vous rappeler les preuves, que l'ancien auteur des livres *de la Vocation des Gentils* rapporte sur notre résistance à la grâce.

[1] Omnis admonitio salutaris, quam Domino inspirante credimus contingere, in mercedem proficit monentis et moniti; et ideo nos hoc libenter arripimus, quoniam placere Deo nostro non solum nostris, sed omnium fratrum, consacerdotumque nostrorum actibus festinamus. S. Leo, *Epist. ad Metrop. Illyr.* tom. v Concil. Labb. pag. 1720.— [2] Proposit. condam. x, xiv.— [3] Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant hæretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere, vel obtemperare. iv *Proposit.* Jansen.

[1] *II Timoth.* iv, 8.— [2] Merces est : sed in mercede tu nihil agis; in opere non solus agis. Tibi corona ab ipso est; opus autem abs te est, sed non nisi ipso (Deo) adjuvante. S. Aug. *Serm.* cccxxxiii, n. 2. tom v, pag. 1295. — [3] Accipit donum, quo dono acquirat et meritum, ut quod in illo inchoatum est per gratiam Christi, etiam augeatur per industriam liberi arbitrii, nunquam remoto Dei adjutorio. S. Prosper *ad cap. Gallorum Resp.* vi.— [4] Gratiæ interiori in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur. ii *Proposit.* Jansen.

« Dieu, dit-il [1], donne le vouloir, en sorte qu'il » n'ôte pas à ceux-mêmes qui doivent persé- » vérer dans la justice, cette mutabilité, par » laquelle ils peuvent refuser leur consentement » à la grâce. Sans cela, ajoute ce Père [2], aucun » fidèle n'abandonneroit la foi, la concupiscence » ne surmonteroit personne, on ne seroit plus » sujet aux passions, la charité seroit fervente » dans tous les cœurs, la patience des hommes » seroit supérieure aux évènemens; nous met- » trions toujours à profit les grâces qui nous » sont données; mais comme nous pouvons » faire autrement, il faut, conclut ce même au- » teur, que cette parole de Jésus-Christ, *Veillez » et priez, de crainte que vous n'entriez en ten- » tation*, retentisse sans cesse aux oreilles des » fidèles. » C'est ainsi que les Pères ont parlé sur notre résistance à la grâce; est-ce le langage de l'auteur des *Réflexions?* « La grâce de » Dieu, dit-il [3], n'est autre chose que sa volonté » toute-puissante; la vraie idée de la grâce est » que Dieu veut que nous lui obéissions, et il » est obéi. » Parler de la sorte, c'est ne connoître d'autre grâce, dans l'état présent, que celle qui a toujours tout son effet.

V. On ne peut combattre les deux principes sur la grâce, que nous venons de vous exposer, sans attaquer toutes les écoles catholiques, et nommément celle de saint Thomas, qui suffiroit seule pour confondre la doctrine des propositions condamnées, quoique les défenseurs de Jansénius osent souvent abuser de l'autorité de ce saint docteur. Ces écoles se réunissent ensemble pour reconnoître qu'il y a une grâce à laquelle on résiste, qu'elles nomment suffisante; et qu'il y en a une autre à laquelle on peut résister, quoiqu'on n'y résiste jamais, qui est cette grâce forte et victorieuse, qu'elles nomment efficace.

Les *Réflexions morales* ne sont pas moins contraires à toutes les écoles et à la foi catholique, par les exemples que l'auteur y emploie pour expliquer l'opération de la grâce sur la volonté; il nous représente, non la force et la vertu de la grâce, comme ont fait saint Paul et plusieurs Pères de l'Eglise, mais l'accord de la grâce avec la liberté, « par l'opération toute- » puissante de Dieu, qui unit la personne du » Verbe à la nature humaine; qui tire les créa- » tures du néant; qui ressuscite les morts; qui » rend la santé aux malades [1], » exemples qui font entendre, que le libre arbitre ne peut pas plus se refuser à la grâce, que la nature humaine de Jésus-Christ a pu se refuser à l'union hypostatique; les êtres encore dans le néant, à la parole du créateur, qui les en tiroit; les morts à la voix du Seigneur, qui les ressuscitoit. Quelles comparaisons! Peut-on s'empêcher d'y reconnoître une grâce qui nécessite la volonté? Ne nous portent-elles pas même à croire que la grâce seule agit en nous, et que la volonté est purement passive, absolument inanimée, et qu'elle n'agit point avec la grâce? Le quatrième canon du concile de Trente, en la session VI, frappe d'anathême cette erreur de Luther, qui enseignoit que « le libre arbitre » mu et excité de Dieu, en donnant son con- » sentement à Dieu, qui l'excite et qui l'ap- » pelle, ne coopère en rien à se préparer, et » à se mettre en état d'obtenir la grâce de la » justification, et qu'il ne peut pas refuser son » consentement, s'il le veut, mais qu'il est » comme quelque chose d'inanimée, sans rien » faire, et purement passif [2]. »

VI. Si les propositions, que nous vous exposons, mes chers Frères, n'expriment qu'une grâce nécessitante, il y en a d'autres qui établissent encore que sans la grâce, qui a toujours son effet, on est dans une vraie impuissance de faire le bien. Elles sont générales, le juste même y est compris; ainsi, quand il n'a pas accompli le précepte, c'est qu'il n'a pas eu le pouvoir de l'accomplir. Ces propositions portent, que [3], « sans la grâce de Jésus-Christ, » principe efficace de toute sorte de bien, né- » cessaire pour toute bonne action, non-seu- » lement on ne fait rien, mais qu'on ne peut » rien faire; » et c'est de cette même grâce, avec laquelle *on ne renie jamais* JÉSUS-CHRIST, qu'il est dit, que *sans elle on ne le peut confesser*.

N'est-ce pas renouveler clairement l'erreur de la première des cinq propositions condamnées dans Jansénius? Elle consiste à dire, que « quelques préceptes sont impossibles aux justes, » qui s'efforcent de les accomplir, et que la » grâce, qui les rend possibles, leur manque [4]. »

[1] Ipsum velle sic donat, ut etiam à perseveraturis, ipsam mutabilitatem, quæ potest nolle, non auferat. *De Voc. Gent* lib. II, cap. 28. — [2] Alioquin nemo fidelium recessisset à fide, neminem concupiscentia vinceret, neminem tristitia eliderct, neminem iracundia debellaret, nullius charitas refrigesceret, nullius patientia frangeretur, et collatam sibi gratiam nemo negligeret; sed quia hæc possunt fieri,... nunquam debet in auribus fidelium vox illa non sonare, *Vigilate et orate, ne intretis in tentationem*. Ibid. — [3] Prop. condam. III, XI, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX, XXI.

[1] Proposit. condamn. XXII, XXIII, XXIV, XXV. — [2] Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quoad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, merèque passive se habere, anathema sit. *Concil. Trid. sess. VI, can. IV*. — [3] Proposit. condam. II, IX. — [4] Aliqua

Vous devez sentir, mes chers Frères, tout le venin qui est renfermé dans cette doctrine. Pendant que le concile de Trente [1], se servant des paroles de saint Augustin, encourage le juste à persévérer dans le bien, en l'assurant que s'il n'abandonne point Dieu le premier, Dieu ne l'abandonnera pas; *namque* Deus *suâ gratiâ semel justificatos non deserit, nisi priùs ab eis deseratur* [2]; nous voyons au contraire, dans les propositions condamnées, que le juste n'abandonne Dieu que parce que Dieu l'a abandonné le premier. C'est ce que signifie cette impuissance du juste qui n'accomplit pas le précepte; impuissance qui, dans le langage des *Réflexions*, vient de ce que Dieu ne lui donne pas le secours sans lequel on ne peut faire le bien.

VII. Il n'est pas besoin, mes chers Frères, de vous arrêter longtemps sur les propositions où l'on voit que tous ceux que « Dieu veut » sauver, le sont infailliblement; que les » souhaits de Jésus-Christ ont toujours leur » effet; et qu'il s'est livré à la mort pour déli- » vrer les élus de la main de l'ange extermina- » teur [3]. » Les erreurs qu'elles renferment se découvrent sans peine. En effet, n'est-ce pas dire formellement, dans les deux premières propositions, et insinuer dans la troisième, que Dieu n'a voulu sauver que les seuls élus, et que Jésus-Christ n'a formé des souhaits, et qu'il n'est mort pour le salut que des seuls prédestinés; c'est précisément le sens hérétique condamné dans la cinquième proposition de Jansénius [4].

Vous la condamnez, tous les jours, mes chers Frères, par la profession de foi qu'un chacun de vous fait dans le symbole, quand vous dites que Jésus-Christ est descendu du ciel en terre pour vous et pour votre salut; *qui propter nos homines, et propter nostram salutem, descendit de cœlis.* Le juste, le pécheur, le parfait, le moins parfait, tout fidèle est obligé de faire cette profession de foi, et de se l'appliquer personnellement. Comment donc l'auteur des *Réflexions* ose-t-il faire cette exclamation [5]? « Combien faut-il avoir renoncé aux choses de la » terre, et à soi-même, pour avoir la confiance » de s'approprier, pour ainsi dire, Jésus-Christ, » son amour, sa mort, et ses mystères, comme » fait saint Paul, en disant : *Il m'a aimé et s'est* » *livré pour moi.* »

VIII. Vous reconnoissez, mes chers Frères, dans l'exposé que nous venons de vous faire, les erreurs de Jansénius sur la grâce et sur la liberté. Vous voyez avec douleur qu'on renouvelle sans cesse des dogmes si authentiquement proscrits. mais vous serez encore touchés des propositions [1], où l'auteur avance que « le pé- » cheur, sans la grâce du Libérateur, n'est libre » que pour le mal; que sa volonté n'a de lu- » mière que pour s'égarer, d'ardeur que pour » se précipiter, de force que pour se blesser; » qu'un pécheur ne peut rien aimer qu'à sa » condamnation, et qu'en lui il n'y a qu'im- » pureté et qu'indignité. » Propositions autrefois enseignées par Michel Baïus, et plusieurs fois condamnées par les souverains pontifes [2]. Dans ces principes l'homme n'est libre que pour le mal, il se trouve nécessairement déterminé au péché, et n'a pour toute liberté que le choix du crime.

IX. Après avoir attaqué la liberté de l'homme, l'auteur des *Réflexions* combat encore dans le juste, le mérite des bonnes œuvres. « La foi, » dit-il [3], l'usage, l'accroissement et la récom- » pense de la foi, tout est un don de la pure li- » béralité de Dieu. » L'Eglise enseigne à tous les fidèles que la foi dans son commencement est un don de la pure libéralité de Dieu; mais l'Eglise est bien éloignée de penser que l'usage, l'accroissement et la récompense de la foi soient tellement des dons de Dieu, qu'ils ne soient pas aussi les mérites de l'homme justifié. Le concile de Trente nous l'apprend; il frappe d'anathème ceux « qui diront, que les bonnes » œuvres de l'homme justifié sont tellement » des dons de Dieu, qu'ils ne soient pas aussi » les mérites de l'homme justifié, ou que » l'homme justifié dans les bonnes œuvres, qu'il » fait par la grâce de Dieu et par les mérites de » Jésus-Christ dont il est un membre vivant, ne » mérite pas véritablement l'augmentation de la » grâce, la vie éternelle, s'il meurt dans l'état de » grâce, et même l'augmentation de la gloire [4]. »

Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, quâ possibilia fiant. *I. Proposit.* JANSEN. — [1] Si quis dixerit, Dei præcepta homini etiam justificato, et sub gratia constituto, esse ad observandum impossibilia; anathema sit. *Concil. Trid. sess.* VI, *can.* XVIII. — [2] *Concil. Trident.* sess. VI, cap. II. — [3] Propos. condam. XII, XXX, XXXI, XXXII. — [4] Intellectam eo sensu, ut Christus pro salute duntaxat prædestinatorum mortuus sit; impiam, blasphemam, contumeliosam, divinæ pietati derogantem, et hæreticam, et uti talem damnamus... *V Proposit.* JANSEN. — [5] Proposit. condam. XXXIII.

[1] Ibid. I, XXXVIII, XXXIX, XL, XLI, XLII. — [2] Liberum arbitrium sine Dei adjutorio, non nisi ad peccandum valet.

Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum. *Prop.* XXVII, XXVIII BAÏI. — [3] Proposit. condam. LXIX. — [4] Si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, con-

L'auteur des livres *de la Vocation des Gentils* nous fait sentir, en des termes pleins de force et d'énergie, la coopération de la volonté dans les dons de Dieu, qui sont l'usage, l'accroissement, et la récompense de la foi. Il dit que, « quoique tous ces biens soient des dons de » Dieu, ils sont cependant accordés pour cher- » cher ceux que nous n'avons pas encore [1]. »

Il ajoute que « ces dons sont des semences, » qui se jettent dans la terre, mais qu'elles n'y » sont pas semées pour demeurer inutiles; » qu'elles y doivent beaucoup produire; que » cet accroissement vient de celui qui a donné » le commencement; mais qu'une terre vivante, » raisonnable, et rendue féconde par les in- » fluences de la grâce, fait attendre d'elle » qu'elle ajoutera à ce qu'elle a reçu [2]. »

X. Saint Augustin nous enseigne, sur la grâce d'Adam innocent, une doctrine bien différente de celle qui est renfermée dans les propositions condamnées [3]. Ce Père, loin de croire que les mérites d'Adam n'eussent pour principe qu'une grâce naturelle, reconnoît au contraire dans l'état d'innocence un secours surnaturel, dont l'homme avoit besoin. *Primus homo egebat adjutorio gratiæ, etc.* Il appelle ce secours une grande grâce, *imò verò habuit magnam* [4].

Les propositions condamnées n'attaquent-elles point ouvertement cette vérité? elles enseignent que la *grâce d'Adam étoit une suite de la création, une grâce due à la nature saine et entière*, et qu'elle *lui étoit proportionnée;* ce qui ne marque dans le premier homme qu'une grâce naturelle, inséparable de sa condition, et qui n'auroit produit que des mérites purement humains : propositions manifestement opposées aux principes de saint Augustin, et justement condamnées dans Baïus par le saint pape Pie V, et par le pape Grégoire XIII. Renouvelées par l'auteur des *Réflexions morales*, ne méritoient-elles point d'être encore proscrites par le saint Siége?

XI. Cet auteur ne s'énonce pas d'une manière plus convenable sur les vertus que Dieu a données aux hommes pour opérer leur salut. Telle est la foi entre les vertus théologales. Au lieu de dire comme le concile de Trente [1], « qu'elle est le commencement du salut, le » fondement et la source de toute justifica- » tion; » au lieu de dire avec saint Augustin [2], « la foi est la première grâce qui obtient ce qui » est nécessaire pour vivre dans la justice; » l'auteur en parlant de la foi [3], ce qui dans un livre de morale, et à l'usage du peuple, ne s'entend que de la foi claire et distincte en Jésus-Christ, assure que la foi est la première grâce et la source de toutes les autres. Ainsi il ne distingue, ni celles qui préparent à un si grand don, ni celles qui le produisent dans le cœur, d'avec les grâces qui sont accordées ou qui peuvent être accordées aux infidèles, avant que l'Evangile leur soit prêché.

Sans chercher d'autres exemples dans les saintes Ecritures, celui de Corneille montre clairement qu'il y a des grâces qui précèdent la foi en Jésus-Christ. Corneille n'a eu la foi en Jésus-Christ, selon saint Augustin, qu'après que saint Pierre fut venu la lui annoncer. L'ange lui avoit déjà dit que *ses prières et ses aumônes étoient montées jusqu'au trône de Dieu, et que Dieu s'en étoit souvenu* [4]*;* il avoit donc fait de bonnes œuvres avant la foi en Jésus-Christ; mais ces bonnes œuvres n'étoient point faites sans quelque foi, dit ce Père, *Non sine aliqua fide donabat et orabat*, ce qui peut exprimer la foi en Dieu créateur, ou une foi implicite et obscure dans le Messie, et non la foi claire et distincte en Jésus-Christ, que Corneille n'avoit pas encore; d'où saint Augustin conclut, que tout ce qu'a fait Corneille, « avant » qu'il ait cru, quand il a cru, et après qu'il a » cru en Jésus-Christ, tout étoit un don de » Dieu [5]. » Cet exemple prouve manifestement, que hors de l'Eglise il y a des grâces [6], quoique hors de l'Eglise il n'y ait point de salut.

XII. Les propositions concernant la charité, mes chers Frères, contiennent des principes bien éloignés de ceux de l'Eglise. Saint Paul recommande cette vertu comme nécessaire au salut; il la met au-dessus de la connoissance la plus parfaite des mystères, du don de prophétie, des vertus de foi et d'espérance; il dit que, sans la charité, l'homme, avec tous ces dons

secutionem atque etiam gloriæ augmentum, anathema sit. *Concil. Trid. sess.* VI, *can.* XXXII. — [1] Quamvis enim omnia bona sint dona Dei, à Deo tamen quædam etiam non petita tribuuntur, ut per ipsa quæ accepta sunt, ea, quæ nondum sunt donata, quærantur. *De Voc. Gent.* lib. II, cap. VIII. — [2] Semen quippe quod jacitur in terram, non ob hoc seritur, ut ipsum solum maneat, qui quidem profectus ab illo est qui dat incrementum; sed terra vivens, rationalis, et de gratiæ jam imbre fecunda, habet quod ab ipsa expectetur, ad id quod accepit augendum. *Ibid.* — [3] Proposit. condam. XXXIV, XXXV, XXXVI, XXXVII.— [4] *De Corrept. et Grat.* cap. XI, n. 29 : tom. X, p. 766.

[1] Fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis. *Concil. Trid.* sess. VI, cap. VIII.— [2] Prima datur (fides), ex qua impetrentur cætera.... in quibus justè vivitur. S. AUG. *de Prædest. sanct.* cap. VII, n. 12 : t. X, pag. 798. — [3] Proposit. condam. XXVI, XXVII.— [4] *Act.* X, 4.— [5] Quidquid igitur antequam crederet, et cum crederet, et cum credidisset, bene operatus est Cornelius, totum Deo dandum est. S. AUG. *de Prædest. Sanct.* Ibid. pag. 799.— [6] Prop. condam. XXIX.

et toutes ces vertus, n'est qu'un airain sonnant et une cymbale retentissante, qu'il n'est rien. *Factus sum sicut æs sonans, et cymbalum tinniens:.... nihil sum* [1]. Enfin il déclare que, *donner tout son bien aux pauvres, et livrer son corps aux plus cruels supplices, ne peut servir de rien sans la charité; nihil mihi prodest.* Mais l'Apôtre, en marquant la nécessité de la charité pour le salut éternel, fait sentir en même temps le prix des autres vertus; il nous apprend qu'elles ne peuvent venir que de Dieu, que nous ne pouvons avoir de bonnes pensées, de saints désirs, la connoissance des mystères, la foi et l'espérance, que par la grâce de Jésus-Christ; que ce sont trois vertus différentes, qui néanmoins dans cette vie ont un rapport entr'elles, et que la charité est la plus parfaite, parce que les deux autres ne peuvent sans la charité, qui les anime et qui les perfectionne, faire arriver au salut éternel. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc: major autem horum est charitas* [2].

L'Eglise, instruite par l'Apôtre, nous enseigne que les mouvemens de foi, de crainte et d'espérance, par lesquels Dieu prépare à la justification, ne sont point des péchés; que, bien loin de *rendre l'homme hypocrite et plus criminel*, ils sont bons et utiles, « qu'ils sont des » dons de Dieu et des mouvemens du Saint-» Esprit, qui excite l'âme, quoiqu'il n'y ha-» bite pas encore; » et que les actions qui sont faites par ces motifs, non-seulement ne sont pas mauvaises, mais qu'elles sont des dispositions à la justification; c'est ce que le concile de Trente a déclaré [3].

Les propositions condamnées renferment une doctrine toute contraire [4]. Nous y voyons *qu'il n'y a que deux amours, la charité et la cupidité;* toutes les actions ont leur source dans l'un ou dans l'autre de ces amours. Tandis qu'on est sous le règne de la cupidité, c'est-à-dire avant la justification et la réconciliation, toutes les actions sont corrompues; il n'y a ni *foi, ni espérance en Dieu; il n'y a ni Dieu, ni religion, où il n'y a point de charité;* il n'y a nulle bonne œuvre; tout, jusqu'à *la prière est péché et hypocrisie;* les actions chrétiennes ne sont point faites *chrétiennement*, si elles ne sont faites par le motif de la charité.

On abuse ouvertement des expressions de l'Apôtre, en disant, que *c'est en vain qu'on crie à Dieu, Mon Père, si ce n'est pas l'esprit de charité qui crie.* Saint Paul nous dit que *nous avons reçu l'esprit d'adoption, par lequel nous crions, Mon Père, mon Père* [1]; mais il ne dit point que c'est en vain qu'on crie à Dieu, quand ce n'est pas par la charité que l'on crie; la foi et l'espérance crient vers Dieu, quoique moins parfaitement que la charité. La voix de la foi et la voix de l'espérance obtiennent de Dieu les grâces qui conduisent à la charité.

N'abuse-t-on pas encore des paroles de l'Apôtre, quand on avance que *la foi n'opère que par la charité;* la foi opère par l'espérance; elle opère par elle-même, elle a ses actes propres. Le pécheur sans charité forme ou peut former des actes de foi; et nier une vérité si constante, c'est tomber dans l'erreur des hérétiques qui enseignent [2] qu'on perd la foi en perdant la charité.

C'est dégrader, ou pour mieux dire, c'est anéantir la foi, l'espérance et les vertus chrétiennes, de dire que Dieu ne récompense et ne couronne que la charité, et d'alléguer pour raison que *la charité seule honore Dieu*, et que celui *qui court par un autre motif et par un autre mouvement, court en vain:* la foi et l'espérance ne courent point en vain; inspirées par le Saint-Esprit, elles disposent et conduisent à l'amour. Saint Augustin nous l'apprend: « La foi, dit » ce Père [3], obtient la charité, elle obtient l'a-» mour, elle obtient la justification même. » Ce n'est point en vain qu'on croit et qu'on espère en Dieu; ces saints mouvemens, quoique non encore animés par la charité, ne sont point inutiles. Il est vrai que l'amour rend le culte parfait; c'est dans ce sens que saint Augustin dit qu'on n'honore Dieu qu'en l'aimant; mais il enseigne partout que la foi et l'espérance honorent Dieu. « Il faut, dit-il [4], » rendre à Dieu le culte qui lui est dû par la » foi, par l'espérance et par la charité. » Ces deux premières vertus conduisent au culte parfait. D'où vient qu'il ajoute ailleurs [5], que « l'édifice de Dieu est fondé sur la foi, élevé » par l'espérance, et rendu parfait par l'amour. » La foi et l'espérance ont aussi leur récompense [6], ainsi que les autres vertus, quoiqu'elles

[1] *I. Cor.* XIII, 2. 3. — [2] *Ibid.* 13. — [3] Donum Dei esse, et Spiritûs sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis. *Concil. Trident.* sess. XIV. cap. IV.— [4] Proposit. condam XLIV, XLV, XLVI, XLIX, L, LI, LII, LIII, LIV, LV, LVI, LVII, LVIII, LIX.

[1] *Rom.* VIII, 15.— [2] *Concil. Tridentin.* sess. VI, cap. XV. — [3] Fidem volumus habeant isti fratres nostri, quâ impetrent charitatem,..... dilectionem, quam fide impetramus..... cùm ergo fides impetrat justificationem. S. AUG. *Epist.* CLXXXVI, n. 7: t. II, p. 666. — [4] Fide, spe et charitate colendus Deus. S. AUG. *Enchirid.* c. III et VI, t. VI, p. 195. — [5] Domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur. *Serm.* XXVII, n. 1: tom. V, pag. 143. — [6] *I. Petr.* I, 9.

ne puissent l'obtenir sans l'amour de Dieu.

XIII. En vain, mes chers Frères, on s'efforce d'autoriser la doctrine contraire, par des textes de saint Augustin et des autres Pères : il nous suffiroit, pour faire voir qu'on abuse de ces autorités, de marquer que les hérétiques des derniers temps, ainsi que les défenseurs de Baïus, les ont allégués cent fois pour soutenir leurs erreurs; mais que l'Eglise, qui connoît mieux le sens et la doctrine de saint Augustin et des autres Pères, que les hérétiques qui les lui opposent, elle qui est l'interprète infaillible de l'Ecriture et de la tradition, n'a pas laissé de proscrire, dans le concile de Trente, les erreurs de Luther et de Calvin, et dans la bulle du saint pape Pie V, les propositions de Baïus, semblables à celles qui viennent d'être condamnées.

A ces raisons si décisives, on peut ajouter que nous trouvons, dans saint Augustin même, des différences et des principes, qui rendent les textes qu'on objecte aussi conformes à la doctrine de l'Eglise, que les propositions censurées y sont contraires. Ce saint Docteur reconnoît en effet deux amours; mais sous le nom d'amour de Dieu, il renferme non-seulement la charité habituelle ou dominante, mais la charité actuelle, et encore toute bonne volonté, et tout amour du bien : il rapporte à cette charité toutes les dispositions qui préparent le pécheur à la justification; il reconnoît qu'il y a de bons mouvemens dans ceux mêmes qui n'ont point la charité, et qui sont sous le règne de la cupidité. « Comme les péchés véniels, dit ce » Père[1], sans lesquels le plus juste ne passe » point la vie, ne l'empêchent pas de parvenir » au bonheur éternel; de même quelques » bonnes œuvres, qu'il est difficile de ne pas » trouver dans la vie des plus grands scélérats, » ne leur servent point pour le salut. »

Saint Augustin reconnoît aussi de bonnes œuvres dans les infidèles mêmes. « Ceux, dit » ce Père[2], qui ne servent pas le vrai Dieu avec » vérité et avec justice, font cependant quel- » ques actions, que non-seulement nous ne » pouvons reprendre, mais que nous louons » avec raison, et quoique, si l'on examinoit à » quelle fin elles ont été faites, on eût peine à » en trouver qui méritassent d'être louées. Ce- » pendant l'image de Dieu gravée dans l'âme » n'est pas assez effacée par les affections ter- » restres, pour qu'il n'y en reste pas encore » quelques traits; en sorte qu'on peut dire avec » justice, qu'au milieu d'une vie très-impie, » il ne laisse pas de se trouver quelques bonnes » œuvres, ou quelques pensées conformes à la » loi. »

Est-ce là le langage des propositions censurées? Elles donnent à entendre, au contraire, qu'il n'y a point de véritable charité que la charité habituelle ou dominante. Les dispositions qui préparent la voie à la charité, loin de pouvoir être rapportées à la charité, sont de vrais péchés; parce que sans la charité, et sous le règne de la cupidité, *toutes* nos *actions* sont *corrompues*, venant de la cupidité, qui règne dans le cœur dès que la charité n'y domine pas[1].

XIV. Si les *Réflexions morales* sur la charité détruisent la foi, l'espérance et toutes les vertus chrétiennes, il n'est pas étonnant que les propositions qui regardent la crainte surnaturelle des peines éternelles, si utiles à la conversion du pécheur, ne soient pas plus orthodoxes. En vain le concile de Trente nous apprend que cette crainte est un effet de la grâce, qui prévient les pécheurs, et qui les porte à *considérer la miséricorde de Dieu*, qu'elle leur donne de saints mouvemens, qui leur font haïr et détester le péché; que loin de « rendre l'homme hypo- » crite et plus criminel, elle est un don de » Dieu, et un mouvement du Saint-Esprit qui » excite l'âme, quoiqu'il n'y habite pas en- » core[2]. » Ces expressions, qui marquent si précisément la foi de l'Eglise, ne s'accordent pas avec les propositions censurées; on y lit, sur la crainte en général et par conséquent sur la crainte surnaturelle de l'enfer, qu'elle porte *au désespoir*, qu'elle laisse *le cœur livré au péché, et coupable devant Dieu*, qu'elle appartient à la loi ancienne, qu'elle rend l'homme esclave, qu'elle n'exclut pas la volonté actuelle du péché, lors même qu'elle empêche de commettre extérieurement le crime; qu'au contraire *on pèche, ou en faisant le mal, ou en ne l'évitant que par la crainte; qu'elle ne nous repré-*

[1] Sicut enim non impediunt a vita æterna justum quædam peccata venialia, sine quibus hæc vita non ducitur : sic ad salutem æternam non prosunt impio quædam bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur. *De Spir. et Lit.* cap. XXVIII. n 48 : tom. X, pag. 112. — [2] Impiorum, nec Deum verum veraciter justèque colentium, quædam tamen facta vel legimus, vel novimus, vel audimus, quæ secundum justitiæ regulam non solùm vituperare non possumus, verum etiam meritò rectèque laudamus; quanquam si discutiatur quo fine fiant, vix inveniuntur quæ justitiæ debitam laudem defensionemve mereantur : verumtamen, quia non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde meritò dici possit etiam in ipsa impietate vitæ suæ facere aliqua legis vel sapere. *Loc. mox cit.*

[1] Proposit. condam. XLV, XLVI, XLVII, XLVIII. — [2] Sess. VI, cap. VI; et sess. XIV, cap. IV.

sente Dieu *que comme un maître dur, impérieux, injuste, intraitable* [1]; propositions que les fidèles ne peuvent entendre sans indignation.

Saint Augustin expliquant ces paroles du psaume CXXVII : *Heureux ceux qui craignent le Seigneur*, distingue les différentes espèces de crainte, qui peuvent déterminer les hommes à agir. Il nous aprend en même temps ce que nous devons penser de la crainte des peines éternelles. Il parle d'abord de cette crainte chaste, qui est inséparable de la charité, et qui demeure dans les siècles des siècles: *Timeamus Dominum timore casto, timore permanente in sæculum sæculi*. Ce Père passe ensuite aux espèces de crainte que la charité exclut; *est enim alius timor, quem charitas excludit*. La première est la crainte mondaine, celle qui « n'a pour objet *que* l'exil, la prison, les ma- » ladies; cette crainte n'est pas la crainte » chaste. » continue ce Père [2]. Il parle ensuite de la crainte de l'enfer : il en explique les effets. « Frappés, dit-il [3], de cette crainte, ils s'abs- » tiennent du péché ; ils craignent, quoiqu'ils » n'aiment pas encore la justice; mais lorsqu'ils » s'abstiennent du péché par la crainte, il se » forme en eux une habitude de justice ; ce qui » paroissoit dur, devient aimable ; on com- » mence à goûter Dieu, et bientôt on vit dans » la justice, non par la crainte des peines, mais » en vue de l'éternité : cette crainte est bonne » et salutaire. »

Instruits donc par le concile de Trente, et par saint Augustin, nous soutenons, selon l'esprit de la constitution, mes chers Frères, que la crainte surnaturelle des peines est un don de Dieu, qu'elle est un mouvement du Saint-Esprit, et qu'elle est utile et salutaire; mais ne croyez point que par là nous approuvions une crainte servile, qui agit par sa servilité, comme parlent les théologiens. Cette crainte de l'enfer même, mais naturelle, qui n'exclut pas la volonté de pécher, qui rend moins sensible au péché qu'à la peine, qui change l'extérieur sans changer l'intérieur; qui n'empêche pas le pécheur de dire dans le fond de son cœur, que s'il n'y avoit point d'enfer, il pécheroit; cette crainte enfin, dont parle saint Augustin, quand il dit, que « c'est être coupable de vouloir faire » ce qui n'est pas permis, et de ne s'en abstenir » que parce qu'on ne le peut faire avec impu- » nité [1]. »

XV. La loi de Moïse étoit une loi de crainte; elle n'est pas traitée d'une manière plus orthodoxe, que la crainte salutaire des peines dans la loi d'amour. Selon les propositions censurées [2], Dieu exigeoit des Juifs l'accomplissement de la loi, et les laissoit dans l'*impuissance* de l'accomplir. Il est vrai que la loi ancienne considérée en elle-même étoit impuissante, bien différente en cela de la loi nouvelle. C'est ce que l'Ecriture et les Pères nous enseignent; et c'est en ce sens que saint Paul disoit, que *si la loi avoit été donnée pour justifier, la justice viendroit de la loi* [3]; mais l'Ecriture et les Pères ne disent jamais, que tous ceux, qui étoient dans l'ancienne loi, fussent dans l'impuissance de l'accomplir.

En effet, il y avoit dans cette loi un remède pour effacer le péché originel. Il s'ensuit de là que tout Juif, à qui ce remède étoit appliqué, conservoit la justice jusqu'au moment qu'il parvenoit à l'usage de la raison ; il pouvoit persévérer dans la justice ; l'accomplissement de la loi ne lui étoit pas impossible; s'il ne persévéroit pas, c'est qu'il négligeoit de répondre aux grâces qui lui étoient données, et de demander celles qu'il n'avoit pas. C'est ce que dit expressément le concile de Trente, quand, parlant des justes en général, et par conséquent de ceux de l'ancienne loi, aussi bien que de ceux de la nouvelle, il déclare que « Dieu ne commande pas » des choses impossibles aux justes; mais qu'il » les avertit par ses préceptes, de faire ce qu'ils » peuvent, et de demander ce qu'ils ne peuvent » pas, et qu'il les aide afin qu'ils le puissent [4]. »

Ce sont deux choses bien différentes, de dire que la loi est impuissante par elle-même, ou que Dieu laisse dans l'impuissance ceux qui sont sous la loi. Le dernier langage est celui de l'auteur des propositions, aussi conforme à la manière de s'expliquer de Jansénius et de ses disciples, qu'opposé à l'Ecriture et à la tradition. L'autre langage est celui de l'Ecriture et de la tradition ; mais qui, en même temps

[1] Propos. condam. LIX, LX, LXI, LXII, LXIII, LXIV, LXV, LXVI, LXVII. — [2] Aliqui propterea tantum timent, ne aliquid mali in terra patiantur, ne illis ægritudo accidat, ne damnum,... ne exilium, ne damnatio, ne carcer:... adhuc iste timor non est castus. *In Ps.* CXXVII, n. 7 : tom. IV, pag. 1439. — [3] Alius non in hac terra pati timet, sed gehennas timet. Habent timorem, et per timorem continent se a peccato. Timent quidem, sed non amant justitiam. Cum autem per timorem continent se a peccatu, fit consuetudo justitiæ, et incipit quod durum erat amari, et dulcescit Deus : et jam incipit homo propterea justè vivere, non quia timet pœnas, sed quia amat æternitatem... Bonus est et iste timor, utilis est, non quidem permanebit in sæculum sæculi; sed nondum est ille castus permanens in sæculum sæculi. *Ibid.* n. 7 et 8 : p. 1439 et 1441.

[1] Ac per hoc in ipsa voluntate reus est, qui vult facere quod non licet fieri, sed ideo non facit, quia impune non potest fieri. S. AUG. *Epist.* CXLV, *ad Anastas.* n. 4 : tom. II, pag 471.— [2] Proposit. condam. VI, VII, LXIV, LXV. — [3] Et si data esset lex, quæ posset vivificare, verè ex lege esset justitia. *Galat.* III, 21. — [4] Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis. *Concil. Trident.* sess. VI, cap. II.

qu'elles reconnoissent que la loi étoit impuissante, nous marquent que ceux qui étoient dans la loi, avoient des grâces qui pouvoient les conduire au salut éternel. Dieu disoit aux Juifs dans le Deutéronome[1], *le précepte que je vous donne, n'est pas au-dessus de vos forces.* Nous lisons dans saint Augustin[2], que « la grâce du » nouveau Testament a été cachée dans l'an» cien; que cependant on n'a pas laissé de l'an» noncer, et de la prophétiser sous les ombres » et sous les figures, afin que l'âme connoisse » son Dieu, et renaisse en lui par sa grâce. » Saint Cyrille expliquant ces paroles d'Isaïe : *Quomodo meretrix facta est Sion*[3], nous apprend, qu'elles se doivent entendre « comme » si le prophète disoit, que cette Sion, cette » Jérusalem qui a eu tant d'occasions pour » s'instruire, qui a reçu en abondance des se» cours spirituels, est tombée dans l'apo» stasie. »

Saint Thomas nous enseigne que « quoique » la loi ancienne ne fût pas suffisante pour sau» ver les hommes, cependant Dieu leur avoit » donné, avec la loi, un autre secours par le» quel ils pouvoient être sauvés, c'est-à-dire la » foi du Médiateur, par laquelle les anciens pa» triarches ont été justifiés, comme nous le » sommes[4]. Ainsi Dieu, continue ce saint » docteur, ne manquoit pas aux hommes, et il » leur donnoit les secours nécessaires pour leur » salut. » Si les préceptes de Dieu n'ont point été au-dessus des forces de ceux qui vivoient dans l'ancienne loi; si la grâce du nouveau Testament a été donnée dans l'ancien, afin que l'homme connût son Dieu, et pût renaître en lui par sa grâce; si Jérusalem a eu des secours spirituels, pour prévenir sa chute et son apostasie; si les patriarches ont été sauvés par la grâce, c'est-à-dire par la foi du Médiateur; et si Dieu n'a pas manqué de donner aux hommes dans l'ancienne loi le moyen de faire leur salut; on est forcé de reconnoître qu'il y avoit des grâces, quoique moins abondantes, qui ont été accordées à ceux qui vivoient dans la loi, et qu'ils n'étoient pas dans l'impuissance de l'accomplir.

XVI. L'idée qu'on nous donne de l'Eglise, dans le temps même qu'on en apporte la définition, ne nous présente qu'une Eglise invisible, qui, dépouillée de toute autorité, puisqu'elle ne peut se faire connoitre, laisse dans l'impunité les hérétiques qui s'élèvent contre elle. *Qu'est-ce que l'Eglise*, demande-t-on? qui ne s'attendroit à une définition exacte, qu'on pût opposer à l'erreur des Luthériens et des Calvinistes? Rien moins, mes chers Frères; on répond, que *c'est l'assemblée des enfans de Dieu*[1]; on y fait un portrait des enfans de Dieu, qui ne peut convenir qu'aux justes les plus parfaits. « C'est l'assemblée des enfans de Dieu, demeu» rant dans son sein, adoptés en Jésus-Christ, » subsistant en sa personne, rachetés de son » sang, vivant de son esprit, agissant par sa » grâce, et attendant la paix des siècles à ve» nir. » De quelle autre expression pourroit-on se servir pour marquer les justes les plus parfaits entre ceux qui persévèrent dans la justice?

C'est par les mêmes principes, que l'auteur des *Réflexions* avance[2], que celui « qui ne mène » pas une vie digne d'un enfant de Dieu, ou » d'un membre de Jésus-Christ, cesse d'avoir » intérieurement Dieu pour père, et Jésus» Christ pour chef. » Il n'y a donc que les plus parfaits qui puissent s'adresser à Dieu et dire : *Notre père qui êtes dans les cieux?* et l'enfant prodigue, qui est le modèle des pécheurs pénitens, n'auroit pas pu marquer son repentir par ces paroles : *Mon père, j'ai péché contre le Ciel et contre vous*[3]. Sont-ce là les traits sous lesquels on doit nous représenter l'Eglise? et se reconnoit-elle à ces définitions?

L'Ecriture et la tradition nous apprennent qu'il n'y a qu'une Eglise de Jésus-Christ, qui est visible, et dont les membres sont unis par la profession d'une même foi, et par la communion des mêmes sacremens, sous la conduite des pasteurs légitimes et d'un chef visible. Ainsi les infidèles, les hérétiques, les schismatiques, les excommuniés, et même les catéchumènes, ne sont point de l'Eglise; mais les pécheurs font partie de l'Eglise, tant qu'ils n'en sont pas extérieurement séparés.

Saint Augustin et plus de trois cents évêques, dans la fameuse conférence de Carthage, en l'année 411, répondant aux Donatistes, qui leur objectoient plusieurs autorités de l'Ecriture,

[1] Mandatum hoc, quod ego præcipio tibi, non est supra te. *Deuter.* XXX, 11. — [2] Hæc est gratia novi Testamenti, quod in vetere latuit, nec tamen figuris obumbrantibus prophetari prænuntiarique cessavit, ut intelligat anima Deum suum, et gratiâ ejus renascatur illi. S. AUG. *Epist.* CXL, *ad Honoratum*, n. 9 : tom. II, pag. 425. — [3] Perinde est ac si diceres : SION, quæ tot ad intelligendum occasiones accepit, imo vero, quæ spiritualibus adjumentis abundavit, in defectionem et apostasiam deflexit : S. CYRILL. ALEX. lib. I *super Isaiam*, *Serm.* I. — [4] Dicendum, quod quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum homines, tamen aderat aliud auxilium a Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant, scilicet fides Mediatoris, per quam justificati sunt antiqui Patres, sicut etiam nos justificamur : et sic Deus non deficiebat hominibus, quin daret eis salutis auxilia. S. TH. I, 2, quæst. XCVIII, art. II. ad 4.

[1] Proposit. condam. VIII, LXXII, LXXIII, etc. — [2] Prop. cond. LXXVII, LXXVIII. — [3] Pater, peccavi in cœlum et coram te. LUC. XV. 18.

par lesquelles ces schismatiques prétendoient prouver que les pécheurs n'étoient pas membres de l'Eglise, distinguèrent deux temps, dans lesquels on peut la considérer; « le temps de » cette vie, où les justes sont mêlés avec les » pécheurs, et le bon grain avec l'ivraie; et le » temps du jugement dernier, où l'Eglise sera » sans tache, purifiée par la séparation que le » souverain juge aura faite des juges et des pé- » cheurs[1]. » Ils expliquèrent cette différence par la comparaison prise des deux pêches des apôtres, « l'une faite avant la résurrection de Jé- » sus-Christ, dans laquelle notre Seigneur, sans » faire mention de la droite ni de la gauche, » fait jeter les filets dans la mer, pour marquer » que dans cette vie les justes et les pécheurs » seroient renfermés dans les mêmes filets des » sacremens de l'Eglise; et l'autre après sa ré- » surrection, dans laquelle Jésus-Christ fait » jeter les filets à la droite, pour faire connoître » qu'il n'y aura que les bons dans ces filets » mystérieux. »

Remarquez, mes chers Frères, la différence qu'il y a entre la définition de l'Eglise, que nous puisons dans l'Ecriture et dans la tradition, et celle que nous donnent les *Réflexions morales :* Elles n'expliquent la catholicité et l'étendue de l'Eglise, que par le nombre des anges du ciel, des justes et des élus de la terre et de tous les siècles. L'auteur n'est-il pas d'autant plus coupable, que les hérésies de Luther et de Calvin ne permettent pas de s'expliquer avec ambiguité sur ce point? Il a parlé comme ces hérétiques; ses expressions doivent être condamnées. Nous souhaitons qu'il ne pense pas comme eux, et qu'il nous en convainque par sa soumission à l'Eglise; soumission qui ne consiste pas seulement, sur cet article, à dire qu'il y a une Eglise visible, et que les pécheurs sont dans l'Eglise ou de l'Eglise; les hérétiques en ont dit autant. Les différentes professions de foi des Calvinistes et des Luthériens le portent formellement. Il faudroit donc, afin que la soumission fût sincère et sans équivoque, reconnoître de bonne foi qu'il n'y a qu'une Eglise, à laquelle tous les fidèles doivent obéir; que la visibilité est une des marques et une des propriétés essentielles de l'Eglise; et qu'elle a pour membres, non-seulement les justes, mais les pécheurs mêmes durant cette vie.

XVII. Il est nécessaire, mes chers Frères, après avoir défendu contre l'auteur des *Réflexions morales*, la véritable définition de l'Eglise, de vous instruire aussi de ses maximes touchant la lecture des livres saints : elles sont fondées sur l'Ecriture même et sur l'autorité des saints Pères. Il seroit à désirer que tout le monde fût capable de lire l'Ecriture sainte avec fruit; nous reconnoissons que cette lecture peut être très-utile aux personnes de l'un et de l'autre sexe, qui sont en état d'en faire un bon usage, qui la font avec un désir sincère d'en profiter, dans un esprit humble et docile aux conseils de leurs pasteurs, et sous la dépendance des supérieurs légitimes. Nous y exhortons les fidèles qui se trouvent dans ces religieuses dispositions; heureux, si nous pouvions augmenter en eux le goût de cette sainte lecture, et si nous les voyions mettre à profit les grandes vérités et les divins préceptes qui y sont renfermés!

Ce n'est que dans cet esprit, que saint Paul instruit les Eglises et les pasteurs auxquels il écrit, et qu'il recommande, en quelqu'une de ses lettres, qu'elle soit communiquée aux fidèles d'une autre Eglise[1]; il étoit leur apôtre, il connoissoit leurs besoins et leurs dispositions. C'est dans le même esprit que saint Grégoire le Grand nous apprend que « nous devons méditer avec » soin la parole de Dieu, et nous bien garder » de négliger ces divins écrits de notre rédemp- » teur qui nous ont été adressés[2]; » que saint Chrysostôme et les autres Pères ont tenu le même langage, avec plus ou moins de force, selon les différens besoins des fidèles, et les différentes occasions qu'ils ont eues de parler et d'écrire sur cette matière; que saint Jérôme a souvent conseillé l'étude ou la lecture de l'Ecriture sainte, aux Paule, aux Eustochie, aux Marcelle, aux Læta; que saint Augustin nous dit dans le livre *de la véritable religion*[3] : « Ou- » blions les folies et les amusemens du théâtre » et des poètes; nourrissons notre âme de la » méditation et de l'étude des Ecritures divines. » Instruisons-nous dans cette école si noble, et » si digne des enfans de Dieu. »

Enfin, c'est dans cet esprit, qui fut toujours celui de l'Eglise, et c'est avec ces précautions,

[1] Hæc duo tempora Ecclesiæ, quæ nunc est, et qualis tunc erit, significata sunt duabus piscationibus : una ante resurrectionem Christi, quando mitti jussit retia, nec sinistram nec dexteram nominans partem, ut nec solos malos, nec solos bonos, sed commixtos bonis malos intra retia suorum sacramentorum futuros doceret : post resurrectionem autem, quando jussit retia mitti in dexteram partem, ut post resurrectionem nostram bonos solos in Ecclesia futuros intelligeremus. S. Aug. *Brevic. Collation. cum Donatist.* III die, cap. IX, n. 16 : tom. IX, pag. 562, 563.

[1] *Coloss.* IV, 16. — [2] Studete Dei verba meditari : nolite despicere verba nostri Redemptoris, quæ ad nos missa sunt. S. Greg. pap. *Homil.* XV *in Ezech.* — [3] Omissis igitur et repudiatis nugis theatricis et poeticis, divinarum Scripturarum consideratione et tractatione pascamus animum... Hoc verè liberali et ingenuo ludo salubriter erudiamur. S. Aug. *De vera Religione*, cap. LI, n. 100 . tom. I, pag. 783.

que, pleins de confiance en votre docilité, nous demandons, en vous laissant ce sacré dépôt, que vous suiviez les conseils de vos pasteurs dans la lecture des livres saints.

XVIII. Mais en vous exhortant, mes chers Frères, à cette lecture, nous sommes très-éloignés de penser, qu'il *soit utile et nécessaire en tout temps, en tous lieux, et à toutes sortes de personnes*[1], c'est-à-dire, sans exception de ceux qui sont ignorans, légers et inconstans dans la foi, de lire indistinctement toute l'Ecriture; que les supérieurs n'aient pas le droit d'interdire cette lecture dans de certaines circonstances; qu'ils ne le puissent faire dans aucun cas sans *illusion*, et sans danger; et que ce soit *fermer la bouche de Jésus-Christ, priver de la lumière les enfans de la lumière, et leur faire souffrir une espèce d'excommunication.*

Ces propositions outrées, et contraires aux sages précautions, qui regardent la lecture des livres saints, et qui sont marquées, selon les différentes Eglises, ou par des décrets, ou par l'usage, sont condamnées par les mêmes autorités, et par les mêmes Pères, qui ont conseillé la lecture des saintes Ecritures, comme très-utile et très-salutaire.

XIX. Nous lisons, dans la seconde épître de saint Pierre[2], *qu'il y a* dans la lettre de saint Paul *quelques endroits difficiles à entendre, que des hommes ignorans et légers détournent, aussi bien que les autres Ecritures, à de mauvais sens, pour leur propre ruine.*

Saint Grégoire[3], loin de permettre à tout simple fidèle de lire indifféremment les livres saints, veut que les prédicateurs mêmes, en exposant au peuple la parole de Dieu, gardent ce sage ménagement, de passer sous silence ce qui seroit au-dessus de la portée de leurs auditeurs; ce qu'il confirme par le passage de saint Paul aux Corinthiens : *Je vous ai donné du lait, et non pas une viande solide*[4].

Saint Jérôme reprochoit à Pélage, que *pour se concilier du crédit auprès de ses Amazones*, c'est-à-dire auprès des dames qui s'étoient déclarées pour sa doctrine, *il leur enseignoit qu'elles devoient avoir la science de la loi*[5].

Saint Augustin nous apprend que la lecture de l'Ecriture sainte n'est pas absolument nécessaire au salut, lorsqu'il nous dit[1], « qu'un » homme appuyé sur la foi, l'espérance et la » charité, n'a besoin des saintes Ecritures que » pour instruire les autres, puisque beaucoup » de solitaires avec ces trois vertus vivent dans » les déserts, sans le secours des livres saints. »

La malice des hérétiques a contraint quelquefois des Eglises de France de retirer des mains des fidèles les divines Ecritures; elles ne l'auroient pas fait, si elles n'avoient pas eu droit de le faire, ou si elles ne l'avoient pu faire sans danger, et sans illusion. En 1228, à l'occasion des Albigeois, le concile de Toulouse, dont les conciles de Narbonne, de Cambrai et de Bordeaux ont suivi l'esprit, dans le temps que l'hérésie de Calvin commença à paroître, nous donnent des preuves incontestables de cette autorité de l'Eglise. « Nous défendons, disent les » Pères du concile de Toulouse[2], aux laïques » d'avoir les livres de l'ancien et du nouveau » Testament, à la réserve du Psautier, ou du » Bréviaire pour l'office divin; mais nous ne » voulons pas absolument qu'ils aient ceux-là » même traduits en langue vulgaire. »

Cet usage de ne pas permettre indifféremment, et même d'interdire quelquefois la lecture des livres sacrés en langue vulgaire, est attesté invinciblement par le témoignage des plus illustres théologiens[3], et par les censures des facultés de théologie les plus célèbres[4].

Si vous rappelez, mes chers Frères, les principes que nous venons d'établir, vous comprendrez aisément que la lecture de l'Ecriture sainte peut faire très-utilement une partie de la sanctification du dimanche. « Les dimanches et les » fêtes sont les délices du Seigneur et des gens » de bien, » dit le Catéchisme du concile de Trente[5] sur ces paroles d'Isaïe[6] : *Si vous regardez le sabbat comme un repos délicieux, comme le jour saint et glorieux du Seigneur...; alors vous trouverez votre joie dans le Seigneur.* Qu'y a-t-il en effet de plus capable d'augmenter ces

[1] Proposit. condam. LXXIX, LXXX, LXXXI, LXXXII, LXXXIII, LXXXIV, LXXXV. — [2] In quibus, *Pauli epistolis*, sunt quædam difficilia intellectu, quæ indocti et instabiles depravant, sicut et cæteras Scripturas, ad suam ipsorum perditionem. *II. Petr.* III, 16.— [3] Lib. XVII, *Moral.* c. 14.— [4] Tanquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam. *I. Cor.* III, 2.— [5] Tu tantæ es liberalitatis, ut favorem tibi apud Amazonas tuas concilies, ut in alio loco scripseris scientiam legis etiam feminas habere debere;... nec sufficit dedisse agmini tuo scientiam Scripturarum. S. HIERON. *Dialog. contra Pelag.*

[1] Homo itaque fide, spe et charitate subnixus, eaque inconcussè retinens, non indiget Scripturis, nisi ad alios instruendos. Itaque multi per hæc tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt. S. AUG. *de Doct. Christ.* lib. I, cap XXXIX, n. 43 : tom. III, pag. 18.— [2] Prohibemus etiam ne libros veteris et novi Testamenti laïcis permittatur habere, nisi forte Psalterium sive Breviarium pro divinis Officiis, sed ne præmissos libros habeant in vulgari translatos, arctissimè inhibemus. *Concil. Tolosanum*, anno 1229, can. XIV : tom. XI Concil. Labb. pag. 430.— [3] JOAN. GERSON. *Lect.* II *contra vanam curiositatem, consider.* XI. — [4] Censura *Faculta. Theolog. Pariens. adversùs Erasmum.* — [5] Dies festi sunt velut deliciæ Domini et piorum hominum. *Catech. concil. Trident. part. III. de Dei præceptis in Decal. contentis.*— [6] Si vocaveris Sabbatum delicatum et sanctum Domini gloriosum ; tunc delectaberis super Domino. *Isai.* LV, 11, 13, 14.

saintes délices, dans des âmes fidèles et bien disposées, que la lecture de l'Ecriture sainte, « Que mes chastes délices, disoit saint Augustin[1], se trouvent dans vos Ecritures. » Mais le dimanche, ce jour que les fidèles doivent donner tout entier au culte de Dieu, pour reconnoître et pour adorer celui dont ils reçoivent sans cesse des biens ineffables, peut être sanctifié indépendamment de la lecture de l'Ecriture sainte. L'assistance au saint sacrifice de la Messe, aux offices divins, aux instructions des pasteurs; la fréquentation des sacremens; les prières publiques et particulières; les aumônes, le soulagement des malades et des prisonniers, et les autres exercices de piété et de charité sanctifient pleinement le jour du Seigneur: et ceux qui ne sont pas en état de lire les saintes Ecritures, seroient bien à plaindre, s'ils ne pouvoient par d'autres moyens satisfaire à un précepte aussi essentiel que celui de la sanctification du dimanche.

Il est donc certain, mes chers Frères, et c'est l'esprit de la constitution, que si la lecture de l'Ecriture sainte est par elle-même très-utile et très-salutaire, elle n'est pas néanmoins nécessaire en tout temps, en tout lieu, et à toutes sortes de personnes; qu'elle peut être défendue quelquefois, comme elle l'a été en effet dans de certaines circonstances; que les évêques sont en droit de ne la pas permettre, ou de l'ôter à ceux qui en pourroient faire un mauvais usage; qu'on ne la doit lire qu'avec la subordination qui est due aux supérieurs; et que les propositions de l'auteur sont d'autant plus justement condamnées, que, passant les justes bornes de la vérité, elles tendent à détruire la soumission que les fidèles doivent en ce point à l'autorité des pasteurs légitimes.

XX. Que veut dire l'auteur des *Réflexions*, mes chers Frères, quand il avance[2], que *c'est un usage contraire à la pratique apostolique et au dessein de Dieu, que* celui *de ravir au simple peuple la consolation d'unir sa voix à celle de toute l'Eglise?* Entend-il, qu'on veuille détruire l'usage, dans lequel les laïques sont, d'unir leur voix à celle du clergé, pour chanter les louanges du Seigneur? Personne jusqu'à présent n'a voulu empêcher le peuple de chanter l'office divin avec les prêtres. Nous souhaiterions au contraire de faire revivre la ferveur des premiers Chrétiens; nous n'avons pas oublié l'illustre témoignage qui leur a été rendu par le paganisme même, lorsque Pline instruisant l'empereur Trajan des dispositions qu'il avoit reçues contre leur conduite, il lui mande[1], qu'ils « s'assembloient à un jour marqué avant » le lever du soleil, et récitoient entr'eux des » hymnes à la louange du Christ, comme d'un » Dieu; qu'ils s'engageoient par serment, non à » quelque crime, mais à ne point commettre » de vol ni d'adultère, à ne point manquer à leur » promesse, à ne point nier un dépôt. » Nous savons que, dans la persécution des Ariens, les fidèles chassés des églises d'Antioche, à la suite de saint Eustathe leur évêque, chantoient les psaumes, pour ranimer leur foi; que saint Ambroise, persécuté par l'impératrice Justine, passoit les jours et les nuits dans l'Eglise de Milan avec son peuple, dont il admiroit la ferveur à chanter les louanges de Dieu. Nous vous verrions avec joie, mes chers Frères, suivre les exemples des premiers fidèles, qui, selon l'auteur des *Constitutions apostoliques*[2], et selon saint Epiphane[3], assistoient à tout l'office divin. Ce n'est donc pas un ouvrage si saint, si ancien, si autorisé, qui a excité l'indignation du souverain Pontife, comme des gens malintentionnés l'ont voulu répandre; pensée absurde, formée par l'esprit de calomnie et de révolte, et qui ne mérite pas d'être réfutée.

Les termes de la proposition semblent plutôt porter à croire qu'elle autorise la célébration de l'office divin en langue vulgaire, ou l'obligation de dire tout le canon à haute voix, ainsi que le reste de la Messe, en condamnant l'usage contraire, comme opposé à la pratique apostolique, et à l'intention de Dieu. Cette doctrine a été proscrite par le concile de Trente[4], quand il frappe d'anathême ceux qui « blâme» roient le rit de l'Eglise Romaine, selon lequel » une partie du canon et les paroles de la con» sécration se disent à voix basse; et ceux qui » avoient la hardiesse d'avancer que la Messe » ne doit être dite qu'en langue vulgaire. »

On pourroit entendre aussi la proposition en ce sens, qu'on y recommande, pour le peuple, l'usage de lire l'ordinaire de la Messe en langue vulgaire pendant la célébration des divins mystères. Mais, en ce sens même, qui ne voit la

[1] Sint castæ deliciæ meæ Scripturæ tuæ. S. Aug. *Confess.* lib. XI, cap. II; n. 3 : tom. I, pag. 195. — [2] Proposit. condam. LXXXVI.

[1] Quòd essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem; seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. PLIN. lib. X, Epist. XCVII. — [2] *Constit. Apost.* lib. II, c. 59, et lib. III, cap. 31. — [3] S. EPIPH. *advers. Hæres.* lib. III, sub fin. — [4] Si quis dixerit Ecclesiæ Romanæ ritum, quo submissâ voce pars Canonis et verba Consecrationis proferuntur, damnandum esse; aut linguâ tantum vulgari Missam celebrari debere;... anathema sit. *Concil. Trident.* sess. XXII, can. IX.

témérité de ces propositions, qui attaquent l'usage contraire, comme s'il étoit opposé à la pratique apostolique et à l'intention de Dieu; quoique cet usage, de ne pas donner au simple peuple l'ordinaire de la Messe traduit en langue vulgaire, ait été pratiqué même dans l'Eglise de France, jusque dans les derniers temps, et qu'il s'y observe encore dans plusieurs Eglises.

Vous voyez, mes chers Frères, que quelque sens qu'on puisse donner à la proposition dont il s'agit, elle est contraire ou aux décisions du concile de Trente, ou aux anciens usages de l'Eglise. Mais remarquez encore avec nous, qu'elle est d'autant plus condamnable, que le passage de l'Ecriture auquel elle est appliquée, est presque le seul dont les hérétiques abusent pour autoriser leur coutume de célébrer l'office en langue vulgaire, et pour condamner la pratique de l'Eglise. On devoit donc prendre la défense de l'Eglise; on devoit au moins s'expliquer si clairement, qu'on ne pût être soupçonné de favoriser les hérétiques et les novateurs; le lieu, le temps, les circonstances, tout le demandoit; bien loin de prendre ce parti, il semble qu'on ait voulu donner à l'hérésie des armes contre l'Eglise.

XXI. Nous avons appris avec douleur, qu'on s'est laissé éblouir par des propositions, qui, sous l'apparence de l'ancienne discipline toujours respectable aux fidèles, condamnent l'usage présent de l'Eglise sur l'administration du sacrement de pénitence. Si l'auteur avoit donné aux pasteurs les règles de conduite qu'ils doivent garder à l'égard des pénitens, telles que nous les avons reçues des saints Pères, et que saint Charles les a prescrites dans ses maximes, autorisées par les souverains pontifes, et par le clergé de France dans l'assemblée générale de 1656 et dans celle de 1700[1]; s'il avoit représenté l'ancienne sévérité de l'Eglise, qui mettoit les grands pécheurs en pénitence, avant que de les réconcilier, pour animer les fidèles de ce temps, par l'exemple des premiers Chrétiens, à profiter de l'indulgence dont l'Eglise use à présent envers eux, en les réconciliant avant la satisfaction; s'il avoit dit qu'on doit différer l'absolution en plusieurs cas et dans plusieurs circonstances, nous ne pourrions que louer son zèle et sa doctrine. Mais il ne se contient pas dans ces justes bornes, il va jusqu'à donner le délai de l'absolution, et la satisfaction au moins faite en partie avant l'absolution, comme une maxime générale, sans apporter aucune exception ni aucune modification. C'est condamner la pratique présente de l'Eglise, et sous le prétexte d'une fausse régularité, introduire une discipline qui pourroit être dans plusieurs occasions très-préjudiciable au salut des âmes.

C'est l'idée que présentent les propositions condamnées[1]; on y établit que « c'est une conduite pleine de sagesse, de lumière et de charité, de donner aux âmes le temps de porter avec humilité, et de sentir l'état du péché, de demander l'esprit de pénitence et de contrition, et de commencer au moins à satisfaire à la justice de Dieu, avant que de les réconcilier. » On n'y fait aucune distinction entre les pécheurs; quoique, suivant les règles de saint Charles, ils doivent être traités d'une manière très-différente, selon la nature du péché, et selon les dispositions des pénitens. Peut-on dire en effet de tous les pécheurs, qu'il faille leur donner le temps de porter avec humilité, et de sentir l'état du péché, c'est-à-dire, qu'on leur doit toujours différer l'absolution; et que les pécheurs doivent commencer au moins à satisfaire à la justice de Dieu, avant que d'être réconciliés? Ces expressions n'insinuent-elles pas que la satisfaction doit être faite avant l'absolution, et que la plus grande grâce qu'on puisse accorder aux pénitens, est de ne les obliger qu'à faire une partie de la pénitence avant que de les absoudre? N'est-ce pas confondre, contre l'esprit du concile de Trente[2], la pénitence médicinale, qui est dans de certaines circonstances nécessaire ou utile pour préparer le pécheur à la réconciliation, avec la pénitence satisfactoire, qui fait expier la peine due à la justice de Dieu après que le péché a été remis? Il est vrai, mes chers Frères, qu'il y a des cas dans lesquels on ne doit pas *être rétabli d'abord dans la possession des biens dont le péché nous a dépouillés*[3]. Tels sont les péchés énormes ou publics, les péchés d'habitude, le cas de l'occasion prochaine, le cas d'une restitution ou d'une réconciliation refusées, ou mal à propos différées, et généralement tous ceux dans lesquels le pénitent ne paroît pas suffisamment instruit ou disposé; mais il y en a d'autres où le pécheur doit aspirer ardemment à la possession de ces biens, et où c'est connoître la nature du péché et la nature de la pénitence, que de chercher à renoncer au péché et à en être délivré par les secours salutaires du sacrement. Le délai de l'absolution n'est donc pas fondé sur la nature du péché en général,

[1] *Procès-verbal de l'Assemblée générale du Clergé, en la séance du* 6 *mars* 1656. *Procès-verbal de* 1700, *pag.* 617.

[1] Proposit. condam. LXXXVII. — [2] *Concil. Trident.* sess. XIV, cap. VIII. — [3] Proposit. condam. LXXXVIII.

et sur la nature de la pénitence, en sorte qu'il n'y ait de vraie pénitence que celle dont la satisfaction au moins commencée précède l'absolution, ni d'absolution véritable, que celle qui suit la satisfaction. Ces expressions nous rappellent l'erreur de Pierre de Osma, si solennellement condamnée en 1428, par la bulle de Sixte IV, qui confirma le jugement d'Alphonse Carillo archevèque de Tolède[1], et qui est citée par la faculté de théologie de Paris[2], dans la censure d'un livre intitulé, *le Pacifique véritable*, dans lequel les mêmes erreurs étoient contenues.

XXII. Que peut-on penser du *quatorzième degré de la conversion du pécheur*[3], qui ne lui donne droit, qu'après la réconciliation, d'assister au sacrifice de la Messe, si ce n'est qu'avant la réconciliation, et pendant le temps de la pénitence, qui selon l'ancien usage la précédoit, le pécheur ne peut assister au saint sacrifice de la Messe? N'est-ce pas condamner la discipline présente, qui non-seulement permet aux pécheurs d'assister à ce divin sacrifice; mais qui les presse, qui les oblige d'entendre la sainte Messe les dimanches et les fêtes, dans l'espérance que la vue de ces divins mystères leur inspirera une sainte frayeur, et les portera, en ranimant leur foi, à demander à Dieu cet esprit contrit et humilié, qui est le vrai sacrifice du cœur.

Le concile de Trente n'exclut de l'assistance au saint sacrifice de la Messe, que les pécheurs qui sont publiquement et notoirement prévenus de crime[4]. Avec quelle témérité veut-on en exclure tous les pécheurs qui ne sont point pécheurs publics? Le même concile ordonne[5] que « les pécheurs publics fassent une pénitence publique, laissant cependant aux évêques la liberté de la changer en une pénitence secrète, quand ils le croiront plus convenable. » Mais les Pères du concile n'ont parlé que des pécheurs publics; et sous le nom d'une pénitence publique, ils n'ont pas entendu tout ce qui se pratiquoit dans l'ancienne discipline. Saint Charles ordonne aux confesseurs de savoir les canons de la pénitence, afin qu'ils puissent apprendre aux pécheurs ce que l'ancienne discipline auroit exigé d'eux; mais il ne laisse pas à ces confesseurs la liberté de se conformer à toute la sévérité des anciens canons. N'est-il pas juste de condamner des propositions qui tendent à établir une discipline contraire aux règles du concile de Trente, et à l'usage présent de l'Eglise?

Pour nous, mes chers Frères, nous suivons avec joie la doctrine et les maximes d'un concile romain, qui nous apprend que nous devons donner tous nos soins et toute notre application à garder dans l'administration du sacrement de pénitence un si juste tempérament, comme il est aussi marqué dans nos Rituels, « que les méchans ne puissent se louer de » l'excès de notre facilité, et que ceux qui sont » véritablement pénitens, ne puissent se plaindre » de notre extrême sévérité[1]. »

Les propositions que nous avons exposées jusqu'à présent, mes chers Frères, attaquent l'Eglise dans ses dogmes, dans sa discipline, dans sa définition même; celles qui suivent ne tendent qu'à détruire son autorité.

XXIII. Les défenseurs de Jansénius qui se sont révoltés contre l'Eglise, et qui craignent avec raison les censures et les excommunications, font tous leurs efforts pour s'en garantir; ils établissent dans tous leurs écrits que le pouvoir d'excommunier « est donné à l'E» glise, pour y être exercé par les premiers » pasteurs du consentement au moins présumé » de tout le corps[2], » c'est-à-dire, du consentement des fidèles. Ils se croient partie de l'Eglise, et peut-être même la portion la plus pure; ils ne consentiront point aux censures portées contre eux : c'est une raison de les mépriser. « Une excommunication injuste ne doit » jamais empêcher qu'on ne fasse son devoir[3] : » mais c'est au tribunal de leur conscience qu'ils s'en rapportent pour décider de la justice ou de l'injustice de l'excommunication; ils la trouveront certainement injuste, et elle ne les empêchera pas de faire ce qu'ils appellent leur devoir.

Qu'entendent-ils par ce devoir? c'est un terme général; ils renferment sous cette expression non-seulement les préceptes de la loi naturelle et de la loi divine, mais encore ceux

[1] *Concil. Hispaniæ Card. de Aguirre*; tom. III, pag. 686.— [2] En 1641, le 18 juillet. — [3] Proposit. condam. LXXXIX. — [4] Neminem præterea, qui publicè et notoriè criminosus sit, aut sacris interesse permittant. *Concil. Trid.* sess. XXII, *Decreto de observandis et evitandis in celebratione Missæ.* — [5] Apostolus monet publicè peccantes palam esse corripiendos. Quando igitur ab aliquo publicè et in multorum conspectu crimen commissum fuerit, unde alios scandalo offensos commotosque fuisse non sit dubitandum; huic condignam pro modo culpæ pœnitentiam publicè injungi oportet, ut quos exemplo suo ad malos mores provocavit, suæ emendationis testimonio ad rectam revocet vitam. Episcopus tamen publicæ hoc pœnitentiæ genus in aliud secretum poterit commutare, quando ita magis judicaverit expedire. *Concil. Trid.* sess. XXIV, *Decreto de Reformatione*, cap. VIII.

[1] Nobis tamen anxiè curantibus, ut nec pronam nostram improbi homines laudent facilitatem, nec verè pœnitentes accusent nostram quasi duram crudelitatem. *Epist. Cleri Rom. ad S. Cyprian. Concil. Labb.* tom. I, pag. 663.— [2] Prop. condam. XC. — [3] Ibid. XCI.

de la loi positive; par là un prêtre attaché à leur doctrine s'autorise à ne pas signer le Formulaire, et à dire la Messe, quoiqu'il soit interdit; un laïque à faire ses Pâques, quoiqu'il soit excommunié. « On ne sort jamais de l'É» glise, suivant leurs maximes[1], quand on est » attaché à Dieu, à Jésus-Christ, et à l'Église » même par la charité. » Quel est le Janséniste, qui, plein de ces principes, croie devoir déférer aux censures? Ils disent enfin que « c'est » imiter saint Paul que de souffrir en paix l'ex» communication et l'anathème injuste; » ils disent que Jésus-Christ « rétablit ceux que les » pasteurs ont retranchés par un zèle incon» sidéré. » Imiter saint Paul, être guéri par Jésus-Christ même des plaies que font les premiers pasteurs, quels motifs ne sont-ce pas pour engager à ne pas craindre les foudres de l'Église, et à les mépriser avec autant d'orgueil que de sécurité? Tels sont les principes des propositions condamnées.

Est-ce l'idée que l'Apôtre nous donne de ces « *armes spirituelles, puissantes en Dieu pour renverser tout ce qu'on leur oppose, pour détruire les desseins des méchans, et toute hauteur qui s'élève contre la science de Dieu, pour réduire en servitude les esprits et les soumettre à l'obéissance de Jésus-Christ*[2]? » Que devient la vertu de ce remède que l'Église a en main, et qu'elle emploie comme une dernière ressource contre ses enfans rebelles; ce glaive que le concile de Trente appelle « le nerf de la discipline ecclé» siastique, qui est si salutaire pour contenir » les peuples dans le devoir[3]; » et que saint Grégoire veut que « l'on craigne, lors même » qu'il frappe injustement[4]? » Non, mes chers Frères, nous le disons avec confiance; votre soumission et votre respect pour l'Église, vous feront éviter les piéges que l'on vous tend; vous démêlerez l'esprit de ces propositions, malgré les apparences de la vérité dont elles sont revêtues, et vous reconnoîtrez qu'en attaquant le pouvoir des pasteurs on ne cherche qu'à assurer l'impunité à ceux qui, refusant de se soumettre aux constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII, et de signer le Formulaire, résistent avec opiniâtreté à l'autorité la plus légitime et la plus respectable.

Il est vrai que le pouvoir d'excommunier a

[1] Proposit. condam. XCII, XCIII. — [2] Nam arma militiæ nostræ non carnalia sunt; sed potentia Deo ad destructionem munitionum, consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversùs scientiam Dei, et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. *II Cor.* x, 4, 5. — [3] Concil. Trident. sess. XXV. *Decret de Reformat.* cap. III. — [4] Is autem qui sub manu pastoris est, ligari timeat, vel injustè. S. GREG. PAP. *Homil.* XXVI *in Evangel.* n. 6, p. 1556.

été donné à l'Église en la personne des premiers pasteurs, et si la proposition n'alloit pas plus loin[1], elle seroit orthodoxe; mais il n'est pas vrai que les premiers pasteurs le reçoivent du corps de l'Église, c'est-à-dire des fidèles. Le pouvoir d'excommunier fait partie du pouvoir des clefs que Jésus-Christ même donna aux apôtres immédiatement, et dans leurs personnes aux évêques, qui sont leurs successeurs. Il n'est pas vrai que les évêques ne puissent excommunier que du consentement au moins présumé de tout le corps, c'est-à-dire, de tous les fidèles de leurs diocèses. Jésus-Christ n'a pas assujéti les premiers pasteurs, dans l'exercice de leur pouvoir, à ceux qui leur sont soumis.

Il est vrai qu'entre les deux extrémités, de trahir la vérité, ou de subir une excommunication[2], il n'y a pas à balancer. On ne doit jamais trahir la vérité; mais on sent que, dans le temps et dans les circonstances où la proposition a été avancée, l'application naturelle de ces termes, *trahir la vérité*, regarde la signature du Formulaire, par laquelle les partisans de Jansénius croient faussement la vérité trahie.

D'ailleurs il n'est pas vrai qu'on doive souffrir en paix toute excommunication injuste, il n'y a que le cas où l'on se trouveroit dans l'impuissance de prouver l'injustice et la nullité d'une excommunication, qu'on la doit souffrir en paix; mais si l'on peut faire connoître cette nullité et cette injustice, il n'est plus permis d'être tranquille. On ne doit pas souffrir en paix la privation des sacremens; ce seroit les mépriser, que de ne pas faire tous ses efforts pour se faire relever d'une excommunication, qui prive de la participation de ces sources sacrées de la grâce, et de la société des fidèles. L'exemple de saint Paul, qui n'a jamais été excommunié, est une pure illusion.

Enfin il n'est pas vrai que Jésus-Christ guérisse les plaies que fait la précipitation des premiers pasteurs[3], c'est-à-dire, une excommunication précipitée; cela ne se pourroit dire que dans le cas d'une excommunication, qui, quoique injuste, sépareroit extérieurement du corps de l'Église ceux qui en seroient frappés, et qui feroient tout ce qui seroit en leur pouvoir pour s'en faire relever, ou qui seroient dans l'impossibilité absolue de le faire; et c'est de ces derniers dont parle saint Augustin[4], quand il

[1] Proposit. condam. XC. — [2] Ibid. XCII. — [3] Ibid. — [4] Hos coronat in occulto Pater, in occulto videns. S. AUG. *De vera Religione*, cap. VI, n. 11 : tom. I, pag. 752.

dit que « le Père céleste, qui voit le secret des » cœurs, les couronne en secret. » Mais hors de ces cas, ou cette excommunication ne blesse point, et Jésus-Christ n'a pas de blessure à guérir ; ou elle blesse, et les blessures qu'elle fait ne sont guéries que quand on est rétabli dans l'Eglise par l'autorité visible des pasteurs, après une soumission et une satisfaction convenable.

XXIV. La quatre-vingt-onzième proposition, mes chers Frères, est aussi très-justement condamnée. « La crainte, dit-on, d'une excom- » munication injuste ne nous doit jamais em- » pêcher de faire notre devoir. » Si l'injustice de l'excommunication est constante, si le devoir est un devoir réel et véritable, la proposition renferme une vérité, à laquelle il est impossible de se refuser ; mais si l'excommunication n'est injuste que dans l'idée de celui qui en est frappé ; si le devoir est un faux devoir ; s'il y a même de l'incertitude sur l'injustice de l'excommunication et sur la réalité du devoir, la proposition est fausse, et d'autant plus dangereuse, qu'elle se présente sous l'apparence de la vérité. Cette proposition, vraie dans la première supposition, fausse dans l'autre, est au moins captieuse, et favorable aux partisans de Jansénius. La circonstance des temps et des erreurs qui affligent l'Église, la nature de l'ouvrage, la situation de son auteur, tout sembloit exiger que dans une matière aussi délicate on s'expliquât clairement et sans ambiguité; et tout détermine au mauvais sens, quand le vrai sens n'est pas mis en évidence.

Pour en être convaincu, il n'y a qu'à lire les écrits qui, depuis près de soixante ans qu'on a commencé à demander la signature du Formulaire, ont été répandus dans le public. Il y en a de l'auteur même des *Réflexions morales*, où il s'explique clairement [1]. Ils enseignent qu'une excommunication injuste ne doit jamais empêcher de faire son devoir; mais ils décident en même temps, que le refus de la signature du Formulaire est un vrai devoir; et que l'excommunication attachée au refus de cette signature est une excommunication injuste.

Reconnoissez, mes chers Frères, les justes raisons qui ont porté le souverain pontife à condamner cette proposition ; reconnoissez aussi l'artifice avec lequel on a publié que l'esprit de la Constitution étoit qu'on déférât à toutes sortes d'excommunications, sans excepter même celles qui seroient lancées pour nous faire agir contre des devoirs essentiels et invariables, afin d'alarmer, par cette supposition, les fidèles de tous les états, et les magistrats en particulier.

Pourquoi, dans un livre de pratique, et destiné à l'instruction des fidèles, même des plus foibles et des plus ignorans ; pourquoi donner pour maxime, sans aucune précaution, que *la crainte d'une excommunication injuste ne doit jamais nous empêcher de faire notre devoir?* Une telle proposition ne sauroit manquer d'être un piége à des lecteurs peu éclairés, si elle n'est accompagnée de correctifs qui les empêchent de tomber dans l'erreur, et si on ne prend soin de démêler ce que cette maxime peut avoir de vrai, d'avec ce qu'elle contient de faux.

Il auroit donc fallu, si l'on vouloit parler de l'excommunication injuste, distinguer les différentes sortes d'excommunications injustes, et les différentes espèces de devoirs. Il auroit fallu observer que celles qui sont *a jure*, c'est-à-dire, qui sont fondées sur les anciens canons et sur les décisions reçues généralement dans l'Eglise, ne sont jamais injustes ; quoique celles qui sont *ab homine*, c'est-à-dire, qui partent de quelque puissance ecclésiastique, puissent être injustes quelquefois. Il auroit fallu enseigner que chaque particulier n'est pas juge de la justice ou de l'injustice de l'excommunication portée contre lui ; que dans le doute la présomption est toujours pour les supérieurs; et que les inférieurs doivent obéir jusqu'à ce que le doute soit levé par un jugement juridique. Il auroit fallu distinguer les devoirs de la loi naturelle et divine, qui sont immuables, tels que sont le culte de Dieu, la fidélité qu'on doit à son prince et à sa patrie; et les devoirs, qui changent quelquefois, et dont on doit s'abstenir dans de certaines circonstances, tels que sont les exercices extérieurs de la religion, dans le cas des excommunications auxquelles on doit déférer. Après avoir distingué ces différens devoirs, il auroit encore été nécessaire d'expliquer que, dans le doute, un particulier ne doit pas s'en rapporter à lui-même pour décider si ce qu'il croit devoir est véritablement devoir.

C'étoit là, mes chers Frères, les règles que l'on devoit suivre, si on avoit eu pour objet d'instruire les fidèles des véritables maximes sur l'excommunication; mais on n'a cherché qu'à rassurer contre les foudres de l'Eglise, ceux qui, par la crainte des censures, pour-

[1] *Causa Quesnelliana*, pag. 140.

roient être engagés à se soumettre aux constitutions des souverains pontifes Innocent X et Alexandre VII, et à signer le Formulaire.

XXV. Nous sommes bien persuadés, mes chers Frères, que vous ne pourrez lire sans indignation, vous qui êtes pleins de respect et d'amour pour l'Eglise, le portrait affreux que l'on fait, dans les dernières propositions [1], de l'état présent, où l'on voudroit vous faire croire que se trouve cette sainte épouse de Jésus-Christ. Vous verrez l'auteur des *Réflexions morales* s'ériger en juge souverain, et condamner toutes les puissances. Il dit que les pasteurs « dominent sur la foi des fidèles, et qu'ils y » entretiennent des divisions pour des choses » qui ne blessent ni la foi, ni les mœurs; que » les vérités sont devenues comme une langue » étrangère à la plupart des Chrétiens; et la » manière de les prêcher, comme un langage » inconnu, éloigné de la simplicité des apôtres, » au-dessus de la portée du commun des fidèles; » et qu'on ne fait pas réflexion que ce déchet » est une des marques les plus sensibles de la » vieillesse de l'Eglise, et de la colère de Dieu » sur ses enfans. »

Qu'entend-il par la *vieillesse de l'Eglise?* Saint Paul, dans le passage auquel la réflexion est appliquée, rappelle une prophétie d'Isaïe, qui annonçoit la fin de la Synagogue. Nous annonce-t-on la fin de l'Eglise? si elle est dans sa vieillesse, elle est prête à périr, suivant ce que nous lisons dans l'Epître aux Hébreux, sur le sacerdoce de l'ancienne loi : *Quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est* [2]. L'Eglise cependant ne doit jamais finir; elle est le règne de Dieu, qui est éternel; si elle est étrangère sur la terre, sa véritable patrie est dans le ciel; et loin d'y trouver sa fin, elle y doit régner dans les siècles des siècles.

Ce n'est pas assez pour l'auteur des *Réflexions morales* d'avoir insinué que les pasteurs de l'Eglise dominent *sur la foi des fidèles*, et que les prédicateurs parlent *un langage inconnu*. Il dit encore expressément que « toutes les puissances » sont contraires aux prédicateurs de la vérité; » que les membres les plus sains et les plus » étroitement unis à l'Eglise sont regardés » comme indignes d'y être; que nous sommes » dans un temps déplorable, où l'on croit » honorer Dieu en persécutant la vérité et » ses disciples; qu'on est aveuglé par sa propre » passion, ou emporté par celle des autres; et » qu'on change en odeur de mort ce que Dieu » a mis dans son Eglise pour y être une odeur » de vie. »

Il n'est pas plus fidèle à la vérité, ni plus soumis à l'autorité des pasteurs, quand il déclare que « rien n'est plus contraire à l'esprit » de Dieu et à la doctrine de Jésus-Christ que » de rendre les sermens communs dans l'E» glise [1]. » Ce ne sont pas sans doute ceux que la nécessité et l'utilité ont introduits dans les tribunaux ecclésiastiques et séculiers, et dans le commerce des hommes, pour assurer la bonne foi par le respect dû à la majesté de Dieu, que l'auteur voudroit abolir. Ses principes favorables aux Jansénistes, ne marquent que trop que c'est le serment que font ceux qui signent le Formulaire dont il se plaint. Mais ce sont les papes qui l'ont établi; ce sont les évêques qui l'ont reçu, ce sont les besoins de l'Eglise, et la nécessité de discerner les personnes infectées des erreurs de Jansénius, de celles qui ne le sont pas, qui ont obligé d'exiger ce serment. Cet exemple est fondé sur l'ancien usage des conciles. Malgré des autorités si respectables, c'est assez que ce serment serve à faire connoître les disciples de Jansénius, et à s'opposer aux progrès de leurs erreurs, pour que cet auteur s'en plaigne, qu'il le regarde comme une occasion de parjure, comme un piége dressé aux foibles et aux ignorans, comme un moyen de faire quelquefois servir le nom et l'autorité de Dieu aux desseins des méchans, et enfin comme contraire à l'esprit de Dieu et à la doctrine de Jésus-Christ.

XXVI. Vous sentez, mes chers Frères, de quelle conséquence sont ces maximes, d'autant plus pernicieuses que, cachées, comme nous l'avons déjà remarqué, à l'ombre de la loi divine, elles peuvent séduire plus aisément. L'audace ne s'est pas bornée à chercher à l'erreur un asile aussi saint; on a osé encore altérer le texte sacré du nouveau Testament; on s'est servi de la version de Mons, qui a été censurée depuis long-temps; on s'est éloigné en diverses façons de la version Vulgate, qui est en usage dans l'Eglise depuis tant de siècles, et qui doit être regardée comme authentique par toutes les personnes orthodoxes; et l'on a porté la mauvaise foi jusqu'au point de détourner le sens naturel du texte, pour y substituer un sens étranger, et souvent dangereux. C'est ce que le Pape nous déclare; et c'est ce que nous avons reconnu en beaucoup d'endroits : preuve certaine de ce que disoit autrefois Tertullien,

[1] Propos. condam. XCIV, XCV, XCVI, XCVII, XCVIII, XCIX, C.— [2] *Hebr.* VIII, 13.

[1] Proposit. condam. CI.

que ceux, « qui ont résolu de changer la doc- » trine de la foi, se trouvent dans la néces- » sité d'altérer les sources où l'on puise la » vérité [1]. »

XXVII. Au reste, si nous ne nous sommes point arrêtés à remarquer les erreurs des propositions V. XXVIII, XLIII, LXVIII, LXX, LXXI, et de quelques autres, c'est que le venin en est si visible, qu'on n'a pas cru qu'il fût besoin ni de preuves ni d'éclaircissement pour le faire apercevoir, même au commun des fidèles. Il étoit donc juste que le zèle du Pape, en donnant la constitution, répondît au zèle du Roi qui l'avoit demandée. Sa Sainteté, toujours attentive aux besoins de l'Eglise, n'a rien oublié pour mettre la foi en sûreté contre les erreurs des Jansénistes. Ce saint pontife, fidèle imitateur des apôtres, et rempli du même esprit qui a toujours animé ses prédécesseurs, s'est donné tout entier et sans relâche à la défense de la vérité. Quel bonheur pour vous, mes chers Frères, de pouvoir espérer que les efforts des novateurs céderont enfin à l'union qui règne entre la puissance ecclésiastique et la puissance royale ! « C'est un effet de la miséri- » corde divine, disoient les Pères du cinquième » concile d'Orléans [2], lorsque les vœux des » princes s'accordent avec l'esprit des pasteurs » de l'Eglise. »

Quelles grâces ne devons-nous pas rendre à Dieu, de voir que le Roi, ce prince si religieux, n'a pas cessé un moment, dans les temps les plus difficiles, de donner tous ses soins pour conserver dans son royaume la pureté de la foi; et que, généreux défenseur de ses sujets, il fait sa principale gloire d'être toujours le protecteur de la vérité? Disons avec joie et avec justice de ce grand prince, ce que les Pères du concile de Chalcédoine disoient de l'empereur Marcien [3] : « Sa foi fait la gloire de l'Eglise, » sa vie la sûreté de ses sujets; » et prions le Seigneur qu'il prolonge des jours, qui, destinés pour le bonheur de la France, ne seront jamais assez longs, si Dieu écoute nos désirs et nos besoins.

Il ne nous reste, mes chers Frères, qu'à *demander* avec l'Apôtre au Dieu des lumières et au père des miséricordes, qu'il *vous remplisse de la connoissance de sa volonté, qu'il vous donne l'esprit de sagesse, l'esprit d'intelligence; afin que vous conduisant d'une manière digne de lui, vous cherchiez à lui plaire en tout, que vous portiez les fruits de toutes sortes de bonnes œuvres, et que vous avanciez dans la connoissance de Dieu* [1].

Que le Dieu de l'espérance vous comble de paix et de joie dans votre foi : DEUS AUTEM SPEI REPLEAT VOS OMNI GAUDIO ET PACE IN CREDENDO [2].

XXVIII. A CES CAUSES, lecture faite de la constitution de notre saint père le pape Clément XI, du 8 septembre 1713, qui commence par ces mots : *Unigenitus Dei Filius*, après en avoir conféré avec des théologiens pieux, savans et zélés, et tout considéré, le saint nom de Dieu invoqué, nous la recevons purement et simplement avec respect et soumission. En conséquence, nous condamnons le livre du P. Quesnel, intitulé : *Le Nouveau Testament en françois, avec des réflexions morales sur chaque verset, à Paris* 1699; et autrement, *Abrégé de la morale de l'Evangile, des actes des Apôtres, des Epîtres de saint Paul, des épîtres canoniques*, ou *pensées chrétiennes sur le texte de ces livres sacrés; à Paris* 1693 et 1694, et les cent une propositions qui en ont été extraites, de la même manière et avec les mêmes qualifications que notre saint père le Pape les condamne par sa constitution. Défendons à tous les fidèles de l'un et de l'autre sexe de notre diocèse, d'écrire ou de parler sur lesdits livres et propositions autrement qu'il n'est marqué dans ladite constitution; comme aussi de lire ou de garder, tant ledit livre que les libelles ou mémoires, tant manuscrits qu'imprimés, que le susdit P. Quesnel ou ses adhérens ont déjà osé publier ou publieront dans la suite pour la défense dudit livre ou desdites propositions condamnées : ordonnant à nos diocésains d'en apporter ou envoyer incessamment à notre secrétariat tous les exemplaires qui sont entre leurs mains, le tout sous peine d'excommunication encourue par le seul fait, comme il est porté par ladite constitution. Déclarons que nous procéderons par les voies de droit contre ceux qui oseront parler ou écrire contre ladite constitution, et soutenir ou insinuer la doctrine qui y est condamnée.

Ordonnons que ladite constitution sera lue en françois, avec l'endroit de notre présent mandement, qui commence, A CES CAUSES, aux

[1] Quibus propositum fuit aliter docendi, eos necessitas coegit aliter disponendi instrumenta doctrinæ... Illis non potuisset succedere corruptela doctrinæ suæ, sine corruptela instrumentorum ejus. TERTUL. *de Præscrip.* cap XXXVIII. — [2] Ad divinam gratiam referendum est cum vota principum concordant animis sacerdotum. *Concil. Aurel. V*, ann. 549 : tom. I. *Concil. Galliæ* — [3] *Concil. Chalcedon.* act. VI : tom. IV Conc. pag. 608.

[1] Non cessamus pro vobis orantes et postulantes ut impleamini agnitione voluntatis ejus, in omni sapientia et intellectu spirituali; ut ambuletis digne Deo per omnia placentes; in omni opere bono fructificantes, et crescentes in scientia Dei. *Coloss.* I, 9, 10. — [2] *Rom.* XV, 13.

prônes des messes paroissiales, et enregistrée au greffe de notre officialité, afin que l'on s'y conforme dans les jugements ecclésiastiques, et que tant ladite constitution que notre présent mandement et instruction pastorale seront lus en leur entier dans toutes les communautés séculières et régulières de notre diocèse, soi-disant exemptes ou non exemptes; enjoignant aux supérieurs de tenir la main et de veiller à l'exécution du présent mandement.

Donné à Cambrai le 29 juin 1714.

† François, archevêque duc de Cambrai.

Par Monseigneur.

Stiévenard, secrétaire.

CONDAMNATION

FAITE PAR NOTRE TRÈS-SAINT PÈRE LE PAPE

CLÉMENT XI

De plusieurs propositions, extraites d'un livre imprimé en françois et divisé en plusieurs tomes, intitulé : *Le Nouveau Testament en françois, avec des réflexions morales sur chaque verset, à Paris*, 1699, et autrement : *Abrégé de la morale de l'Evangile, des Epîtres de saint Paul, des Epîtres Canoniques et de l'Apocalypse*, ou *Pensées chrétiennes sur le texte de ces livres sacrés*, etc. à Paris, 1693 et 1694.

Avec la prohibition tant de ce livre que de tous les autres, qui ont paru, ou qui pourront paroître à l'avenir pour sa défense.

CLEMENS EPISCOPUS,

SERVUS SERVORUM DEI,

Universis Christi fidelibus salutem et apostolicam benedictionem.

Unigenitus Dei Filius, pro nostra et totius mundi salute Filius hominis factus, dum discipulos suos doctrinâ veritatis instrueret, universamque Ecclesiam suam in apostolis erudiret, præsentia disponens, et futura prospiciens, præclaro ac saluberrimo documento nos admonuit, ut attenderemus a falsis prophetis qui veniunt ad nos in vestimentis ovium; quorum nomine potissimùm demonstrantur magistri illi mendaces, et in deceptione illusores, qui splendidâ pietatis specie prava dogmata latenter insinuantes, introducunt sectas perditionis sub imagine sanctitatis; utque faciliùs incautis obrepant, quasi deponentes lupinam pellem, et sese divinæ legis sententiis, velut quibusdam ovium velleribus, obvolventes, sanctarum Scripturarum, adeoque etiam ipsius novi Testamenti verbis, quæ multipliciter in suam aliorumque perditionem depravant, nequiter

CLÉMENT ÉVÊQUE,

SERVITEUR DES SERVITEURS DE DIEU,

A tous fidèles Chrétiens salut et bénédiction apostolique.

Lorsque le Fils unique de Dieu, qui s'est fait Fils de l'homme pour notre salut et pour celui de tout le monde, enseignoit à ses disciples la doctrine de la vérité, et lorsqu'il instruisoit l'Eglise universelle dans la personne de ses apôtres, il donna des préceptes pour former cette Eglise naissante; et prévoyant ce qui devoit l'agiter dans les siècles futurs, il sut pourvoir à ses besoins par un excellent et salutaire avertissement; c'est de nous tenir en garde contre les faux prophètes, qui viennent à nous revêtus de la peau des brebis; et il désigne principalement sous ce nom, ces maîtres de mensonge, ces séducteurs pleins d'artifices, qui ne font éclater dans leurs discours les apparences de la plus solide piété, que pour insinuer imperceptiblement leurs dogmes dangereux, et que pour introduire, sous les dehors de la sainteté, des sectes qui conduisent les hommes

abutuntur : antiqui scilicet, a quo progeniti sunt, mendacii parentis exemplo ac magisterio edocti, nullam omnino esse ad fallendum expeditiorem viam, quàm ut, ubi nefarii erroris subintroducitur fraudulentia, ibi divinorum verborum prætendatur auctoritas.

His nos verè divinis monitis instructi, ubi primùm, non sine intima cordis nostri amaritudine, accepimus librum quemdam, gallico idiomate olim impressum, et in plures tomos distributum, sub titulo : *Le nouveau Testament en françois, avec des réflexions morales sur chaque verset, etc. A Paris* 1699. Aliter verò : *Abrégé de la morale de l'Evangile, des Actes des Apôtres, des Epîtres de saint Paul, des Epîtres Canoniques, et de l'Apocalypse;* ou *Pensées chrétiennes sur le texte de ces livres sacrés, etc. A Paris* 1693 *et* 1694; tametsi aliàs a nobis damnatum, ac reverà catholicis veritatibus pravarum doctrinarum mendacia multifariam permiscentem, adhuc tamen tanquam ab omni errore immunem, a pluribus haberi, Christi fidelium manibus passim obtrudi, ac nonnullorum nova semper tentantium consilio et operâ studiosè nimis quaquaversùm disseminari, etiam latinè redditum, ut perniciosæ institutionis contagium, si fieri possit, pertranseat de gente in gentem, et de regno ad populum alterum : versutis hujusmodi seductionibus, atque fallaciis, creditum nobis Dominicum gregem in viam perditionis sensim abduci summopere doluimus; adeoque pastoralis non minùs curæ nostræ stimulis, quàm frequentibus orthodoxæ fidei zelatorum querelis, maximè verò complurium venerabilium fratrum, præsertim Galliæ episcoporum, litteris ac precibus excitati, gliscenti morbo, qui etiam aliquando posset in deteriora quæque proruere, validiori aliquo remedio obviam ire decrevimus.

Et quidem ad ipsam ingruentis mali causam providæ nostræ considerationis intuitum convertentes, perspicuè novimus summam hujus-

à leur perte; séduisant avec d'autant plus de facilité ceux qui ne se défient pas de leurs pernicieuses entreprises, que comme des loups, qui dépouillent leur peau pour se couvrir de la peau des brebis, ils s'enveloppent, pour ainsi parler, des maximes de la loi divine, des préceptes des saintes Ecritures, dont ils interprètent malicieusement les expressions, et de celles même du Nouveau Testament, qu'ils ont l'adresse de corrompre en diverses manières pour perdre les autres, et pour se perdre eux-mêmes. Vrais fils de l'ancien père de mensonge, ils ont appris par son exemple et par ses enseignemens, qu'il n'est point de voie plus sûre ni plus prompte pour tromper les âmes, et pour leur insinuer le venin des erreurs les plus criminelles, que de couvrir ces erreurs de l'autorité de la parole de Dieu.

Pénétrés de ces divines instructions, aussitôt que nous eûmes appris dans la profonde amertume de notre cœur, qu'un certain livre imprimé autrefois en langue françoise, et divisé en plusieurs tomes, sous ce titre : *Le Nouveau Testament en françois, avec des Réflexions morales, etc...;* que ce livre, quoique nous l'eussions déjà condamné, parce qu'en effet les vérités catholiques y sont confondues avec plusieurs dogmes faux et dangereux, passoit encore dans l'opinion de beaucoup de personnes pour un livre exempt de toute sorte d'erreurs; qu'on le mettoit partout entre les mains des fidèles, et qu'il se répandoit de tous côtés par les soins affectés de certains esprits remuans, qui font de continuelles tentatives en faveur des nouveautés; qu'on l'avoit même traduit en latin, afin que la contagion de ses maximes pernicieuses passât, s'il étoit possible, de nation en nation, et de royaume en royaume : nous fûmes saisis d'une très-vive douleur, de voir le troupeau du Seigneur, qui est commis à nos soins, entraîné dans la voie de perdition par des insinuations si séduisantes et si trompeuses. Ainsi donc également excités par notre sollicitude pastorale, par les plaintes réitérées des personnes qui ont un vrai zèle pour la Foi orthodoxe, surtout par les lettres et par les prières d'un grand nombre de nos vénérables frères les évêques de France, nous avons pris la résolution d'arrêter, par quelque remède plus efficace, le cours d'un mal qui croissoit toujours, et qui pourroit avec le temps produire les plus funestes effets.

Après avoir donné toute notre application à découvrir la cause d'un mal si pressant, et après avoir fait sur ce sujet de mûres et de

modi libri perniciem ideo potissimùm progredi, et invalescere, quòd eadem intus lateat, et velut improba sanies, nonnisi secto ulcere foras erumpat; cùm liber ipse primo aspectu legentes specie quâdam pietatis illicitat; molliti enim sunt sermones ejus super oleum, sed ipsi sunt jacula, et quidem intento arcu ita ad nocendum parata, ut sagittent in obscuro rectos corde. Nihil propterea opportunius aut salubrius præstari a nobis posse arbitrati sumus, quàm si fallacem libri doctrinam generatim solummodo a nobis hactenus indicatam, pluribus singillatim ex eo excerptis propositionibus, distinctius et apertiùs explicaremus, atque universis Christi fidelibus noxia zizaniorum semina a medio tritici, quo tegebantur, educta, velut ob oculos exponeremus. Ita nimirum denudatis, et quasi in propatulo positis, non uno quidem aut altero, sed plurimis, gravissimisque, tum pridem damnatis, tum etiam novè adinventis erroribus, planè confidimus, benedicente Domino, fore ut omnes tandem apertæ jam manifestæque veritati cedere compellantur.

Id ipsum maximè e re catholica futurum, et sedandis, præsertim in florentissimo Galliæ regno exortis ingeniorum variè opinantium, jamque in acerbiores scissuras protendentium, dissidiis apprime proficuum; conscientiarum denique tranquillitati perutile, et propemodum necessarium, non modò præfati episcopi, sed et ipse in primis charissimus in Christo filius noster Ludovicus, Francorum rex Christianissimus, cujus eximium in tuenda catholicæ fidei puritate exstirpandisque erroribus zelum satis laudare non possumus, sæpius nobis est contestatus; repetitis propterea verè piis, et christianissimo rege dignis officiis, atque ardentibus votis a nobis efflagitans, ut instanti animarum necessitati prolatâ quantociùs apostolici censurâ judicii consuleremus.

Hinc, adspirante Domino, ejusque cœlesti

sérieuses réflexions, nous avons enfin reconnu très-distinctement, que le progrès dangereux qu'il a fait et qui s'augmente tous les jours, vient principalement de ce que le venin de ce livre est très-caché, semblable à un abcès dont la pourriture ne peut sortir qu'après qu'on y a fait des incisions. En effet, à la première ouverture du livre, le lecteur se sent agréablement attiré par de certaines apparences de piété. Le style de cet ouvrage est plus doux et plus coulant que l'huile; mais ses expressions sont comme des traits prêts à partir d'un arc, qui n'est tendu que pour blesser imperceptiblement ceux qui ont le cœur droit. Tant de motifs nous ont donné lieu de croire que nous ne pouvons rien faire de plus à propos ni plus salutaire, après avoir jusqu'à présent marqué en général la doctrine artificieuse de ce livre, que d'en découvrir les erreurs en détail; et que de les mettre plus clairement et plus distinctement devant les yeux de tous les fidèles, par un extrait de plusieurs propositions contenues dans l'ouvrage, où nous leur ferons voir l'ivraie dangereuse, séparée du bon grain, qui la couvroit. Par ce moyen nous dévoilerons et nous mettrons au grand jour, non-seulement quelques-unes de ces erreurs; mais nous en exposerons un grand nombre des plus pernicieuses, soit qu'elles aient été déjà condamnées, soit qu'elles aient été inventées depuis peu. Nous espérons que le ciel bénira nos soins; et que nous ferons si bien connoître et si bien sentir la vérité, que tout le monde sera forcé de suivre ses lumières.

Ce ne sont pas seulement les évêques ci-dessus mentionnés, qui nous ont témoigné que par ce moyen nous ferions une chose très-utile et très-nécessaire pour l'intérêt de la foi catholique et pour le repos des consciences, et que nous mettrions fin aux diverses contestations qui se sont élevées principalement en France, et qui doivent leur origine à de certains esprits, qui veulent se distinguer par une doctrine nouvelle, et qui tâchent de faire naître dans ce royaume florissant des divisions encore plus dangereuses; mais même notre très-cher fils en Jésus-Christ, Louis, roi de France très-chrétien, dont nous ne pouvons assez louer le zèle pour la défense et pour la conservation de la foi catholique, et pour l'extirpation des hérésies; ce prince, par ses instances réitérées, et dignes d'un roi très-chrétien, nous a fortement sollicité de remédier incessamment au besoin pressant des âmes par l'autorité d'un jugement apostolique.

Touchés de ces raisons, animés par le Sei-

ope confisi, salutare opus sedulò diligenterque, ut rei magnitudo postulabat, aggressi sumus, ac plurimas ex prædicto libro, juxta suprà recensitas respectivè editiones, fideliter extractas, et tum gallico tum latino idiomate expressas propositiones a compluribus in sacra theologia magistris, primò quidem coram duobus ex venerabilibus fratribus nostris sanctæ Romanæ Ecclesiæ cardinalibus accuratè discuti : deinde verò coram nobis, adhibito etiam aliorum plurimorum cardinalium consilio, quàm maximâ diligentiâ ac maturitate : singularum insuper propositionum cum ipsomet libri textu exactissimè factâ collatione, pluries iteratis congregationibus, expendi et examinari mandavimus. Hujusmodi autem propositiones sunt quæ sequuntur, videlicet :

gneur, et mettant notre confiance en son divin secours, nous avons cru devoir faire une si sainte entreprise, et nous nous y sommes attachés avec le soin et toute l'application que l'importance de l'affaire pouvoit exiger. D'abord nous avons fait examiner par plusieurs docteurs en théologie, en présence de deux de nos vénérables frères cardinaux de la sainte Eglise romaine, un grand nombre de propositions extraites avec fidélité, et respectivement, des différentes éditions dudit livre, tant françoises que latines, dont nous avons parlé ci-dessus : nous avons ensuite été présens à cet examen : nous y avons appelé plusieurs autres cardinaux pour avoir leur avis. Et après avoir confronté pendant tout le temps, et avec toute l'attention nécessaire, chacune des propositions avec le texte du livre, nous avons ordonné qu'elles fussent examinées et discutées très-soigneusement, dans plusieurs congrégations, qui se sont tenues à cet effet. Les propositions, dont il s'agit, sont celles qui suivent [*].

I. Quid aliud remanet animæ, quæ Deum, atque ipsius gratiam amisit, nisi peccatum, et peccati consecutiones, superba paupertas, et segnis indigentia, hoc est, generalis impotentia ad laborem, ad orationem, et ad omne opus bonum?

I. Que reste-t-il à une âme qui a perdu Dieu et sa grâce, sinon le péché et ses suites, une orgueilleuse pauvreté et une indigence paresseuse, c'est-à-dire, une impuissance générale au travail, à la prière, et à tout bien [1]?

II. Jesu Christi gratia, principium efficax boni cujuscumque generis, necessaria est ad omne opus bonum; absque illa, non solùm nihil fit, sed nec fieri potest.

II. La grâce de Jésus-Christ, principe efficace de toute sorte de bien, est nécessaire pour toute bonne action, *grande ou petite, facile ou difficile, pour la commencer, la continuer et l'achever.* Sans elle non-seulement on ne fait rien, mais on ne peut rien faire [2].

III. In vanum, Domine, præcipis, si tu ipse non das quod præcipis.

III. En vain vous commandez, *Seigneur,* si vous ne donnez vous-même ce que vous commandez [3].

IV. Ita, Domine, omnia possibilia sunt ei, cui omnia possibilia facis, eadem operando in illo.

IV. Oui, Seigneur, tout est possible à celui à qui vous rendez tout possible, en le faisant en lui [4].

V. Quando Deus non emollit cor per interiorem unctionem gratiæ suæ, exhortationes, et gratiæ exteriores non inserviunt, nisi ad illud magis obdurandum.

V. Quand Dieu n'amollit pas le cœur par l'onction intérieure de sa grâce, les exhortations et les grâces extérieures ne servent qu'à l'endurcir davantage [5].

VI. Discrimen inter fœdus Judaïcum et Christianum, est, quòd in illo Deus exigit fugam peccati, et implementum legis a peccatore, relinquendo illum in sua impotentia; in isto

VI. Quelle différence, ô mon Dieu, entre l'alliance judaïque et l'alliance chrétienne! L'une et l'autre a pour condition le renoncement au péché et l'accomplissement de votre

[*] *Nota* 1° que ce qui est en lettre romaine et en lettre italique dans les propositions françoises, est fidèlement extrait des éditions condamnées du livre des *Réflexions*, etc., avec cette différence, que ce qu'on lit en lettre romaine répond exactement aux propositions latines de la Constitution, et que ce qu'on lit en lettre italique n'est point dans les propositions latines; ce qui est nécessaire pour l'intelligence de la proposition françoise.

Nota 2° qu'on a mis des points à la place de quelques endroits du texte du livre qui ont paru trop longs à rapporter, et qui ne sont point nécessaires pour l'intelligence des propositions.

[1] *Luc.* XVI, 3. — [2] *Joan.* XV, 5. — [3] *Act.* XVI, 10. — [4] *Marc.* IX, 22. — [5] *Rom.* IX, 18.

verò Deus peccatori dat quod jubet, illum suâ gratiâ purificando.

VII. Quæ utilitas pro homine in veteri fœdere, in quo Deus illum reliquit ejus propriæ infirmitati, imponendo ipsi suam legem! Quæ verò felicitas non est, admitti ad fœdus, in quo Deus nobis donat quod petit a nobis?

VIII. Nos non pertinemus ad novum fœdus, nisi in quantum participes sumus ipsius novæ gratiæ, quæ operatur in nobis id quod Deus nobis præcipit.

IX. Gratia Christi est suprema, sine qua confiteri Christum nunquam possumus, et cum qua nunquam illum abnegamus.

X. Gratia est operatio manûs omnipotentis Dei, quam nihil impedire potest, aut retardare.

XI. Gratia non est aliud, quàm voluntas omnipotens Dei, jubentis, et facientis quod jubet.

XII. Quando Deus vult salvare animam, quocumque tempore, quocumque loco, effectus indubitabilis sequitur voluntatem Dei.

XIII. Quando Deus vult animam salvam facere, et eam tangit interiori gratiæ suæ manu, nulla voluntas humana ei resistit.

XIV. Quantùmcumque remotus a salute sit peccator obstinatus, quando Jesus se ei videndum exhibet lumine salutari suæ gratiæ, oportet ut se dedat, accurrat, sese humiliet, et adoret Salvatorem suum.

XV. Quando Deus mandatum suum, et suam externam locutionem comitatur unctione sui Spiritûs, et interiori vi gratiæ suæ, operatur illa in corde obedientiam, quam petit.

XVI. Nullæ sunt illecebræ, quæ non cedant illecebris gratiæ, quia nihil resistit Omnipotenti.

XVII. Gratia est vox illa Patris, quæ homines interiùs docet, ac eos venire facit ad Jesum Christum. Quicumque ad eum non venit, postquam audivit vocem exteriorem Filii, nullatenus est doctus a Patre.

XVIII. Semen verbi, quod manus Dei irrigat, semper affert fructum suum.

loi; mais là vous l'exigez du pécheur en le laissant dans son impuissance; ici vous lui donnez ce que vous lui commandez en le purifiant par votre grâce[1].

VII. Quel avantage y a-t-il pour l'homme dans une alliance où Dieu le laisse à sa propre foiblesse, en lui imposant sa loi? Mais quel bonheur n'y a-t-il point d'entrer dans une alliance où Dieu nous donne ce qu'il demande de nous[2].

VIII. Nous n'appartenons à la nouvelle alliance, qu'autant que nous avons part à cette nouvelle grâce, qui opère en nous ce que Dieu nous commande[3].

IX. *Ce n'est que par la grâce de Jésus-Christ que nous sommes à Dieu;* grâce souveraine, sans laquelle on ne peut jamais confesser Jésus-Christ, et avec laquelle on ne le renie jamais[4].

X. *La compassion de Dieu sur nos péchés, c'est son amour pour le pécheur; cet amour la source de la grâce;* cette grâce une opération de la main toute-puissante de Dieu, que rien ne peut empêcher ni retarder[5].

XI. La grâce *peut tout réparer en un moment, parce que ce* n'est autre chose que la volonté toute-puissante de Dieu, qui commande et qui fait tout ce qu'il commande[6].

XII. Quand Dieu veut sauver l'âme, en tout temps, en tout lieu, l'indubitable effet suit le vouloir d'un Dieu[7].

XIII. Quand Dieu veut sauver une âme, et qu'il la touche de la main intérieure de sa grâce, nulle volonté humaine ne lui résiste[8].

XIV. Quelque éloigné que soit du salut un pécheur obstiné, quand Jésus se fait voir à lui par la lumière salutaire de sa grâce, il faut qu'il se rende, qu'il accoure, qu'il s'humilie, et qu'il adore son Sauveur[9].

XV. Quand Dieu accompagne son commandement et sa parole extérieure de l'onction de son esprit et de la force intérieure de sa grâce, elle opère dans le cœur l'obéissance qu'elle demande[10].

XVI. Il n'y a point de charmes qui ne cèdent à ceux de la grâce, parce que rien ne résiste au Tout-Puissant[11].

XVII. La grâce est *donc* cette voix du Père, qui enseigne intérieurement les hommes, et les fait venir à Jésus-Christ. Quiconque ne vient pas à lui, après avoir entendu la voix extérieure du Fils, n'est point enseigné par le Père[12].

XVIII. La semence de la parole, que la main de Dieu arrose, porte toujours son fruit[13].

[1] *Rom.* XI, 27. — [2] *Hebr.* VIII, 7. — [3] *Ibid.* VIII, 10. — [4] *I Cor.* XII, 3. — [5] *Matth.* XX, 34. — [6] *Marc.* II, 11. — [7] *Ibid.* — [8] *Luc.* V, 13. — [9] *Marc.* V, 6, 7. — [10] *Luc.* IX, 60. — [11] *Act.* VIII, 12. — [12] *Joan.* VI, 45. — [13] *Act.* XI, 21.

XIX. Dei gratia nihil aliud est quàm ejus omnipotens voluntas : hæc est idea quam Deus ipse nobis tradit in omnibus suis Scripturis.

XIX. La grâce de Dieu n'est autre chose que sa volonté toute-puissante. C'est l'idée que Dieu nous en donne lui-même dans toutes ses Ecritures[1].

XX. Vera gratiæ idea est, quòd Deus vult sibi a nobis obediri, et obeditur; imperat, et omnia fiunt; loquitur tanquam Dominus, et omnia sibi submissa sunt.

XX. La vraie idée de la grâce est que Dieu veut que nous lui obéissions, et il est obéi; il commande, et tout se fait; il parle en maître, et tout est soumis[2].

XXI. Gratia Jesu Christi est gratia fortis, potens, suprema, invincibilis, utpote quæ est operatio voluntatis omnipotentis, sequela et imitatio operationis Dei incarnantis et resuscitantis Filium suum.

XXI. La grâce de Jésus-Christ est une grâce..... *divine : comme créée pour être digne du Fils de Dieu*, forte, puissante, souveraine, invincible, comme étant l'opération de la volonté toute-puissante, une suite et une imitation de l'opération de Dieu incarnant et ressuscitant son Fils[3].

XXII. Concordia omnipotentis operationis Dei in corde hominis, cum libero ipsius voluntatis consensu, demonstratur illico nobis in Incarnatione, veluti in fonte atque archetypo omnium aliarum operationum misericordiæ et gratiæ, quâ omnes ita gratuitæ atque ita dependentes a Deo sunt, sicut ipsa originalis operatio.

XXII. L'accord de l'opération toute-puissante de Dieu dans le cœur de l'homme, avec le libre consentement de sa volonté, nous est montré d'abord dans l'incarnation, comme dans la source et le modèle de toutes les autres opérations de miséricorde et de grâce, toutes aussi gratuites et aussi dépendantes de Dieu que cette opération originale[4].

XXIII. Deus ipse nobis ideam tradidit omnipotentis operationis suæ gratiæ, eam significans per illam, quâ creaturas e nihilo producit, et mortuis reddit vitam.

XXIII. Dieu, *dans la foi d'Abraham, à laquelle les promesses étaient attachées*, nous a donné lui-même l'idée qu'il veut que nous ayons de l'opération toute-puissante de sa grâce *dans nos cœurs*, en la figurant par celle qui tire les créatures du néant, et qui redonne la vie aux morts[5].

XXIV. Justa idea, quam Centurio habet de omnipotentia Dei et Jesu Christi, in sanandis corporibus solo motu suæ voluntatis, est imago ideæ, quæ haberi debet de omnipotentia suæ gratiæ in sanandis animabus a cupiditate.

XXIV. L'idée juste qu'a le Centenier de la toute-puissance de Dieu et de Jésus-Christ sur les corps, pour les guérir par le seul mouvement de sa volonté, est l'image de celle qu'on doit avoir de la toute-puissance de sa grâce, pour guérir les âmes de la cupidité[6].

XXV. Deus illuminat animam, et eam sanat æquè ac corpus solâ suâ voluntate; jubet, et ipsi obtemperatur.

XXV. Dieu éclaire l'âme et la guérit, aussi bien que le corps, par sa seule volonté; il commande et il est obéi[7].

XXVI. Nullæ dantur gratiæ, nisi per fidem.

XXVI. Point de grâces que par la foi[8].

XXVII. Fides est prima gratia, et fons omnium aliarum.

XXVII. La Foi est la première grâce, et la source de toutes les autres[9].

XXVIII. Prima gratia, quam Deus concedit peccatori, est peccatorum remissio.

XXVIII. La première grâce que Dieu accorde au pécheur, c'est le pardon de ses péchés[10].

XXIX. Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia.

XXIX. Hors d'elle, *l'Eglise*, point de grâce[11].

XXX. Omnes, quos Deus vult salvare per Christum, salvantur infallibiliter.

XXX. Tous ceux que Dieu veut sauver par Jésus-Christ le sont infailliblement[12].

XXXI. Desideria Christi semper habent suum effectum; pacem intimo cordium infert, quando eis illam optat.

XXXI. Les souhaits de Jésus ont toujours leur effet; il porte la paix jusques au fond des cœurs quand il la leur désire[13].

XXXII. Jesus Christus se morti tradidit ad liberandum pro semper suo sanguine primoge-

XXXII. *Assujettissement volontaire, médicinal et divin* de Jésus-Christ,... de se livrer à la

[1] *Rom.* XIV, 4. — [2] *Marc.* IV, 39. — [3] *I Cor.* V, 21. — [4] *Luc.* I, 38. — [5] *Rom.* IV, 17. — [6] *Luc.* VIII, 7. — [7] *Ibid.* XVIII, 42. — [8] *Ibid.* VIII, 48. — [9] *II Petr.* I, 3. — [10] *Marc.* XI, 25. — [11] *Luc.* X, 35, 36. — [12] *Joan.* VI, 40. — [13] *Ibid.* XX, 19.

nitos, id est electos, de manu angeli exterminatoris.

XXXIII. Proh! quantùm oportet bonis terrenis, et sibimetipsi renuntiasse, ad hoc ut quis fiduciam habeat sibi, ut ita dicam, appropriandi Christum Jesum ejus amorem, mortem, et mysteria, ut facit sanctus Paulus dicens: *Qui delexit me, et tradidit semetipsum pro me!*

XXXIV. Gratia Adami non producebat nisi merita humana.

XXXV. Gratia Adami est sequela creationis, et erat debita naturæ sanæ et integræ.

XXXVI. Differentia essentialis inter gratiam Adami et statùs innocentiæ, ac gratiam christianam, est, quòd primam unusquisque in propria persona recepisset; ista verò non recipitur, nisi in persona Jesu Christi resuscitati, cui nos uniti sumus.

XXXVII. Gratia Adami, sanctificando illum in semetipso, erat illi proportionata; gratia christiana, nos sanctificando in Jesu Christo, est omnipotens, et digna Filio Dei.

XXXVIII. Peccator non est liber, nisi ad malum, sine gratia Liberatoris.

XXXIX. Voluntas, quam gratia non prævenit, nihil habet luminis, nisi ad aberrandum; ardoris, nisi ad se præcipitandum; virium, nisi ad se vulnerandum. Est capax omnis mali, et incapax ad omne bonum.

XL. Sine gratia nihil amare possumus, nisi ad nostram condemnationem.

XLI. Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo, et sine gratia non producit nisi præsumptionem, vanitatem, et oppositionem ad ipsum Deum, loco affectuum adorationis, gratitudinis, et amoris.

XLII. Sola gratia Christi reddit hominem aptum ad sacrificium fidei; sine hoc nihil nisi impuritas, nihil nisi indignitas.

XLIII. Primus effectus gratiæ baptismalis, est facere ut moriamur peccato; adeo ut spiritus, cor, sensus, non habeant plus vitæ pro peccato, quàm homo mortuus habeat pro rebus mundi.

XLIV. Non sunt nisi duo amores, unde volitiones et actiones omnes nostræ nascuntur; amor Dei, qui omnia agit propter Deum, quemque Deus remuneratur; et amor quo nos ipsos ac mundum diligimus, qui, quod ad Deum

mort, afin de délivrer pour jamais par son sang les aînés, c'est-à-dire les élus de la main de l'ange exterminateur[1].

XXXIII. Combien faut-il avoir renoncé aux choses de la terre et à soi-même, pour avoir la confiance de s'approprier, pour ainsi dire, Jésus-Christ, son amour, sa mort, et ses mystères, comme fait saint Paul en disant : *Il m'a aimé et s'est livré pour moi*[2].

XXXIV. *La grâce d'Adam.....* ne produisoit que des mérites humains[3].

XXXV. La grâce d'Adam est une suite de la création, et étoit due à la nature saine et entière[4].

XXXVI. C'est une différence essentielle de la grâce d'Adam et de l'état d'innocence, d'avec la grâce chrétienne que chacun auroit reçu la première en sa propre personne; au lieu qu'on ne reçoit celle-ci qu'en la personne de Jésus-Christ ressuscité, à qui nous sommes unis[5].

XXXVII. La grâce d'Adam, le sanctifiant en lui-même, lui étoit proportionnée: la grâce chrétienne nous sanctifiant en Jésus-Christ, est toute-puissante et digne du Fils de Dieu[6].

XXXVIII. Le pécheur n'est libre que pour le mal, sans la grâce du Libérateur[7].

XXXIX. La volonté qu'elle, *la grâce*, ne prévient point, n'a de lumière que pour s'égarer, d'ardeur que pour se précipiter, de force que pour se blesser; capable de tout mal, impuissante à tout bien[8].

XL. Sans laquelle, *cette grâce de Jésus-Christ*, nous ne pouvons rien aimer qu'à notre condamnation[9].

XLI. Toute connoissance de Dieu, même naturelle, même dans les philosophes païens, ne peut venir que de Dieu; sans la grâce elle ne produit qu'orgueil, que vanité, qu'opposition à Dieu, au lieu des sentimens d'adoration, de reconnoissance et d'amour[10].

XLII. Il n'y a que la grâce de Jésus-Christ qui rende l'homme propre au sacrifice de la foi; sans cela rien qu'impureté, rien qu'indignité[11].

XLIII. Le premier effet de la grâce *du Baptême*, est de nous faire mourir au péché; en sorte que l'esprit, le cœur, les sens, n'aient non plus de vie pour le péché, que ceux d'un mort pour les choses du monde[12].

XLIV. Il n'y a que deux amours, d'où naissent toutes nos volontés et toutes nos actions; l'amour de Dieu qui fait tout pour Dieu, et que Dieu récompense; l'amour de nous-mêmes et du monde, qui ne rapporte pas à

[1] *Gal.* IV, 4, 5, 6, 7. — [2] *Ibid.* II, 20. — [3] *II. Cor.* V, 21. *Joan.* I, 16. — [4] *II. Cor.* V, 21. — [5] *Rom.* VII, 4. — [6] *Ephes.* I, 6. — [7] *Luc* VIII, 29. — [8] *Matt.* XX, 3, 4. — [9] *II. Thess.* III, 18. — [10] *Rom.* I, 19. — [11] *Act.* XI, 9. — [12] *Rom.* VI, 2.

referendum est, non refert, et propter hoc ipsum fit malus. .

Dieu ce qui doit lui être rapporté, et qui par cette raison même devient mauvais[1].

XLV. Amore Dei in corde peccatorum non ampliùs regnante, necesse est ut in eo carnalis regnet cupiditas, omnesque actiones ejus corrumpat.

XLV. Quand l'amour de Dieu ne règne plus dans le cœur *du pécheur*, il est nécessaire que la cupidité charnelle y règne, et corrompe toutes ses actions[2].

XLVI. Cupiditas, aut charitas, usum sensuum bonum vel malum faciunt.

XLVI. La cupidité ou la charité rendent l'usage des sens bon ou mauvais[3].

XLVII. Obedientia legis profluere debet ex fonte; et hic fons est charitas. Quando Dei amor est illius principium interius, et Dei gloria ejus finis, tunc purum est quod apparet exterius; alioquin non est nisi hypocrisis, aut falsa justitia.

XLVII. L'obéissance à la loi doit couler de source, et cette source c'est la charité. Quand l'amour de Dieu en est le principe intérieur, et sa gloire la fin, le dehors est net ; sans cela ce n'est qu'hypocrisie ou fausse justice[4].

XLVIII. Quid aliud esse possumus, nisi tenebræ, nisi aberratio, et nisi peccatum, sine fidei lumine, sine Christo, et sine charitate.

XLVIII. Que peut-on être autre chose que ténèbres, qu'égarement et que péché, sans la lumière de la foi, sans Jésus-Christ, sans la charité[5].

XLIX. Ut nullum peccatum est sine amore nostrì, ita nullum est opus bonum sine amore Dei.

XLIX. Nul péché sans l'amour de nous-mêmes, comme nulle bonne œuvre sans amour de Dieu[6].

L. Frustra clamamus ad Deum, Pater mi, si spiritus charitatis non est ille qui clamat.

L. C'est en vain qu'on crie à Dieu, *mon Père,* si ce n'est point l'esprit de charité qui crie[7].

LI. Fides justificat, quando operatur; sed ipsa non operatur, nisi per charitatem.

LI. La foi justifie quand elle opère; mais elle n'opère que par la charité[8].

LII. Omnia alia salutis media continentur in fide, tanquam in suo germine et semine; sed hæc fides non est absque amore et fiducia.

LII. Tous les autres moyens de salut sont renfermés dans la foi, comme dans leur germe et leur semence; mais ce n'est pas une foi sans amour et sans confiance[9].

LIII. Sola charitas christiano modo facit *actiones christianas,* per relationem ad Deum, et Jesum Christum.

LIII. La seule charité les fait, *les actions chrétiennes,* chrétiennement par rapport à Dieu et à Jésus-Christ[10].

LIV. Sola charitas est quæ Deo loquitur; eam solam Deus audit.

LIV. C'est elle seule, *la charité*, qui parle à Dieu ; c'est elle seule que Dieu entend[11].

LV. Deus non coronat nisi charitatem ; qui currit ex alio impulsu, et ex alio motivo, in vanum currit.

LV. Dieu ne couronne que la charité ; qui court par un autre mouvement et un autre motif, court en vain[12].

LVI. Deus non remunerat nisi charitatem, quoniam charitas sola Deum honorat.

LVI. Dieu ne récompense que la charité, parce que la charité seule honore Dieu[13].

LVII. Totum deest peccatori, quando ei deest spes ; et non est spes in Deo, ubi non est amor Dei.

LVII. Tout manque à un pécheur quand l'espérance lui manque ; et il n'y a pas d'espérance en Dieu, où il n'y a point d'amour de Dieu[14].

LVIII. Nec Deus est, nec religio, ubi non est charitas.

LVIII. Il n'y a ni Dieu, ni religion, où il n'y a point de charité[15].

LIX. Oratio impiorum est novum peccatum; et quod Deus illis concedit est novum in eos judicium.

LIX. La prière des impies est un nouveau péché; et ce que Dieu leur accorde, un nouveau jugement sur eux[16].

LX. Si solus supplicii timor animat pœnitentiam, quo hæc est magis violenta, eo magis ducit ad desperationem.

LX. Si la seule crainte du supplice anime le repentir, plus ce repentir est violent, plus il conduit au désespoir[17].

LXI. Timor nonnisi manum cohibet; cor

LXI. La crainte n'arrête que la main; et le

[1] *Joan.* IV, 29. — [2] *Luc.* XV, 13. — [3] *Matt.* V, 28. — [4] *Ibid.* XXIII, 26. — [5] *Ephes.* V, 8. — [6] *Marc.* VII, 22, 23.— [7] *Rom.* VIII, 15. — [8] *Act.* XIII, 39. — [9] *Ibid.* X, 39 — [10] *Coloss.* III, 15. — [11] *I Cor.* XIII, 1.— [12] *Ibid.* IX, 24.— [13] *Matt.* XXV, 36.— [14] *Ibid.* XXVII, 5. — [15] *I Joan.* IV, 8. — [16] *Ibid.* X, 25. — [17] *Matt.* XXVII, 5.

autem tamdiu peccato addicitur, quamdiu ab amore justitiæ non ducitur.

LXII. Qui a malo non abstinet, nisi timore pœnæ, illud committit in corde suo, et jam est reus coram Deo.

LXIII. Baptizatus adhuc est sub lege, sicut Judæus, si legem non adimpleat, aut adimpleat ex solo timore.

LXIV. Sub maledicto legis nunquam fit bonum, quia peccatur sive faciendo malum, sive illud nonnisi ob timorem evitando.

LXV. Moyses, prophetæ, sacerdotes, et doctores legis mortui sunt, absque eo quod ullum Deo dederint filium, cùm non effecerint nisi mancipia per timorem.

LXVI. Qui vult Deo appropinquare, nec debet ad ipsum venire cum brutalibus passionibus, neque adduci per instinctum naturalem, aut per timorem, sicut bestiæ; sed per fidem, et per amorem, sicuti filii.

LXVII. Timor servilis non sibi repræsentat Deum, nisi ut dominum durum, imperiosum, injustum, intractabilem.

LXVIII. Dei bonitas abbreviavit viam salutis, claudendo totum in fide et precibus.

LXIX. Fides, usus, augmentum et præmium fidei, totum est donum puræ liberalitatis Dei.

LXX. Nunquam Deus affligit innocentes; et afflictiones semper serviunt, vel ad puniendum peccatum, vel ad purificandum peccatorem.

LXXI. Homo, ob suî conservationem, potest sese dispensare ab ea lege quam Deus condidit propter ejus utilitatem.

LXXII. Nota Ecclesiæ christianæ est, quod sit Catholica, comprehendens et omnes angelos cœli, et omnes electos et justos terræ, et omnium sæculorum.

LXXIII. Quid est Ecclesia, nisi cœtus filiorum Dei manentium in ejus sinu, adoptatorum in Christo, subsistentium in ejus persona, redemptorum ejus sanguine, viventium ejus spiritu, agentium per ejus gratiam, et expectantium gratiam futuri sæculi?

LXXIV. Ecclesia, sive integer Christus, incarnatum Verbum habet ut caput, omnes verò sanctos ut membra.

LXXV. Ecclesia est unus solus homo, compositus ex pluribus membris, quorum Christus est caput, vita, subsistentia et persona; unus

cœur est livré au péché, tant que l'amour de la justice ne le conduit point[1].

LXII. Qui ne s'abstient du mal que par la crainte du châtiment, le commet dans son cœur, et est déjà coupable devant Dieu[2].

LXIII. Un baptisé est encore sous la loi, comme un Juif, s'il n'accomplit point la loi, ou s'il l'accomplit par la seule crainte[3].

LXIV. Sous la malédiction de la loi on ne fait jamais le bien, parce qu'on pèche, ou en faisant le mal, ou en ne l'évitant que par la crainte[4].

LXV. Moïse et les prophètes, les prêtres et les docteurs de la loi sont morts sans donner d'enfants à Dieu, n'ayant fait que des esclaves par la crainte[5].

LXVI. Qui veut s'approcher de Dieu, ne doit ni venir à lui avec des passions brutales, ni se conduire par un instinct naturel, ou par la crainte, comme les bêtes, mais par la foi et par l'amour, comme les enfans[6].

LXVII. La crainte servile ne se le représente, *Dieu*, que comme un maître dur, impérieux, injuste, intraitable[7].

LXVIII. Quelle bonté de Dieu, d'avoir ainsi abrégé la voie du salut, en renfermant tout dans la foi et dans la prière[8].

LXIX. La foi, l'usage, l'accroissement et la récompense de la foi, tout est un don de votre pure libéralité[9].

LXX. Dieu n'afflige jamais des innocents; et les afflictions servent toujours ou à punir le péché, ou à purifier le pécheur[10].

LXXI. L'homme peut se dispenser, pour sa conservation, d'une loi que Dieu a faite pour son utilité[11].

LXXII. Marques et *propriétés* de l'Eglise chrétienne. Elle est..... catholique, comprenant et tous les anges du ciel, et tous les élus et les justes de la terre et de tous les siècles[12].

LXXIII. Qu'est-ce que l'Eglise, sinon l'assemblée des enfans de Dieu, demeurant dans son sein, adoptés en Jésus-Christ, subsistant en sa personne, rachetés de son sang, vivant de son esprit, agissant par sa grâce, et attendant la paix du siècle à venir[13]?

LXXIV. L'Eglise, ou le Christ entier, qui a pour chef le Verbe incarné, et pour membres tous les saints[14].

LXXV. Unité admirable de l'Eglise. C'est.... un seul homme composé de plusieurs membres, dont Jésus-Christ est la tête, la vie, la subsis-

[1] *Luc.* xx, 19. — [2] *Matt.* xxi, 46. — [3] *Rom.* vi, 14. — [4] *Gal.* v, 18. — [5] *Marc.* xii, 12. — [6] *Hebr.* xii, 20. — [7] *Luc.* xix, 21. — [8] *Act.* ii, 21. — [9] *Marc.* vi, 22. — [10] *Joan.* vi, 3. — [11] *Marc.* ii, 28. — [12] *Hebr.* xii, 20, 23, 24. — [13] *II Thess.* i, 1, 2. — [14] *I Tim.* iii, 16.

solus Christus compositus ex pluribus sanctis, quorum est sanctificator.

LXXVI. Nihil spatiosius Ecclesiâ Dei, quia omnes electi et justi omnium sæculorum illam componunt.

LXXVII. Qui non ducit vitam dignam Filio Dei, et membro Christi, cessat interiùs habere Deum pro patre, et Christum pro capite.

LXXVIII. Separatur quis a populo electo, cujus figura fuit populus Judaicus, et caput est Jesus Christus; tam non vivendo secundùm Evangelium, quàm non credendo Evangelio.

LXXIX. Utile et necessarium est omni tempore, omni loco, et omni personarum generi, studere et cognoscere spiritum, pietatem, et mysteria sacræ Scripturæ.

LXXX. Lectio sacræ Scripturæ est pro omnibus.

LXXXI. Obscuritas sancta verbi Dei non est laïcis ratio dispensandi se ipsos ab ejus lectione.

LXXXII. Dies dominicus a Christianis debet sanctificari lectionibus pietatis, et super omnia sanctarum Scripturarum. Damnosum est velle Christianum ab hac lectione retrahere.

LXXXIII. Est illusio sibi persuadere, quòd notitia mysteriorum religionis non debeat communicari feminis, lectione sacrorum librorum. Non ex feminarum simplicitate, sed ex superba virorum scientia, ortus est Scripturarum abusus, et natæ sunt hæreses.

LXXXIV. Abripere e Christianorum manibus novum Testamentum, seu eis illud clausum tenere, auferendo eis modum illud intelligendi, est illis Christi os obturare.

LXXXV. Interdicere Christianis lectionem sacræ Scripturæ, præsertim Evangelii, est interdicere usum luminis filiis lucis, et facere ut patiantur speciem quamdam excommunicationis.

LXXXVI. Eripere simplici populo hoc sola-

tance et la personne... Un seul Christ composé de plusieurs saints dont il est le sanctificateur[1].

LXXVI. Rien de si spacieux *que l'Eglise de Dieu*, puisque tous les élus et les justes de tous les siècles la composent[2].

LXXVII. Qui ne mène pas une vie digne d'un enfant de Dieu ou d'un membre de Jésus-Christ, cesse d'avoir intérieurement Dieu pour père, et Jésus-Christ pour chef[3].

LXXVIII. Le peuple juif étoit la figure du peuple élu dont Jésus-Christ est le chef. *L'excommunication la plus terrible est de n'être point de ce peuple, et de n'avoir point de part à Jésus-Christ.* On s'en retranche aussi bien en ne vivant pas selon l'Evangile, qu'en ne croyant pas à l'Evangile[4].

LXXIX. Il est utile et nécessaire en tout temps, en tous lieux, et à toutes sortes de personnes, d'en étudier, *de l'Ecriture*, et d'en connoître l'esprit, la piété et les mystères[5].

LXXX. Celle, *la lecture*, de l'Ecriture sainte, *entre les mains même d'un homme d'affaires et de finances, marque qu'elle* est pour tout le monde[6].

LXXXI. L'obscurité sainte de la parole de Dieu, n'est pas aux laïques une raison pour se dispenser de la lire[7].

LXXXII. Le dimanche, *qui a succédé au sabbat,* doit être sanctifié par des lectures de piété, et surtout des saintes Ecritures. *C'est le lait du Chrétien, et que Dieu même, qui connoît son œuvre, lui a donné.* Il est dangereux de l'en vouloir sevrer[8].

LXXXIII. C'est une illusion de s'imaginer que la connoissance des mystères de la religion ne doive pas être communiquée à ce sexe par la lecture des livres saints, *après cet exemple de la confiance avec laquelle Jésus-Christ se manifeste à cette femme* (*la Samaritaine*). Ce n'est pas de la simplicité des femmes, mais de la science orgueilleuse des hommes, qu'est venu l'abus des Ecritures, et que sont nées les hérésies[9].

LXXXIV. C'est la fermer aux Chrétiens, *la bouche de Jésus-Christ*, que de leur arracher des mains ce livre saint, ou de le leur tenir fermé, en leur ôtant le moyen de l'entendre[10].

LXXXV. En interdire la lecture, *de l'Ecriture et particulièrement de l'Evangile*, aux Chrétiens, c'est interdire l'usage de la lumière aux enfans de lumière, et leur faire souffrir une espèce d'excommunication[11].

LXXXVI. Lui ravir, *au simple peuple*, cette

[1] *Ephes.* II, 14, 15, 16. — [2] *Ibid.* 22. — [3] *I Joan.* II, 22. — [4] *Act.* III 23. — [5] *I Cor.* XIV, V. — [6] *Act.* VIII, 28. — [7] *Ibid.* 31. — [8] *Act.* XV, 21. — [9] *Joan.* IV, 26. — [10] *Matt.* V, 2. — [11] *Luc.* XI, 33.

tium, jungendi vocem suam voci totius Ecclesiæ, est usus contrarius praxi apostolicæ, et intentioni Dei.

LXXXVII. Modus plenus sapientiâ, lumine, et charitate, est dare animabus tempus portandi cum humilitate, et sentiendi statum peccati, petendi spiritum pœnitentiæ et contritionis, et incipiendi, ad minus, satisfacere justitiæ Dei, antequam reconcilientur.

LXXXVIII. Ignoramus quid sit peccatum, et vera pœnitentia, quando volumus statim restitui possessioni bonorum illorum, quibus nos peccatum spoliavit, et detrectamus separationis istius ferre confusionem.

LXXXIX. Quartus-decimus gradus conversionis peccatoris est quod, cùm sit jam reconciliatus, habet jus assistendi sacrificio Ecclesiæ.

XC. Ecclesia auctoritatem excommunicandi habet, ut eam exerceat per primos pastores, de consensu, saltem præsumpto, totius corporis.

XCI. Excommunicationis injustæ metus, nunquam debet nos impedire ab implendo debito nostro. Nunquam eximus ab Ecclesia, etiam quando hominum nequitiâ videmur ab ea expulsi, quando Deo, Jesu Christo, atque ipsi Ecclesiæ per charitatem affixi sumus.

XCII. Pati potiùs in pace excommunicationem, et anathema injustum, quàm prodere veritatem, est imitari sanctum Paulum; tantùm abest, ut sit erigere se contra auctoritatem, aut scindere unitatem.

XCIII. Jesus quandoque sanat vulnera, quæ præceps primorum pastorum festinatio infligit sine ipsius mandato; Jesus restituit quod ipsi inconsiderato zelo rescindunt.

XCIV. Nihil pejorem de Ecclesia opinionem ingerit ejus inimicis, quàm videre illic dominatum exerceri supra fidem fidelium, et foveri divisiones propter res, quæ nec fidem lædunt, nec mores.

XCV. Veritates eò devenerunt, ut sint lingua quasi peregrina plerisque Christianis, et modus eas prædicandi est veluti idioma incognitum, adeo remotus est a simplicitate Apostolorum, et supra communem captum fidelium; neque satìs advertitur, quod hic defectus sit unum ex signis maximè sensibilibus senectutis Ecclesiæ, et iræ Dei in filios suos.

consolation d'unir sa voix à celle de toute l'Eglise, c'est un usage contraire à la pratique apostolique et au dessein de Dieu[1].

LXXXVII. C'est une conduite pleine de sagesse, de lumière et de charité, de donner aux âmes le temps de porter avec humilité et de sentir l'état du péché; de demander l'esprit de pénitence et de contrition; et de commencer au moins à satisfaire à la justice de Dieu, avant que de les réconcilier[2].

LXXXVIII. On ne sait ce que c'est que le péché et la vraie pénitence, quand on veut être rétabli d'abord dans la possession des biens dont le péché nous a dépouillés, et qu'on ne veut point porter la confusion de cette séparation[3].

LXXXIX. Le quatorzième degré de la conversion du pécheur, est qu'étant réconcilié, il a droit d'assister au sacrifice de l'Eglise[4].

XC. C'est l'Eglise qui en a l'autorité, *de l'excommunication*, pour l'exercer par les premiers pasteurs, du consentement au moins présumé de tout le corps[5].

XCI. La crainte *même* d'une excommunication injuste ne nous doit jamais empêcher de faire notre devoir..... On ne sort jamais de l'Eglise, lors même qu'il semble qu'on en soit banni par la méchanceté des hommes, quand on est attaché à Dieu, à Jésus-Christ, et à l'Eglise même par la charité[6].

XCII. C'est imiter saint Paul, que de souffrir en paix l'excommunication et l'anathème injuste, plutôt que de trahir la vérité, loin de s'élever contre l'autorité, ou de rompre l'unité[7].

XCIII. Jésus guérit quelquefois les blessures, que la précipitation des premiers pasteurs fait sans son ordre; il rétablit ce qu'ils retranchent par un zèle inconsidéré[8].

XCIV. Rien ne donne une plus mauvaise opinion de l'Eglise à ses ennemis, que d'y voir dominer sur la foi des fidèles, et y entretenir des divisions par des choses qui ne blessent ni la foi ni les mœurs[9].

XCV. Les vérités sont devenues comme une langue étrangère à la plupart des Chrétiens, et la manière de les prêcher est comme un langage inconnu; tant elle est éloignée de la simplicité des Apôtres, et au-dessus de la portée du commun des fidèles. Et on ne fait pas réflexion que ce déchet est une des marques les plus sensibles de la vieillesse de l'Eglise, et de la colère de Dieu sur ses enfans[10].

[1] *I Cor*. XIV, 16. — [2] *Act*. IX, 9. — [3] *Luc*. XVII, 11, 12. — [4] *Ibid*. XV, 23. — [5] *Matt*. XVIII, 17. — [6] *Joann*. IX, 22 23. — [7] *Rom*. IX, 3. — [8] *Joan*. XVIII, 11. — [9] *Rom*. XIV, 18. — [10] *I Cor*. XIV, 21.

XCVI. Deus permittit, ut omnes potestates sint contrariæ prædicatoribus veritatis, ut ejus victoria attribui non possit, nisi divinæ gratiæ.

XCVII. Nimis sæpe contingit membra illa, quæ magis sanctè, ac magis strictè unita Ecclesiæ sunt, respici atque tractari tanquam indigna ut sint in Ecclesia, vel tanquam ab ea separata. Sed justus vivit ex fide, et non ex opinione hominum.

XCVIII. Status persecutionis et pœnarum, quas quis tolerat tanquam hæreticus, flagitiosus et impius, ultima plerumque probatio est, et maximè meritoria, utpote quæ facit hominem magis conformem Jesu Christo.

XCIX. Pervicacia, præventio, obstinatio in nolendo aut aliquid examinare, aut agnoscere se fuisse deceptum, mutant quotidie, quoad multos, in odorem mortis, id quod Deus in sua Ecclesia posuit, ut in ea esset odor vitæ; verbi gratiâ, bonos libros, instructiones, sancta exempla, etc.

C. Tempus deplorabile, quo creditur honorari Deus, persequendo veritatem, ejusque discipulos. Tempus hoc advenit..... Haberi et tractari a religionis ministris, tanquam impium et indignum omni commercio cum Deo, tanquam membrum putridum, capax corrumpendi omnia in societate sanctorum, est hominibus piis morte corporis mors terribilior. Frustra quis sibi blanditur de suarum intentionum puritate, et zelo quodam religionis, persequendo flammâ ferroque viros probos, si propria passione est excæcatus, aut abreptus alienâ, propterea quod nihil vult examinare. Frequenter credimus sacrificare Deo impium, et sacrificamus diabolo Dei servum.

CI. Nihil spiritui Dei, et doctrinæ Jesu Christi magis opponitur, quàm communia facere juramenta in Ecclesia; quia hoc est multiplicare occasiones pejerandi, laqueos tendere infirmis et idiotis, et efficere ut nomen et veritas Dei aliquando deserviant consilio impiorum.

Auditis itaque tum voce, tum scripto nobis exhibitis præfatorum cardinalium, aliorumque theologorum suffragiis, divinique in primis luminis, privatis ad eum finem, publicisque etiam indictis precibus, implorato præsidio; omnes et singulas Propositiones præinsertas, tanquam falsas, captiosas, malè sonantes, piarum aurium offensivas, scandalosas, perniciosas, temerarias;

XCVI. Dieu permet que toutes les puissances soient contraires aux prédicateurs de la vérité, afin que sa victoire ne puisse être attribuée qu'à sa grâce[1].

XCVII. Il n'arrive que trop souvent que les membres le plus saintement et le plus étroitement unis à l'Eglise, sont regardés et traités comme indignes d'y être, ou comme en étant déjà séparés. Mais le juste vit de la foi de Dieu, et non pas de l'opinion des hommes[2].

XCVIII. Celui, *l'état*, d'être persécuté et de souffrir comme un hérétique, un méchant, un impie, est ordinairement la dernière épreuve et la plus méritoire, comme celle qui donne plus de conformité à Jésus-Christ[3].

XCIX. L'entêtement, la prévention, l'obstination à ne vouloir ni rien examiner, ni reconnoître qu'on s'est trompé, changent tous les jours en odeur de mort à l'égard de bien des gens, ce que Dieu a mis dans son Eglise pour y être une odeur de vie; comme les bons livres, les instructions, les saints exemples, etc.[4].

C. Temps déplorable, où on croit honorer Dieu en persécutant la vérité et ses disciples. Ce temps est venu..... Etre regardé et traité par ceux qui en sont les ministres, *de la religion*, comme un impie, indigne de tout commerce avec Dieu, comme un membre pourri, capable de tout corrompre dans la société des saints; c'est pour les personnes pieuses une mort plus terrible que celle du corps. En vain on se flatte de la pureté de ses intentions, et d'un zèle de religion, en poursuivant des gens de bien à feu et à sang, si on est ou aveuglé par sa propre passion, ou emporté par celle des autres, faute de vouloir bien examiner. On croit souvent sacrifier à Dieu un impie, et on sacrifie au diable un serviteur de Dieu[5].

CI. Rien n'est plus contraire à l'esprit de Dieu et à la doctrine de Jésus-Christ, que de rendre communs les sermens dans l'Eglise; parce que c'est multiplier les occasions des parjures, dresser des piéges aux foibles et aux ignorans, et faire quelquefois servir le nom et la vérité de Dieu aux desseins des méchans[6].

A CES CAUSES, après avoir reçu, tant de vive voix que par écrit, les suffrages des susdits cardinaux, et de plusieurs autres théologiens; et après avoir ardemment imploré le secours du ciel, par des prières particulières, que nous avons faites, et par des prières publiques, que nous avons ordonnées à cette intention, nous déclarons par la présente constitution, qui doit

[1] *Act.* XVII, 8. — [2] *Ibid.* IV, 11. — [3] *Luc.* XXII, 37. — [4] *II Cor.* II, 16. — [5] *Joan.* XVI, 2. — [6] *Matt.* V, 37.

Ecclesiæ et ejus praxi injuriosas, neque in Ecclesiam solùm, sed etiam in potestates sæculi contumeliosas; seditiosas, impias, blasphemas, suspectas de hæresi, ac hæresim ipsam sapientes; necnon hæreticis et hæresibus, ac etiam schismati faventes; erroneas, hæresi proximas, pluries damnatas; ac demùm etiam hæreticas, variasque hæreses, et potissimùm illas quæ in famosis Jansenii Propositionibus, et quidem in eo sensu in quo hæ damnatæ fuerunt, acceptis, continentur, manifestè innovantes, respectivè, hâc nostrâ perpetuo valiturâ Constitutione declaramus, damnamus et reprobamus.

Mandantes omnibus utriusque sexûs Christi fidelibus, ne dedictis Propositionibus, sentire, docere, prædicare aliter præsumant, quàm in hac eadem nostra Constitutione continetur; ita ut quicumque illas, vel illarum aliquam conjunctim vel divisim docuerit, defenderit, ediderit, aut de eis, etiam disputativè, publicè aut privatim tractaverit, nisi forsan impugnando, ecclesiasticis censuris, aliisque contra similia perpetrantes a jure statutis pœnis ipso facto, absque alia declaratione subjaceat.

Cæterum, per expressam præfatarum propositionum reprobationem, alia in eodem libro contenta nullatenus approbare intendimus; cùm præsertim in decursu examinis complures alias in eo deprehenderimus propositiones, illis, quæ, ut suprà, damnatæ fuerunt, consimiles et affines, iisdemque erroribus imbutas; nec sanè paucas sub imaginario quodam, veluti grassantis hodie persecutionis obtentu, inobedientiam et pervivaciam nutrientes, easque falso christianæ patientiæ nomine prædicantes; quas propterea singulatim recensere, et nimis longum esse duximus, et minimè necessarium; ac demum, quod intolerabilius est, sacrum ipsum novi Testamenti textum damnabiliter vitiatum compererimus, et alteri dudum reprobatæ versioni Gallicæ Montensi in multis conformem; a Vulgata verò editione, quæ tot sæculorum usu in Ecclesia probata est, atque ab orthodoxis omnibus pro authentica haberi debet, multipliciter discrepantem et aberrantem, pluriesque in alienos, exoticos, ac sæpe noxios sensus, non sine maxima perversione detortum.

avoir son effet à perpétuité, que nous condamnons et réprouvons toutes et chacune des propositions ci-dessus rapportées, comme étant respectivement fausses, captieuses, mal-sonnantes, capables de blesser les oreilles pieuses; scandaleuses, téméraires, injurieuses à l'Eglise et à ses usages; outrageantes, non-seulement pour elle, mais pour les puissances séculières; séditieuses, impies, blasphématoires, suspectes d'hérésie, sentant l'hérésie, favorables aux hérétiques, aux hérésies et au schisme; erronées, approchant de l'hérésie, et souvent condamnées; enfin comme hérétiques, et comme renouvelant diverses hérésies, principalement celles qui sont contenues dans les fameuses Propositions de Jansénius, prises dans le sens auquel elles ont été condamnées.

Nous défendons à tous les fidèles de l'un et l'autre sexe, de penser, d'enseigner, ou de parler sur lesdites Propositions autrement qu'il n'est porté dans cette Constitution; en sorte que quiconque enseigneroit, soutiendroit, ou mettroit au jour ces Propositions, ou quelques-unes d'entre elles, soit conjointement, soit séparément, ou qui en traiteroit par manière de dispute, en public ou en particulier, si ce n'est peut-être pour les combattre, encoure, *ipso facto*, et sans qu'il soit besoin d'autre déclaration, les censures ecclésiastiques, et les autres peines portées de droit contre ceux qui font de semblables choses.

Au reste, par la condamnation expresse et particulière que nous faisons des susdites Propositions, nous ne prétendons nullement approuver ce qui est contenu dans le reste du même livre; d'autant plus que, dans le cours de l'examen que nous en avons fait, nous y avons remarqué plusieurs autres propositions qui ont beaucoup de ressemblance et d'affinité avec celles que nous venons de condamner, et qui sont toutes remplies des mêmes erreurs. De plus nous y en avons trouvé beaucoup d'autres, qui sont propres à entretenir la désobéissance et la rébellion, qu'elles veulent insinuer insensiblement sous le faux nom de patience chrétienne, par l'idée chimérique qu'elles donnent aux lecteurs d'une persécution qui règne aujourd'hui. Mais nous avons cru qu'il seroit inutile de rendre cette Constitution plus longue, par un détail particulier de ces Propositions. Enfin, ce qui est plus intolérable dans cet ouvrage, nous y avons vu le texte sacré du Nouveau Testament altéré d'une manière qui ne peut être trop condamnée, et conforme en beaucoup d'endroits à une tradition dite de Mons qui a

été censurée depuis long-temps; il y est différent, et s'éloigne en diverses façons de la version Vulgate, qui est en usage dans l'Eglise depuis tant de siècles, et qui doit être regardée comme authentique, par toutes les personnes orthodoxes; et l'on a porté la mauvaise foi jusqu'au point de détourner le sens naturel du texte, pour y substituer un sens étranger et souvent dangereux.

Eumdem propterea librum, utpote per *dulces sermones et benedictiones*, ut Apostolus loquitur, hoc est, sub falsa præinstitutionis imagine *seducendis innocentium cordibus* longè accommodatum, sive præmissis, sive alio quovis titulo inscriptum, ubicumque, et quocumque alio idiomate, seu quavis editione, aut versione, hactenus impressum, aut in posterum (quod absit) imprimendum, auctoritate apostolicâ, tenore præsentium iterum prohibemus, ac similiter damnamus; quemadmodum etiam alios omnes, et singulos in ejus defensionem, tam scripto quàm typis editos, seu forsan (quod Deus avertat) edendos libros, seu libellos, eorumque lectionem, descriptionem, retentionem et usum, omnibus et singulis Christi fidelibus sub pœna excommunicationis, per contra facientes ipso facto incurrenda, prohibemus pariter et interdicimus.

Pour toutes ces raisons, en vertu de l'autorité apostolique, nous défendons de nouveau par ces présentes, et condamnons derechef ledit livre, sous quelque titre et en quelque langue qu'il ait été imprimé, de quelque édition et en quelque version qu'il ait paru, ou qu'il puisse paroître dans la suite (ce qu'à Dieu ne plaise). Nous le condamnons comme étant très-capable de séduire *les âmes simples par des paroles pleines de douceur et par des bénédictions*, ainsi que s'exprime l'Apôtre, c'est-à-dire par les apparences d'une instruction remplie de piété. Condamnons pareillement tous les autres livres ou libelles, soit manuscrits, soit imprimés, ou (ce qu'à Dieu ne plaise) qui pourroient s'imprimer dans la suite, pour la défense dudit livre; nous défendons à tous les fidèles de les lire, de les copier, de les retenir, et d'en faire usage, sous peine d'excommunication, qui sera encourue, *ipso facto*, par les contrevenans.

Præcipimus insuper venerabilibus fratribus patriarchis, archepiscopis et episcopis, aliisque locorum ordinariis, necnon hæreticæ pravitatis inquisitoribus, ut contradictores et rebelles quoscumque, per censuras, et pœnas præfatas, aliaque juris et facti remedia, invocato etiam ad hoc, si opus fuerit, brachii sæcularis auxilio, omnino coerceant, et compellant.

Nous ordonnons de plus à nos vénérables frères les patriarches, archevêques et évêques, et autres ordinaires des lieux, comme aussi aux inquisiteurs de l'hérésie, de réprimer et de contraindre par les censures, par les peines susdites, et par tous les autres remèdes de droit et de fait, ceux qui ne voudroient pas obéir; et même d'implorer pour cela, s'il en est besoin, le secours du bras séculier.

Volumus autem ut earumdem præsentium transumptis, etiam impressis, manu alicujus notarii publici subscriptis, et sigillo personæ in dignitate ecclesiastica constitutæ munitis, eadem fides prorsus adhibeatur, quæ ipsis originalibus litteris adhiberetur, si forent exhibitæ vel ostensæ.

Voulons aussi que même foi soit ajoutée aux copies des présentes, même imprimées, pourvu qu'elles soient signées de la main d'un notaire public, et scellées du sceau de quelque personne constituée en dignité ecclésiastique, que celle que l'on auroit à l'original, s'il étoit montré et représenté.

Nulli ergo hominum liceat hanc paginam nostræ declarationis, damnationis, mandati, prohibitionis et interdictionis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem omnipotentis Dei, ac beatorum Petri et Pauli apostolorum ejus se noverit incursurum.

Que personne donc ne se donne la licence d'enfreindre en aucune manière les déclaration, condamnation, ordonnance et défense que dessus, et n'ait la témérité de s'y opposer. Que si quelqu'un ose commettre cet attentat, qu'il sache qu'il encourra l'indignation du Dieu tout-puissant, et des bienheureux apôtres saint Pierre et saint Paul.

Datum Romæ, apud sanctam Mariam Majorem, anno Incarnationis Dominicæ millesimo

Donné à Rome, à Sainte-Marie Majeure, l'an de l'incarnation de Notre-Seigneur 1713,

septingentesimo decimo tertio, sexto idus septembris, pontificatûs nostri anno decimo tertio.

I. Card. Prodatarius. F. OLIVERIUS.

Visa de Curia. L. SERGARDUS.

Loco † plumbi.

Registrata in Secret. Brevium. L. MARTINETTUS.

Anno a nativitate Domini nostri Jesu Christi millesimo septingentesimo decimo tertio, indictione sextâ, die verò decimâ septembris, pontificatûs Sanctissimi in Christo Patris, et domini nostri Clementis divinâ Providentiâ Papæ XI anno decimo tertio, supradictæ Litteræ Apostolicæ affixæ et publicatæ fuerunt ad valvas ecclesiæ Lateranensis, et basilicæ Principis Apostolorum, Cancellariæ apostolicæ, Curiæ generalis in monte Citatorio in acie campi Floræ, ac in aliis locis solitis et consuetis Urbis, per me Petrum Romulatium apostolicum cursorem.

ANTONIUS PLACENTINUS, Magister Cursorum.

le 8 septembre, et de notre pontificat le treizième.

I. Card. Prodataire. F. OLIVIERI.

Visa de la Cour, L. SERGARDI.

La place † du Sceau.

Registrées dans la secrétairerie des Brefs. L. MARTINETTI.

L'an de la nativité de notre Seigneur Jésus-Christ 1713, indiction 6, le 10 du mois de septembre, et la treizième année du pontificat de notre très-saint père en Jésus-Christ, Clément, par la Providence de Dieu, Pape XI du nom, ces Lettres apostoliques ont été affichées et publiées aux portes de Saint-Jean de Latran et de la basilique de Saint-Pierre, prince des apôtres, de la Chancellerie apostolique, de la Cour générale au mont Citorio dans le champ de Flore, et autres lieux ordinaires et accoutumés de Rome, par moi Pierre Romulatio, curseur apostolique.

ANT. PIACENTINO, Maître des Curseurs.

MANDEMENT

ET

INSTRUCTION PASTORALE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

AU CLERGÉ ET AU PEUPLE DE SON DIOCÈSE

SOUMIS A SA MAJESTÉ IMPÉRIALE.

Pour la réception de la constitution de N. S. P. le Pape Clément XI, du 8 septembre 1713, qui condamne le livre des *Réflexions morales* du P. Quesnel *sur le Nouveau Testament*, et cent-une propositions qui en sont extraites.

FRANÇOIS, par la grâce de Dieu et du saint Siége apostolique, archevêque duc de Cambrai, prince du Saint-Empire, comte du Cambrésis, etc. au clergé et au peuple de notre diocèse, salut et bénédiction en notre Seigneur Jésus-Christ.

Nous apprenons, mes très-chers Frères, avec la plus sensible douleur, que le parti dont le P. Quesnel est le chef remue les plus puissans ressorts pour soulever les fidèles contre la nouvelle constitution du chef de l'Eglise. On la représente comme un décret particulier de Rome, obtenu par surprise et par cabale, auquel on n'est point obligé d'obéir. Le P. Quesnel, au lieu d'ouvrir enfin les yeux sur ses longs éga-

remens, les pousse aux plus affreux excès.

Il ne dit point sur son propre texte ce qu'il disoit sur celui de Jansénius, savoir qu'il ne s'agissoit que *d'un fait de nulle importance*. Au contraire, il fait clairement entendre qu'il s'agit pour son texte d'une question de droit, qui est capitale au christianisme. « A la vue, dit-il[1], » de cent une vérités frappées d'un seul coup, » et dont PLUSIEURS SONT ESSENTIELLES A LA RELI- » GION, comment la foi des fidèles ne seroit- » elle point émue? »

Si la constitution nie *cent une vérités,* elle affirme cent une erreurs. Si plusieurs de ces vérités niées sont *essentielles à la religion*, plusieurs de ces erreurs affirmées attaquent les points essentiels de la religion même.

Si on en croit cet auteur irrité, ce sont des vérités « qu'on ne peut nier, SANS RENONCER A » LA FOI, étant clairement établies dans l'Ecri- » ture et dans la tradition[2]. » Donc le saint Siége n'a pu nier ces vérités dans son jugement solennel, *sans renoncer à la foi;* donc il erre dans le point de droit.

« Comme j'ai suivi, *dit encore cet auteur*[3], » saint Augustin en adoptant et établissant son » principe, sous l'aveu de l'Eglise et la caution » du saint Siége, j'en ai aussi embrassé la con- » séquence, et je l'ai exprimée avec les propres » termes du saint docteur, sans me douter le » moins du monde qu'aucun catholique osât » m'accuser d'erreur sur ce point, loin de soup- » çonner que du même Siége qui avoit si sou- » vent adopté et si positivement autorisé la doc- » trine de saint Augustin sur la grâce par les » témoignages les plus éclatans, il pût jamais » émaner UNE CONSTITUTION QUI LA RENVERSE DE » FOND EN COMBLE. » Quiconque dit tout l'édifice du dogme révélé depuis *le fond* jusques au *comble,* dit sans doute l'entière substance de la foi, qui est le point de droit. Si ces affreuses paroles sont vraies, le centre de la pure foi est devenu le centre contagieux de l'erreur.

« Ces dernières paroles, *dit encore cet auteur*[4], » qu'on condamne dans la constitution, et que » les censeurs ont jugées hérétiques, SONT MOT » POUR MOT de saint Augustin. Ainsi c'est ce » saint docteur qu'on CENSURE, quand on les » FLÉTRIT. » Ainsi voilà saint Augustin censuré, et par conséquent Pélage qui triomphe dans la constitution.

« Ils ont choisi, *dit cet auteur*[5] sans ména- » gement, celles (des propositions) qui étant » EN TERMES FORMELS de ce saint docteur, et ne » présentant point à l'esprit d'autres sens que » celui de sa doctrine, la font voir dans son » sens naturel. » Il s'agit donc d'un sens unique et évident, puisque les propositions *n'en présentent point d'autre à l'esprit*, et qu'elles *font voir* la doctrine de saint Augustin *dans son sens naturel.* C'est ce sens clair et unique, qui est condamné *sans ménagement*. On ne peut pas même prétendre que cette condamnation puisse avoir rien d'obscur ni d'ambigu, puisqu'elle ne peut tomber que sur ce sens unique et manifeste.

« Ce n'est pas, dit encore le P. Quesnel[1], » une opinion théologique qu'on puisse con- » tester. C'est une doctrine de foi, que le con- » cile de Trente nous enseigne, et SANS LA » CROYANCE DE LAQUELLE L'ANCIENNE ÉGLISE RO- » MAINE A DÉCLARÉ QU'ON N'EST POINT CATHOLIQUE. » Voilà le point de droit, sans lequel la catholicité est anéantie. Voilà la nouvelle Eglise romaine, qui dément la foi de *l'ancienne.* Si cette accusation n'est pas une calomnie pleine d'impiété, si elle est bien fondée, Rome est devenue l'impie Babylone.

Le P. Quesnel assure encore[2] que voici une occasion où l'on doit, à l'exemple des apôtres, « s'élever au-dessus de toutes les craintes et » au-dessus des menaces DU GRAND PRÊTRE ET DE » TOUS CEUX DE LA RACE SACERDOTALE, disant avec » une liberté apostolique : JUGEZ VOUS-MÊME S'IL » EST JUSTE DEVANT DIEU DE NOUS OBÉIR PLUTÔT QU'A » DIEU. » Voilà une résistance ouverte au Pape et à tous les évêques, qu'il exige, parce qu'on doit préférer Dieu et la conscience à l'Eglise et à sa décision.

Cet auteur ajoute[3] que si les évêques recevoient la constitution, « ce seroit un triste ac- » complissement de cette prédiction que nous » lisons dans la prophétie de Daniel : Il a fait » tomber une partie des forts, qui étoient » comme les étoiles du ciel. Il s'est même élevé » contre le prince des forts.... Il enlève le sa- » crifice perpétuel.... Il renverse par terre la » vérité.... Jusqu'à quand la vérité, le sanc- » tuaire, et le souverain pouvoir de Dieu, se- » ront-ils foulés aux pieds? »

Selon saint Grégoire, ajoute le P. Quesnel[4], si les évêques se taisent maintenant, « un tel » silence est un renoncement de Jésus-Christ. » Les évêques qui le pratiquent.... font voir, » au milieu de la paix de l'Eglise, comme les » premiers essais des tentations de l'antéchrist... » En se taisant on renonce Jésus-Christ. »

[1] *IIIe Mémoire, avertiss.* pag. 13.—[2] *Ibid.* pag. 18 et 19.— [3] *Ibid.* pag. 70. — [4] *Ibid.* pag. 71, 72. — [5] *Ibid.* pag. 74.

[1] *IIIe Mémoire, avertiss.* pag. 87. — [2] *IIe Lettr. à un des évêq. de l'ass.* pag. 5. — [3] *Ibid.* pag. 6. — [4] *Ibid.* pag. 8.

Le ressentiment du P. Quesnel va jusqu'à ne vouloir pas même accorder le nom de constitution au jugement solennel que le saint Siége a prononcé contre son ouvrage. *Ce qu'on appelle*, dit-il [1], *la constitution*. Il ne daigne pas même compter au nombre des véritables évêques aucun de ceux qui s'unissent au saint Siége contre lui. « La grâce, dit-il à un prélat [2], qui sanctifie » et affermit dans votre cœur ces nobles senti- » mens, que votre illustre naissance vous a in- » spirés, vous élève au-dessus de ces BAS SEN- » TIMENS, que l'esprit de flatterie..... n'a que » trop souvent produits dans des évêques QUI » N'ÉTOIENT POINT ÉVÊQUES... Les évêques de » ce caractère ne méritent pas le nom d'é- » vêques. »

Ce n'est pas tout. Ayez encore la patience d'écouter le même écrivain [3] : « La foi..., la mo- » rale..., la discipline universelle de l'Eglise..., » tout cela se trouve MORTELLEMENT blessé par la » condamnation étonnante de cent une propo- » sitions. » Quand on entend parler ainsi : Chacun doit *s'élever..... au-dessus des menaces du grand-prêtre et de tous ceux de la race sacerdotale; les étoiles du ciel* sont tombées; l'hérésie pélagienne *enlève le sacrifice perpétuel, la vérité; le sanctuaire et le souverain pouvoir de Dieu sont foulés aux pieds;* on voit, *au milieu de la paix de l'Eglise, comme les premiers essais des tentations de l'antéchrist*, qui nous viennent des évêques et de celui que nous avions cru jusqu'ici le vicaire de Jésus-Christ même; tout évêque qui ne s'élève pas pour s'opposer à la constitution, *renonce Jésus-Christ en se taisant;* il n'a que de *bas sentimens*, quand il s'unit à son chef et à tout le corps épiscopal, il *ne mérite pas* même *le nom d'évêque;* n'est-on pas tenté de croire que ce langage est celui de Luther forcené contre l'Eglise catholique?

« Recevrons-nous des définitions fausses, » s'écrie un autre écrivain du parti [4]? Ferons- » nous des hérésies de peur qu'il n'arrive un » schisme, et ANÉANTIRONS-NOUS LA VÉRITÉ, C'EST- » A-DIRE JÉSUS-CHRIST MÊME, de crainte que la » robe de Jésus-Christ ne soit déchirée?.... » Remarquez que dans la constitution, la sur- » face même n'est point trompeuse, comme » saint Jérôme dit qu'elle l'étoit alors (dans la » formule captieuse de Rimini). Jugez de là, » quelle conduite on doit tenir dans la conjonc- » ture présente, selon l'esprit de saint Jérôme [5], » c'est-à-dire que le monde *étant étonné de se voir pélagien* par cette constitution, on la doit détester, encore plus qu'on ne détesta autrefois la formule équivoque que le concile de Rimini avoit acceptée.

« Il s'agit ici, poursuit cet écrivain [1], des plus » importantes vérités de la religion.... Le mal » est grand, puisque l'Eglise n'a pas seulement » à se garantir contre des ennemis étrangers. » Le mal est dans son sein; il est au milieu » d'elle; il a pénétré jusqu'au premier siége. » Voilà *le mal*, c'est-à-dire l'hérésie pélagienne opposée à la doctrine de saint Augustin, qui a *pénétré jusqu'au premier siége. Il est au milieu d'elle*, de l'Eglise. Il est établi dans son centre par un jugement solennel.

Cet écrivain conclut ainsi : « Jamais Rome ne » s'exposa davantage. Jamais elle n'a donné de » si authentiques preuves de sa faillibilité [2]. » Il ne s'agit point de la faillibilité sur les faits, où cet écrivain croit que l'Eglise même est faillible. C'est sur le droit qu'il prétend que Rome vient de montrer sa faillibilité.

Un autre écrivain s'écrie qu'on ne peut admettre cette constitution *sans renverser le christianisme;* que le Pape doit *réparer le tort qu'il a fait à son Siége, et encore plus à la vérité;* qu'il a condamné *des maximes essentielles au christianisme*. Il ajoute : « Déplorable constitu- » tion! Disons plus; c'est, sans rien outrer, la » religion et le christianisme qu'elle renverse... » De quelque côté qu'on se tourne, la bulle est » insoutenable.... C'est une censure erronée et » hérétique même..... Ce n'est pas le livre qui » est condamnable, mais la sentence qui le con- » damne [3]. » Après tant de vaines déclamations, le P. Quesnel triomphe, et chante la victoire, qu'il se flatte de remporter sur le vicaire de Jésus-Christ : « Grâces soit rendues à Dieu, » s'écrie-t-il, pour la victoire qu'il nous donne » par Jésus-Christ [4]. »

Mais nous osons vous promettre, mes très-chers Frères, une pleine démonstration de la fausseté grossière d'un triomphe si scandaleux. Nous écarterons avec les plus rigoureuses précautions toutes les questions étrangères, que le parti s'efforce, avec une artificieuse malignité, de faire entrer dans cette affaire, pour embrouiller ce qui est le plus clair, et pour diviser les esprits.

Nous n'aurons besoin que d'une seule vérité que le parti même n'a jamais osé mettre en doute,

[1] *IIe Lettr. à un des évêq. de l'ass.* pag. 16. — [2] *Ibid.* p. 12. — [3] *Ibid.* pag. 18. — [4] *Mémoire présenté à l'assemblée*, etc. S'il est à propos, etc. pag. 39. — [5] *Ibid.* pag. 41.

[1] *Mémoire présenté à l'assemblée*, etc. S'il est à propos, etc. pag. 45. — [2] *Ibid.* pag. 44. — [3] *Observations sur les Propositions censurées*, p. 337, 341. 342, 343, 347, 362.—[4] *I. Mémoire, avertiss.* pag. 22.

et qui est entièrement séparée de toutes les questions dont on a disputé.

I. Tout est évidemment décidé en faveur de la constitution, à l'égard même des théologiens les plus ombrageux contre l'autorité de Rome, pourvu qu'on nous laisse un principe que le parti a souvent admis. Le voici :

Tout jugement dogmatique, où l'autorité du saint Siége se trouve accompagnée de l'acquiescement positif d'une partie notable des Eglises de sa communion, avec l'acquiescement tacite des autres, est censé le jugement de l'Eglise entière. Alors on doit supposer que le corps décide par l'organe du chef, qui parle en son nom, sans être désavoué ni contredit. Le corps ne peut point ignorer la décision solennelle, qui est prononcée dans son propre centre, en son nom, avec tant d'éclat. Il est censé y consentir tacitement par son simple silence. Voilà un principe simple, clair et décisif : on sera d'abord tenté de croire que le parti doit le rejeter. Mais taisons-nous, et écoutons l'aveu formel du parti même.

1° « La première question, » dit le P. Quesnel[1], en parlant des constitutions publiées contre le jansénisme, « est de savoir si les cinq » propositions CONSIDÉRÉES EN ELLES-MÊMES sont » hérétiques. Le pape Innocent X, et après lui » Alexandre VII, l'ont décidée. Toute l'Eglise » a accepté cette décision ; c'est une affaire finie. » Aussi personne n'a-t-il jamais hésité sur » cette décision. »

Toute l'Eglise n'a point *accepté cette décision* d'une façon expresse et positive. Il n'y a que la seule Eglise de France qui l'ait acceptée ainsi. Toutes les autres ne l'ont acceptée que tacitement, en ne réclamant point contre ce que Rome avoit prononcé. Ainsi la décision du saint Siége, de l'aveu du P. Quesnel même, est devenue celle de l'Eglise entière par l'acquiescement positif de la seule Eglise de France, avec l'acquiescement tacite des autres Eglises particulières. Or est-il que la décision du saint Siége contre les cent propositions du P. Quesnel *considérées en elles-mêmes*, est suivie de l'acquiescement positif de l'Eglise de France, avec l'acquiescement tacite des autres Eglises particulières. Donc cette décision est devenue celle de l'Eglise entière. Nous n'avons qu'à répéter mot pour mot au P. Quesnel ses propres paroles, en changeant seulement le nom du Pape. *Le pape* Clément XI *a décidé..... Toute l'Eglise a accepté cette décision ; c'est une affaire finie.*

2° Le P. Quesnel parle ainsi ailleurs[1] : « Les » évêques d'Afrique....... envoyèrent au successeur de saint Pierre leurs relations synodales, afin que leur jugement fût appuyé de » l'autorité du Siége apostolique, et que la » tradition de leur Eglise particulière étant » confrontée avec celle de Rome, on reconnût » si ce petit ruisseau qui couloit dans l'Afrique » venoit de la même source d'où étoit émané » le ruisseau si plein et si abondant de l'Eglise » romaine, comme parle saint Augustin... C'est » pourquoi ce saint docteur crut qu'après avoir » trouvé la tradition de l'Eglise universelle dans » celle du Siége apostolique, par cette espèce » de confrontation, l'affaire étoit finie. *Causa* » *finita est.* Et elle l'eût été en effet, si l'obstination des hérétiques ne leur eût fait espérer » de surprendre le pape Zozime, etc. » Souvenez-vous, mes très-chers Frères, que c'est le P. Quesnel lui-même qui avoue que *les Eglises particulières* vérifient leur tradition en la *confrontant avec celle de Rome.* Quand une Eglise particulière a *trouvé la tradition de l'Eglise universelle dans celle du Siége apostolique, par cette espèce de confrontation, l'affaire est finie.* C'est ainsi que plus de cent évêques, qui composent sans doute l'Eglise de France, répètent au vicaire de Jésus-Christ ces paroles de saint Augustin : *Nous reconnoissons que ce petit ruisseau qui coule* dans la France, *vient de la même source, d'où est émané le ruisseau si plein et si abondant de l'Eglise romaine.* Il n'y a plus que *l'obstination des hérétiques qui leur fasse espérer de surprendre le Pape.*

3° Ne nous lassons point, mes très-chers Frères, d'écouter le chef du parti, qui pose contre lui-même tous les fondemens dont nous avons besoin. « Si c'est, dit-il[2], dans le concile » d'un pays particulier, comme de l'Afrique, » cette Eglise propose au saint Siége, et par » lui à toutes les autres Eglises, ce qu'elle a » trouvé dans sa tradition ; et aucune n'y contredisant, et témoignant au contraire par son » consentement, ou exprès, ou tacite, qu'elle » a trouvé la même chose dans la sienne, on » en demeure là. » Voilà deux aveux bien importans. D'un côté, le saint Siége est reconnu ici comme le canal naturel de la tradition. C'est par ce centre commun qu'une Eglise propose sa tradition à toutes les autres Eglises. C'est aussi par ce centre qu'elle apprend la tradition de toutes les autres Eglises les plus éloignées. Chaque Eglise particulière parle au saint Siége,

[1] *Lettre d'un évêque à un évêque* ; pag. 8.

[1] *Tradit. de l'Eglise Rom.* tom. I, avert. — [2] *Ibid.* pag. 117. 118.

et par lui à toutes les autres Eglises de sa communion. C'est le centre de l'unité qui unit tout, qui communique tout. C'est *par cette espèce de confrontation,* que chaque Eglise *trouve la tradition de l'Eglise universelle, dans celle du Siége apostolique.* D'un autre côté, le parti n'oseroit prétendre que le jugement prononcé fût toujours muni d'une ratification expresse et positive de toutes les Eglises. Le P. Quesnel se contente qu'*aucune n'y contredise, et qu'elles témoignent au contraire*, PAR LEUR CONSENTEMENT EXPRÈS OU TACITE, qu'elles ont *trouvé la même chose* dans leur pays. Alors *on en demeure là, et la cause est finie.* Voilà le *consentement tacite* qui suffit. Or est-il que la constitution est suivie du *consentement exprès* de plus de cent évêques de France et du *consentement tacite* des évêques de toutes les autres nations. Donc *l'affaire est finie.* Donc *on en demeure là,* quand on est de bonne foi, et quand on se contente, pour la condamnation de la doctrine du P. Quesnel, de ce qui doit contenter tous les Catholiques pour la condamnation de celle de Pélage.

4° « Si donc, s'écrie encore le P. Quesnel[1], » le saint Siége, agissant pour toutes les autres » Eglises, s'est déclaré pour la doctrine de saint » Augustin; c'est une témérité bien grande de » ne la pas suivre. Et elle est d'autant plus » grande, que le reste des Eglises du monde » n'ayant point eu de part à ces contestations, » et s'étant contentées de voir entrer en lice » les Africains et les Gaulois, et d'attendre ce » que le saint Siége jugeroit de leur différend, » leur silence, quand il n'y auroit rien de plus, » doit tenir lieu d'un consentement général, » lequel, joint au jugement du saint Siége, » forme une décision qu'il n'est pas permis de » ne pas suivre. » Gardons-nous bien de faire ici autre chose que d'opposer le P. Quesnel au P. Quesnel même. Supposons ici en sa faveur quelque grande Eglise comme celle des Gaules, qui soutient sa doctrine contre une autre grande Eglise semblable à celle d'Afrique. Supposons que tout *le reste des Eglises du monde* n'ait *pris aucune part à ces contestations,* et que voyant *entrer en lice* les deux partis opposés, elles se sont *contentées d'attendre ce que le saint Siége jugeroit de ce différend.* Voilà sans doute incomparablement plus que le P. Quesnel n'oseroit prétendre; car il ne peut avec aucune pudeur produire une grande Eglise comme celle de France, dont les évêques soutiennent la doctrine de son livre. Tous le désavouent, tous l'abandonnent sans aucune exception. Mais supposons, pour le mieux confondre, ce qu'il auroit honte de supposer en faveur de sa cause. Alors que faut-il conclure? Taisons-nous, laissons-le parler. « Leur silence, dit-il, quand il » n'y auroit rien de plus, doit tenir lieu d'un » consentement général, lequel, joint au juge- » ment du saint Siége, forme une décision » qu'il n'est pas permis de ne pas suivre. » Dans ce partage des évêques de nations opposées, le seul SILENCE des évêques, QUAND IL N'Y AUROIT RIEN DE PLUS, *doit tenir lieu d'un consentement général.* Ce consentement tacite étant *joint au jugement du saint Siége, forme une décision qu'il n'est pas permis de ne pas suivre*, contre la doctrine du livre du P. Quesnel. En vain cet auteur crie qu'on renverse la foi *de fond en comble,* que Rome tyrannise les consciences, qu'elle dégrade l'épiscopat, qu'elle viole les libertés et les usages du royaume. Qu'y a-t-il de plus honteux que de parler ainsi? Quoi! le parti aura-t-il toujours deux poids et deux mesures? Rome renversoit-elle la foi *de fond en comble*, tyrannisoit-elle les consciences, dégradoit-elle l'épiscopat, violoit-elle les libertés et les usages de l'Eglise des Gaules, quand elle condamnoit la doctrine de Pélage? Ce *jugement du saint Siége* avec le *silence* des autres Eglises ne *formoit*-il pas *une décision qu'il n'étoit pas permis de ne pas suivre?*

5° « M. de Cambrai, dit l'auteur de la *Justi-* » *fication du Silence respectueux*[1], observe que » saint Léon regarde comme décidé par l'Eglise » universelle tout ce qui est compris dans les dé- » crets des conciles particuliers que l'autorité du » saint Siége avoit confirmés. ON N'A GARDE DE DOU- » TER D'UNE VÉRITÉ SI CERTAINE. C'est une chose que » les théologiens augustiniens ont remarquée sou- » vent, EN PARLANT DU SECOND CONCILE D'ORANGE. »

Remarquez, mes très-chers Frères, que ce concile n'étoit composé que de quatorze évêques. Ainsi, dès que quatorze évêques décident de concert avec le saint Siége, sa décision a l'autorité suprême. *On n'a garde,* dit le parti, *de douter d'une vérité si certaine.* Mais si quatorze évêques doivent être écoutés comme l'Eglise entière, pourvu que le saint Siége décide avec eux, à combien plus forte raison doit-on croire que cette autorité suprême se trouve dans une décision solennelle du saint Siége, qui est reçue par une assemblée de quarante évêques, et à laquelle plus de soixante autres évêques s'unissent par des mandemens.

[1] *Tradit. de l'Eglise Rom.* IIIe part. tom. I, pag. 330.

[1] Pag. 246.

6° « On ne peut nier, dit encore le même » écrivain [1], que dans le langage de saint Au- » gustin dire qu'une *cause est finie*, et dire que » l'Eglise a prononcé UN JUGEMENT INFAILLIBLE » ET IRRÉVOCABLE, c'est précisément la même » chose..... C'est le jugement du concile con- » firmé par celui du premier Siége, et applaudi » de toutes parts, qu'il regarde comme un JU- » GEMENT FINAL, SUPRÊME, ET IRRÉVOCABLE, QUI » NE LAISSE AUCUNE RESSOURCE A L'HÉRÉSIE péla- » gienne. »

Les conciles dont cet écrivain parle ne sont que des conciles particuliers. D'ailleurs quand cet écrivain parle d'un jugement *applaudi de toutes parts*, il ne veut point parler d'un jugement auquel toutes les Eglises s'unissent par des actes positifs et solennels. Il n'y en eut point de tels en faveur des conciles particuliers qui condamnèrent l'hérésie pélagienne. Cet applaudissement des Eglises se réduit donc avec évidence à un *consentement tacite*. Or ce *consentement tacite* des Eglises se trouve autant aujourd'hui en faveur de la constitution et des actes de plus de cent évêques de France, qu'il se trouvoit alors en faveur des conciles particuliers qui étoient confirmés par le saint Siége. Donc la nouvelle constitution est, suivant le principe du parti même, *un jugement infaillible... un jugement final, suprême et irrévocable, qui ne laisse aucune ressource à l'hérésie* de Jansénius, et du P. Quesnel, comme la décision des conciles particuliers confirmés par le saint Siége n'en laissoit aucune à l'hérésie de Pélage.

7° « Ce seroit bien pis, dit un des derniers » écrivains du parti [2], si la constitution étant » reçue purement et simplement, on leur di- » soit qu'il passe en article ou en point de » foi, etc.... Suivant le raisonnement qui a été » déjà fait plus d'une fois, dès que l'Eglise gal- » licane ou quelqu'autre Eglise a accepté une » décision de Rome, et QUE LES AUTRES EGLISES » NE RÉCLAMENT POINT, MAIS DEMEURENT DANS LE » SILENCE, CETTE DÉCISION DEVIENT INFAILLIBLE, » COMME SI C'ÉTOIT CELLE D'UN CONCILE GÉNÉRAL, » *soit qu'elle regarde un point de doctrine, soit* » *qu'elle ait pour objet une règle de morale.* » L'événement que cet écrivain craignoit est précisément arrivé. *L'Eglise gallicane* a reçu *purement et simplement la constitution. Les autres Eglises ne réclament point, mais demeurent dans le silence.* DONC CETTE DÉCISION DEVIENT INFAILLIBLE COMME SI C'ÉTOIT CELLE D'UN CONCILE GÉNÉRAL.

[1] Pag. 875, 876. — [2] *Lettr. à un Arch.* pag. 17.

Voilà, mes très-chers Frères, la démonstration courte que nous vous avons promise; elle est claire comme le jour. La vérité toute-puissante a arraché un aveu si décisif de la bouche du parti même qui la combat avec tant de hauteur. Notre salut vient de nos propres adversaires. Le principe que ce parti n'a osé mettre en doute, de peur d'alarmer tous les cœurs des Catholiques, se renverse d'abord sur lui, et l'accable. Laissons à part toutes les questions contestées. A quel propos irions-nous plus loin? L'aveu formel du parti, et de son chef même, ne nous laisse rien à désirer. Il ne peut contester à la constitution l'autorité *d'un jugement infaillible, final, suprême, irrévocable*, sans se contredire jusqu'à se déshonorer à jamais.

II. Ne vous étonnez pas, mes très-chers Frères, de voir que le parti n'ait jamais osé ébranler ce principe fondamental. Outre qu'il est détaché de toutes les questions agitées; de plus il est visiblement nécessaire dans la pratique.

1° Quand une hérésie s'élève, on ne peut pas toujours assembler un concile général. Les trois premiers siècles se sont écoulés sans que l'Eglise en eût la liberté. Quoique privée d'un tel secours, elle abattit l'hérésie de Paul de Samosate, et beaucoup d'autres sectes. Lors même qu'un concile général s'assemble, par quelles longueurs arrive-t-il à sa conclusion? N'a-t-il pas fallu environ dix-huit ans pour conclure celui de Trente? Pendant cette lenteur inévitable, laissera-t-on les esprits *flottans çà et là à tout vent de doctrine?* La foi demeurera-t-elle en suspens? Laissera-t-on chacun croire à son choix, que le jugement du saint Siége condamne justement une hérésie réelle, ou qu'il *renverse de fond en comble* la pure foi? laissera-t-on les nouvelles sectes fuir d'explication en explication, pendant que leur *discours gagnera comme la gangrène?* La provision donnée ainsi aux novateurs, n'emporteroit-elle pas le fond dans la pratique contre l'Eglise? N'est-il pas visible que tout est perdu, si on ne trouve pas, sans attendre un concile universel, une autorité qui finisse la cause, un remède prompt et efficace, pour arrêter l'incendie qui embrase la maison de Dieu?

2° L'Eglise entière ne s'assemble jamais, et les conciles les plus nombreux n'en sont qu'une simple représentation. C'est sur ce fondement que le concile de Constance, voulant s'attribuer la plus grande autorité pour la *réforme générale de l'Eglise de Dieu, dans son chef et dans ses membres,* se qualifie *représentant de l'Eglise ca-*

tholique militante [1]. Les promesses générales sont sans doute faites au corps de l'Eglise, c'est-à-dire au corps des pasteurs répandus dans toutes les nations. C'est ce que le parti n'a garde de contester. Or ce grand corps pastoral ne s'assemble jamais tout entier, et on ne vit jamais aucun concile où le nombre des évêques assemblés ne fût très-inférieur à celui des autres évêques absens. De là vient qu'un concile est censé représenter l'Eglise ou ne la représenter pas; parler en son nom, ou parler malgré elle, suivant qu'elle consent ou qu'elle résiste à sa décision.

Supposez un très-médiocre concile, la cause est finie, si le corps des pasteurs ratifie sa décision. C'est ainsi que le premier concile de Constantinople décida contre Macédonius pour la divinité du Saint-Esprit, quoiqu'il ne fût composé que de cent cinquante évêques. C'est ainsi que le concile d'Ephèse décida contre Nestorius pour les deux natures en Jésus-Christ, sans attendre Jean d'Antioche et les Orientaux. Le concile de Trente même avoit peu d'évêques en diverses sessions très-importantes. Enfin un concile n'eût-il que quatorze évêques, comme le second d'Orange, son jugement sera décisif, si l'Eglise lui donne un *consentement* EXPRÈS OU TACITE.

Supposez au contraire un concile aussi nombreux que le concile de Rimini, composé de tant d'évêques, il demeure nul et anéanti, s'il est privé de ce *consentement exprès ou tacite*. Il tombe de lui-même dès que cet appui lui manque. C'est ce qui engageoit saint Augustin à répondre ainsi aux Donatistes, qui se vantoient d'avoir pour eux de très-grands conciles [2]. « S'il faut croire absolument que cinquante » évêques d'Orient ont pensé comme soixante-» dix, ou même un plus grand nombre de l'A-» frique, CONTRE TANT DE MILLIERS D'ÉVÊQUES, » auxquels cette erreur a déplu dans tout l'uni-» vers, etc. » Ce Père compte pour rien plus de cent vingt évêques conduits par saint Cyprien et par Firmilien, dès que le corps de l'Eglise ne ratifie point leur décision.

La preuve de cette doctrine est démonstrative en deux mots. Le grand corps pastoral a reçu sans doute les promesses, et par conséquent il est revêtu de la suprême autorité. Quand il approuve un petit concile de quatorze évêques tenu à Orange, l'autorité de ce concile ne peut pas lui venir des quatorze évêques, qui y ont parlé, mais du corps pastoral, qui lui a donné par son approbation l'autorité qu'il étoit infiniment éloigné d'avoir par lui-même. Au contraire, quand le très-nombreux concile de Rimini demeure dégradé et odieux à tous les siècles, ce n'est point par le défaut d'un assez grand nombre d'évêques qu'il tombe. C'est le seul désaveu du corps pastoral qui l'anéantit, parce que cinq cents évêques assemblés ne sont rien *contre tant de milliers d'évêques*, qui les désavouent. L'Eglise est toujours l'épouse du Fils de Dieu, en vertu des promesses, quoiqu'elle ne soit point assemblée; et toute assemblée d'évêques étant toujours très-inférieure à ces *milliers d'évêques* absens, elle ne peut rien décider contre ce nombre si supérieur.

Encore une fois, peut-on comparer sérieusement le concile d'Orange composé de quatorze évêques et suivi du *consentement tacite* du corps pastoral, avec le saint Siége, dont le jugement est reçu par le *consentement exprès* de plus de cent évêques, et par le consentement *tacite* du grand corps des pasteurs?

III. Le parti dira peut-être que la plupart des Eglises ignorent encore aujourd'hui ce décret de Rome. Mais outre que ce prétexte ne lui donneroit de quoi fuir que pour peu de mois, d'ailleurs jamais notoriété ne fut plus prompte, plus éclatante, plus universelle, et plus incontestable, que celle de cette constitution l'a été d'abord. Ce jugement si solennel n'a-t-il pas été répandu dès le premier mois jusqu'aux extrémités du Nord, jusqu'aux nations les plus ennemies de l'Eglise romaine? Ne l'a-t-on pas traduit dans toutes les principales langues de l'Europe? N'a-t-il pas été inséré jusques dans les gazettes, jusque dans les libelles les plus satyriques? Ne l'a-t-on pas tourné en dérision par des recueils de chansons impies? Toutes les sectes d'hérétiques n'en ont-elles pas triomphé? Les libertins ne s'en sont-ils pas joués malignement dans toutes les nations? Le parti, qui contestera peut-être cette singulière notoriété, n'en est-il pas le principal auteur? N'est-ce pas lui, qui a excité par cent libelles, dont il a inondé l'Europe, la téméraire critique du peuple le plus grossier, et des femmes les plus ignorantes? Quel est le pays connu, où le scandale n'ait point encore pénétré? Qui est-ce qui n'a point été curieux de ce grand spectacle? Comment peut-on supposer que les évêques nommés par le Saint-Esprit les *anges* des Eglises, les gardiens du sacré *dépôt*, et les *Dispensateurs des mystères de Dieu*, ne se réveillent point de leur profond sommeil au bruit d'une si horrible tempête?

[1] Sess. IV.— [2] *Contr. Crescon.* lib. III, cap. III, n. 3 : tom. IX, pag. 437.

Jetez les yeux sur l'Eglise de France : vous verrez d'abord quarante évêques qui ont reçu la constitution par une forme pure et simple.

Plus de soixante autres évêques se hâtent de lui donner à l'envi les plus magnifiques acclamations. Voilà plus de cent évêques unis au chef visible de l'Eglise par les actes les plus solennels. Le parti se flatte-t-il sérieusement jusques à espérer que les évêques d'Italie, d'Allemagne, de Pologne, de nos Pays-Bas, de l'Espagne, du Portugal, etc. réclameront tout au plus tôt contre ce jugement du souverain pontife, ou qu'ils n'en ont point encore entendu parler? Pourroit-on avancer sérieusement des choses si peu sérieuses? Le parti n'a qu'à consulter ces évêques. Ils répondront tous unanimement : Nous n'avons garde d'ignorer ce qui a été fait dans notre centre commun avec tant d'éclat, et que les nations mêmes les plus ennemies de la catholicité n'ignorent point. Nous demeurons inviolablement unis au centre fixe de notre communion, pour cette décision, comme pour toutes les autres. Le consentement *exprès* des uns et le consentement *tacite* de tous les autres, n'est-il pas évident? Les canons du concile de Trente furent-ils jamais plus connus et plus acceptés?

IV. Le parti soutiendra peut-être, que les Eglises, qui n'ignorent point ce décret de Rome, n'y prennent aucune part, et qu'elles demeurent indifférentes sur une question de *fait de nulle importance* par rapport au livre du père Quesnel. Mais ce discours, qui pourroit imposer aux esprits légers et crédules, couvriroit d'une éternelle honte tout le parti parmi les personnes sensées.

1° Le chef du parti ne dit-il pas[1], que *plusieurs* d'entre les *cent une vérités sont essentielles à la religion*, qu'on *ne peut* les *nier sans renoncer à la foi*, et que la constitution *renverse de fond en comble* la doctrine de saint Augustin? Ne va-t-il pas jusqu'à dire[2] qu'*en se taisant* ON RENONCE JÉSUS-CHRIST, *et que la tentation de l'Antechrist se trouve dans la paix* apparente *de l'Eglise?* Un autre écrivain du parti ne dit-il pas[3] : « Ferons-nous des HÉRÉSIES, de peur » qu'il n'arrive un schisme? ANÉANTIRONS-NOUS » LA VÉRITÉ, C'EST-A-DIRE JÉSUS-CHRIST MÊME, de » crainte que sa robe ne soit déchirée? » Après ces paroles, oseroit-on soutenir qu'il ne s'agit que *d'un fait de nulle importance?* Ne seroit-ce pas se contredire honteusement? Ne s'agit-il pas du point de droit, quand il s'agit de *plusieurs vérités essentielles à la religion*, et qu'on ne peut nier *sans renoncer à la foi*? Le point de droit n'est-il pas détruit, quand la foi est *renversée de fond en comble*, quand il faut *faire des hérésies*, et *anéantir la vérité, c'est-à-dire Jésus-Christ même*, pour recevoir la constitution? Si ce langage n'est pas une déclamation calomnieuse et schismatique, qu'on fait pour soulever tous les enfans de Dieu contre leur propre mère, il montre évidemment qu'il s'agit d'une décision qui *renverse de fond en comble* le point de droit, ou édifice de la foi. Le P. Quesnel ajoute ces mots[1] : « A la vue de cent une » vérités frappées d'un seul coup, comment la » foi des fidèles ne seroit-elle point émue? » Mais si la *foi* des peuples mêmes en doit être *émue*, comment celle des évêques ne le seroit-elle point? *Le Saint-Esprit ne les a-t-il* pas *établis surveillans pour conduire l'Eglise de Dieu*[2]*? L'épiscopat* n'est-il pas *un et indivisible*[3]*?* Les évêques ne sont-ils pas *solidaires* entr'eux pour répondre tous ensemble à Dieu du troupeau, comme s'ils n'étoient qu'un seul pasteur? Seront-ils muets et insensibles, quand ils verront *renverser de fond en comble* l'édifice de la foi, et *anéantir la vérité, c'est-à-dire Jésus-Christ même?* Dès qu'on suppose que les promesses sont véritables, peut-on douter que dans cette ruine *de fond en comble*, où le parti dépeint la religion, tout le corps pastoral ne doive s'élever contre Rome? le Pape ne devient-il pas l'Antechrist? Tous les évêques ne doivent-ils pas *élever leurs voix comme une trompette*, et crier sans cesse que *l'abomination de la désolation est dans le lieu saint?* Quelle différence peut-on trouver entre le langage des Protestans et celui du P. Quesnel? Les Protestans disent, d'un côté, que l'Eglise *est tombée en ruine et en désolation*. Le P. Quesnel dit, de l'autre, que le saint Siége appuyé du *consentement exprès* d'une partie de l'Eglise, et du consentement *tacite* de tout le reste, *renverse de fond en comble* de ses propres mains l'édifice de Jésus-Christ, et *les vérités essentielles à la religion*, qu'on *ne peut nier sans renoncer à la foi*. Si ce renversement de la foi est réel jusque dans le centre de l'unité, s'il est vrai que ce centre *anéantisse la vérité, c'est-à-dire Jésus-Christ*, le corps pastoral peut-il se taire sans trahir le Fils de Dieu, et sans abandonner le dépôt? *Un tel silence*, dit le parti, *est un renoncement de Jésus-Christ*. Les promesses seroient

[1] *IIIe Mémoire, avertiss.* pag. 13, 19, 30. — [2] *IIe Lettr. à un évêque de l'assemblée*, etc. pag. 8. — [3] *Mémoire présenté à l'ass.* S'il est à propos, etc. pag. 39.

[1] *IIIe Mémoire, avertissement*, pag. 13. — [2] *Act.* XX, 28. — [3] S. CYPRIAN. *De unitate Eccl.*

fausses, si la vérité *se laissoit sans témoignage* dans ce dernier naufrage de la foi. Tous les membres d'un corps vivant n'ont-ils pas un sentiment commun de douleur, et ne font-ils pas tous ensemble les plus violens efforts pour repousser le venin mortel qui attaque le cœur, et le principe de la vie? L'Eglise depuis les apôtres jusques à nous, n'a jamais vu ce cas monstrueux, et visiblement contraire à la constitution qu'elle a reçue de Jésus-Christ. Il ne se trouve que dans les satires impies des sectes les plus égarées. Mais enfin, en le supposant, il faut dire que si nous nous taisions par lâcheté, *les pierres mêmes crieroient.*

2° Le parti avoue, en parlant des cinq propositions attribuées au livre de Jansénius, que la question *de savoir si ces propositions* CONSIDÉRÉES EN ELLES-MÊMES *sont hérétiques* est une question de droit. *Innocent X*, dit le P. Quesnel[1], *l'a décidé. Toute l'Eglise a accepté cette décision; c'est une affaire finie, etc.* Le parti n'ose disputer que sur le texte du livre, et il reconnoît que la cause est finie sur l'héréticité *des propositions considérées en elles-mêmes.* Donnons-lui pour un moment et sans conséquence tout ce qu'il veut. Laissons à part le livre du P. Quesnel, comme il veut qu'on laisse à part celui de Jansénius. Prenons les cent une propositions *considérées en elles-mêmes*, et séparées du livre, comme le P. Quesnel veut qu'on prenne les cinq propositions, en les détachant du livre de Jansénius. Après avoir fait pour lui complaire, cette supposition à sa mode, demandons-lui si cette question est de droit ou de fait? Nous n'avons qu'à répéter ici mot pour mot ses propres paroles, en ne changeant que les seuls noms. La question, dirons-nous, est de savoir si les propositions imputées au livre du P. Quesnel, *considérées en elles-mêmes*, *sont hérétiques. Le pape Clément XI l'a décidé. Toute l'Eglise a accepté cette décision; c'est une affaire finie.* Le P. Quesnel est donc autant dans l'impuissance de sauver de l'anathème universel de tous les Catholiques les cent une propositions *considérées en elles-mêmes*, qu'on lui impute, que les cinq propositions qui sont attribuées à Jansénius. Ces deux questions sont également de droit, et par conséquent également décidées par une autorité infaillible. *C'est une affaire finie*, dit le P. Quesnel. En vain dit-il d'un autre côté, que ces propositions sont *mot pour mot de saint Augustin*, et que *plusieurs* d'entre elles *sont des vérités essentielles à la religion.* Il se réfute lui-même par ces deux mots décisifs : *C'est une affaire finie.* Oseroit-il, pour éluder son propre aveu, soutenir que le nombre des propositions change la nature des propositions mêmes? Quoi! dira-t-il sérieusement, que la question qui est de droit pour cinq propositions *considérées en elles-mêmes*, devient tout-à-coup, par une espèce d'enchantement, une question de fait de nulle importance pour cent une propositions *considérées en elles-mêmes* précisément comme les autres? Pourroit-il recourir à un si honteux subterfuge, sans attirer sur lui l'indignation de tout lecteur équitable et sensé?

3° On ne sauroit, mes très-chers Frères, trop remarquer ici une différence essentielle entre les cinq propositions de Jansénius, et les cent du P. Quesnel. D'un coté, le parti soutient que les cinq propositions ne se trouvent point dans le livre de Jansénius, et c'est là ce qu'il nomme la question de fait. D'un autre côté, le parti avoue que les cent une propositions se trouvent dans le livre du P. Quesnel, ou qu'au moins presque toutes y sont entières. Le P. Quesnel lui-même les soutient comme siennes, et même comme très-pures. Il en répond, comme de *cent une vérités frappées d'un seul coup.* Elles sont, dit-il, *mot pour mot de saint Augustin.* Elles sont *en termes formels* de ce saint docteur. Il ne pourroit donc point, sans se déshonorer, alléguer ici la question de fait, pour donner le change sur celle de droit. Ces cent une propositions sont *mot pour mot* du P. Quesnel, comme il prétend qu'elles sont de saint Augustin. Cet auteur, en les avouant comme pures, renonce à la question de fait, et se renferme dans celle de droit, où il insulte au Siége apostolique. Il se récrie sur *cent une vérités frappées d'un seul coup.* Bien plus, il ne lui est pas permis de ramener la question de fait, en alléguant un double sens de ses propositions. Ecoutons ses propres paroles. Ces propositions, dit-il[1], *ne présentant point à l'esprit d'autre sens que celui de sa doctrine* (de saint Augustin), *la font voir dans son naturel.* Ces propositions n'ont donc rien d'obscur ni d'ambigu, rien qui ait besoin d'aucune explication. A quel propos expliqueroit-on ce qui ne présente nullement deux sens, et qui n'en *présente point à l'esprit d'autre, que celui de la doctrine* de saint Augustin? Ce qui *la fait voir dans son naturel* est évident. Laissons donc décider l'auteur sur son propre texte. Point de question de fait sur les cent une

[1] *Lettr. d'un év. à un év.* pag. 8.

[1] *Troisième Mémoire;* pag. 74.

propositions, pour savoir si elles se trouvent dans son livre. Il les avoue, il les soutient, comme *cent une vérités.* D'ailleurs point de question de fait sur les divers sens qu'on pourroit donner à ces propositions, si elles étoient obscures et ambiguës. Il assure qu'elles sont claires et précises, qu'elles n'ont aucune ambiguité, qu'elles *ne présentent point à l'esprit d'autre sens que celui de la doctrine* de saint Augustin, et qu'elles *la font voir dans son naturel.* Ainsi point de question de fait, ni sur l'existence des propositions dans le livre, ni sur le sens où il faut les prendre. Il les avoue comme siennes et comme claires, en sorte qu'elles *ne présentent à l'esprit* qu'un seul sens très-précis. Le P. Quesnel parle encore ainsi[1]: « C'est donc en vain qu'on s'efforce de séparer » ma cause de celle de l'Eglise, et qu'on veut » rendre mes *réflexions* condamnables, par des » SENS FORCÉS, et qui me sont EXTRAVAGAMMENT » ATTRIBUÉS contre mon intention, et CONTRE LA » SIGNIFICATION NATURELLE DES TERMES dont ils » sont composés. » Il est donc clair comme le jour, selon le P. Quesnel, que l'Eglise ne pourroit attribuer à son texte le sens qu'il avoue être corrompu, qu'en lui donnant des sens *forcés contre la signification naturelle des termes.* L'Eglise ne pourroit tomber dans cette erreur de fait qu'EXTRAVAGAMMENT. Ainsi l'Eglise n'étant pas extravagante, il faut conclure qu'elle a *renversé de fond en comble* la vraie foi. Il ne s'agit donc que de la seule question de droit sur l'héréticité de ce sens clair, précis et unique. Or *Clément XI l'a décidé. Toute l'Eglise a accepté cette décision. Donc c'est une affaire finie.* Un auteur n'est-il pas bien évidemment confondu, quand il ne faut que lui répéter ses propres paroles, pour le confondre? Vous le voyez, mes très-chers Frères, Dieu tourne les hommes contre eux-mêmes, quand il lui plaît, en faveur de sa vérité. Ce chef si hautain, que son parti n'a point de honte d'écouter plus que l'Eglise même, s'est condamné par avance en termes formels. Sa condamnation, écrite de sa propre main, est claire comme les rayons du soleil. Nous ne voulons point d'autre juge que le coupable.

V. Au reste, ne croyez pas, mes très-chers Frères, que le parti ait fait sans nécessité l'aveu que vous venez de voir. La pratique de l'Eglise contre l'hérésie pélagienne est manifestement conforme à ce principe fondamental.

Les Pélagiens formoient au dedans de l'Eglise un parti très-puissant. Ils remontoient pour leur tradition jusqu'au grand Origènes. Julien, évêque d'Eclane, homme d'*un génie pénétrant*, et qui avoit paru *un des illustres docteurs de l'Eglise*[1], les soutenoit avec une grande éloquence, et il étoit suivi par dix-huit autres évêques d'Italie. Ils trouvèrent en Orient un grand appui par les Nestoriens. D'ailleurs les demi-Pélagiens, malgré leurs expressions radoucies, étoient Pélagiens entiers dans le fond. Ils n'admettoient qu'une grâce méritée par les seules forces de la nature pour le commencement de la foi, qui selon eux décidoit de tout dans le cours de la vie pour le salut. Ainsi leur grâce due au mérite purement naturel n'étoit nullement une grâce. Leur erreur un peu déguisée rentroit dans le fond du pélagianisme le plus odieux. Voici ce que saint Prosper racontoit à saint Augustin de leur puissance dans les Gaules.

Ce Père représente d'abord *des saints* crédules et d'un zèle indiscret, qui crioient avec véhémence. Ils vouloient justifier leur *obstination,* en alléguant *l'ancienneté* de leur doctrine[2]. Ils soutenoient qu'*aucun auteur ecclésiastique n'avoit expliqué l'Epître aux Romains,* comme saint Augustin l'expliquoit. « Nous sommes, » ajoute saint Prosper[3], inférieurs en autorité » à ceux qui pensent de la sorte. Ils sont fort » au-dessus de nous par le mérite de leur vie, » et même quelques-uns d'entr'eux ont été » nouvellement élevés au suprême honneur de » l'épiscopat. Si on excepte un petit nombre » d'intrépides amateurs de la grâce parfaite, » personne n'ose facilement s'exposer à contre- » dire dans la dispute ces hommes supérieurs. » Ainsi leur élévation aux dignités a augmenté » le péril, non-seulement pour ceux qui les » écoutent, mais encore pour les personnes » mêmes qui se font écouter ainsi contre la » vérité. Le respect, dont on est prévenu » pour eux, retient beaucoup de gens dans un » silence, qui les rend inutiles à la bonne » cause, et il entraîne d'autres personnes dans » une complaisance aveugle; on s'imagine que » leur doctrine est salutaire, puisqu'elle n'est » contredite de presque personne. » Enfin saint Prosper compte parmi ces *saints* et parmi ces *évêques* prévenus pour l'erreur contre la doctrine de saint Augustin, *saint Hilaire* évêque du grand siége *d'Arles, homme d'une autorité principale, et plein des saintes lettres.*

Oseroit-on comparer la séduction présente

[1] *IIe Lettr. à un évêque*, pag. 18.

[1] GENNAD. *De Vir. illust.* — [2] *Ep. inter Aug.* CCXXV, n. 3: tom. II, pag. 822. — [3] *Ibid.* n. 7: pag. 824.

avec celle dont saint Prosper fait à saint Augustin une si affreuse peinture? Tant de *saints*, et ces évêques admirés dans les Gaules, ces dix-neuf évêques d'Italie, appuyés de tant d'Orientaux, purent-ils arrêter le coup foudroyant du saint Siége? On les vit bientôt abattus et déposés. La plupart d'entr'eux n'obtinrent leur rétablissement que par une soumission sans réserve [1]. Les autres demeurèrent exclus de leurs siéges.

Alors leur permit-on de soutenir que le saint Siége avoit *renversé de fond en comble* l'ancienne doctrine? Les admit-on à démontrer que Rome condamnoit des *vérités essentielles à la religion*, et qui étoient *mot pour mot* des anciens Pères? Non, on ne daigna pas même les écouter. Saint Augustin tranche en deux mots par pure autorité. « On a envoyé, dit-il, » au Siége apostolique *les actes* des deux con- » ciles *particuliers d'Afrique*, sur cette cause. » IL EST VENU DES RESCRITS DE ROME. LA CAUSE » EST FINIE. Plaise à Dieu que l'erreur finisse » aussi [2] ! » Rien n'est plus clair, mes très-chers Frères. Loin de nous toutes les vaines subtilités.

Avant *les rescrits* qui vinrent *de Rome*, les deux conciles d'Afrique ne finissoient point la cause; mais elle fut finie dès le moment que *les rescrits de Rome* furent venus. Dès ce moment *le jugement* devint, selon le langage du parti, *infaillible,... final, suprême*, *irrévocable. Il ne laissoit aucune ressource à l'hérésie pélagienne.* Voilà une date précise. La cause ne fut finie ni plus tôt ni plus tard.

Représentons-nous maintenant saint Augustin comme s'il vivoit encore au milieu de nous; ne faisons que changer les noms, et supposons qu'il parle à ses faux disciples, comme il parloit aux Pélagiens. Rome, lui dit le P. Quesnel, *a frappé d'un seul coup cent une vérités*, dont *plusieurs sont essentielles à la religion;* j'offre de le démontrer. Taisez-vous, lui répond le saint docteur, *la cause est finie :* pourquoi l'erreur ne l'est-elle pas aussi? « Il ne faut plus » vous écouter pour ce qui regarde le droit » d'examen. Il ne faut plus que vous faire suivre » en paix le jugement prononcé [3]. »

Rome, dira encore le P. Quesnel, a condamné des propositions qu'*on ne peut nier sans renoncer à la foi.* Elle a condamné une doctrine, *sans la croyance de laquelle l'ancienne Eglise romaine a déclaré qu'on n'est point catholique.* Un autre écrivain du parti pressera le saint docteur par cette interrogation : *Ferons-nous des hérésies, de peur qu'il n'arrive un schisme?* Mais saint Augustin leur répond : Taisez-vous; ne vous écoutez plus vous-mêmes, loin de vouloir être écoutés des peuples. *Si vous ne voulez pas* vous humilier, et rétracter votre erreur, il *ne reste qu'à réprimer votre turbulente inquiétude, qui vous tend des piéges* [1].

Si le P. Quesnel et ses écrivains n'ont point de honte de soutenir que la constitution *renverse de fond en comble* la pure foi, et qu'elle *anéantit la vérité, c'est-à-dire Jésus-Christ même;* si le saint docteur voit les libelles satiriques du parti, et la licence effrénée qui s'introduit contre l'autorité, il dira au peuple catholique : Bouchez vos oreilles de peur d'entendre ces blasphèmes. « Reprenez ceux qui » contredisent la décision, amenez-nous ceux » qui résistent. »

Si le P. Quesnel soutient encore que les propositions condamnées sont *mot pour mot de saint Augustin*, qu'il offre de les montrer en *termes formels* dans son texte, et que c'est *le censurer* lui-même que de *flétrir* ces propositions, croyez-vous que le saint docteur s'intéressera pour cette doctrine qui lui est imputée? Tout au contraire, il confondra ainsi ces téméraires écrivains : O vous qui vous vantez faussement de suivre ma doctrine, apprenez de moi que je n'en ai point d'autre que celle de l'Eglise, à laquelle je suis plus soumis que le dernier de tous ses enfans. Taisez-vous; *la cause est finie.* Finissez vos déclamations schismatiques; *cessez de vous vanter par des discours frivoles.* Luther et Calvin se sont vantés comme vous de répéter *mot pour mot* ce que j'ai enseigné. C'est le langage de tous les novateurs. Comment n'abuseroient-ils pas de mon texte, eux qui abusent avec tant d'artifice de celui des saintes Ecritures? « Qu'il vous suffise que l'Eglise catholique, » après vous avoir ménagés avec une douceur » de mère, vous condamne enfin avec une sé- » vérité de juge, ou plutôt qu'elle agisse comme » un médecin, que la nécessité réduit à user » des remèdes pour guérir le malade [2]. »

Enfin, si le parti crie, comme les Pélagiens, qu'on *n'a assemblé aucun concile général*, que l'assemblée des évêques de France a été souple par politique, et qu'on *extorque les souscriptions des évêques simples qui résident dans leurs diocèses;* que répondra saint Augustin? C'est ainsi, dira-t-il, que toutes les sectes ont parlé pour soulever les esprits indociles contre l'au-

[1] MARIUS MERCATOR in *Commonitorio.* — [2] *Serm.* CXXXI, n. 10 : tom. V, pag. 645. — [3] *Contr. Jul.* lib. III, cap. I, n. 5 : tom. X, pag. 555.

[1] *Contr. Jul.* lib. III, cap. I, n. 5. tom. X, pag. 555— [2] S. AUG. Ibid.

orité fondée sur les promesses. C'est ainsi que les Ariens ont voulu dégrader le concile de Nicée, comme une multitude d'évêques lâchement dévoués à Constantin. C'est ainsi que les Protestans ont voulu tourner en dérision le concile de Trente, comme une assemblée d'évêques ignorans et de docteurs scolastiques, qui attendoient leurs propres décisions des courriers envoyés à Rome. De plus, dira le saint docteur, prétendez-vous que votre obstination mérite un concile? Quelle vanité! « Quoi » donc? a-t-on besoin d'assembler un concile, » pour condamner une doctrine évidemment » pernicieuse? Comme si aucune hérésie n'a- » voit été condamnée sans un concile assem- » blé. Ne voit-on pas, au contraire, qu'il y a » eu très-peu d'hérésies pour lesquelles on se » soit trouvé dans une telle nécessité? Le » nombre d'hérésies qui est sans comparaison le » plus grand, est celui des sectes qui ont attiré » sur elles une censure et une condamnation » des Eglises où elles s'étoient élevées, en sorte » qu'elles ont été ensuite connues dans tous les » autres pays, comme méritant que chacun fuît » leur société..... Ne pouvant séduire le monde » catholique que Dieu soutient contre la séduc- » tion, ils s'efforcent au moins de le troubler. » Mais après le jugement régulier et suffisant » qui a été prononcé, il faut que la vigilance » et l'application des pasteurs ÉCRASE CES LOUPS, » soit afin qu'ils soient guéris et changés, soit » afin qu'ils soient évités par ceux qui sont » sains et dans l'intégrité de la foi [1]. » Encore une fois, taisez-vous, cessez de m'opposer vainement à l'Eglise, moi qui ne veux jamais être ni cru ni écouté, qu'autant que je me trouverai conforme à ses décisions. *Les rescrits sont venus de Rome*, ce que vous nommez faussement ma doctrine y est *renversé de fond en comble*. Tout le corps épiscopal s'unit à son chef pour vous accabler. « La cause est finie..... Il » ne faut plus vous écouter pour ce qui regarde » le droit d'examen. Il ne faut plus que vous » faire suivre en paix le jugement prononcé... » Il ne reste qu'à réprimer votre turbulente in- » quiétude, qui nous tend des piéges. »

Mais pendant que saint Augustin parloit ainsi à tout le puissant parti de Pélage, comment est-ce que le saint pontife Zozime écrivoit aux très-nombreux évêques de l'Eglise d'Afrique? « Quoique la tradition des Pères, disoit-il, ait » attribué au Siége apostolique UNE SI GRANDE » AUTORITÉ, QUE PERSONNE NE DISPUTE SUR SON » JUGEMENT;... vous ne l'ignorez pas, mes très- » chers Frères, et VOUS DEVEZ COMME ÉVÊQUES le » savoir. Cependant, quoique nous ayons tant » d'autorité, QUE PERSONNE NE PUISSE RETOUCHER » NOTRE jugement, nous n'avons néanmoins rien » fait qu'en vous le communiquant volontiers » par nos lettres. C'est ce que nous avons bien » voulu donner à la fraternité, etc. » De quels anathèmes ce pontife n'eût-il pas foudroyé le P. Quesnel et tout son parti, s'il leur avoit ouï dire : La constitution RENVERSE DE FOND EN COMBLE la vraie foi. « Recevrons-nous des définitions » fausses? Ferons-nous DES HÉRÉSIES, de peur » qu'il n'arrive un schisme, et ANÉANTIRONS-NOUS » LA VÉRITÉ, C'EST-A-DIRE JÉSUS-CHRIST MÊME?... » Lorsque nous ne voudrons point accepter les » décisions (du Pape) il n'a ni le droit ni le » pouvoir de nous les faire accepter [1]. »

VI. C'est suivant ce principe que le saint pontife Hormisdas ne croyoit point excéder les bornes de son pouvoir, en faisant signer par les schismatiques pour leur réunion, et même par les autres évêques, sans en excepter celui de Constantinople, pour s'assurer qu'ils n'étoient point schismatiques, le formulaire que voici [2] : « Le premier point pour le salut est d'observer » la règle de la foi, et de ne s'écarter en rien de » la tradition des Pères; car on ne peut perdre » de vue cet oracle de Jésus-Christ : *Tu es* » *pierre, et sur cette pierre je fonderai mon* » *Eglise*. CES PAROLES SONT VÉRIFIÉES PAR LES » ÉVÉNEMENS, PUISQUE LA RELIGION CATHOLIQUE A ÉTÉ » TOUJOURS INVIOLABLEMENT CONSERVÉE DANS LE » SIÉGE APOSTOLIQUE... C'EST POURQUOI NOUS SUI- » VONS EN TOUT LE SIÉGE APOSTOLIQUE ET NOUS EN- » SEIGNONS TOUT CE QU'IL A DÉCIDÉ. Par consé- » quent j'espère que je serai avec vous dans la » même communion que ce Siége demande, ET » DANS LAQUELLE SE TROUVE L'ENTIÈRE ET PARFAITE » SOLIDITÉ DE LA RELIGION CHRÉTIENNE. Nous pro- » mettons aussi que nous ne nommerons point » à l'avenir dans les sacrés mystères ceux qui » sont privés de la communion de l'Eglise ca- » tholique, c'est-à-dire qui ne sont pas UNIS DE » SENTIMENS EN TOUT AVEC LE SIÉGE APOSTOLIQUE. » Que s'il m'arrive de tenter quelque chose de » douteux par rapport à ma déclaration présente, » je me reconnois aussitôt, par ma propre con- » damnation, complice de ceux que je condamne » ici. »

A Dieu ne plaise qu'on prenne jamais un acte si solennel, par lequel les évêques schismatiques revenoient à l'unité pour un compli-

[1] *Contra duas Epist. Pelag.* lib. IV, cap. ult. n. 34 : tom. X, pag. 492, 493.

[1] *Mémoire présenté à l'assemblée*, etc. pag. 40.—[2] BARONIUS, *ad an.* 519 : tom. VII; et tom. IV Concil. p. 1486.

ment vague et flatteur, qui ne signifie rien de précis et de sérieux. Il s'agit ici de la promesse du Fils de Dieu faite à saint Pierre, *qui se vérifie* de siècle en siècle *par les événemens. Hæc quæ dicta sunt rerum probantur effectibus*. Quels sont-ils ces *événemens*? C'est que *la religion catholique se conserve inviolablement* toute pure *dans le Siége apostolique*. C'est que *cette Eglise*, comme nous l'entendrons bientôt dire à M. Bossuet, évêque de Meaux, *est toujours Vierge*, que *Pierre parlera toujours dans sa chaire*, et que *la foi romaine est toujours la foi de l'Eglise*. C'est que, quand on demeure *dans sa communion*, on tient *l'entière et parfaite solidité de la religion chrétienne*. C'est qu'il n'y a point de différence entre ceux qui *sont privés de la communion de l'Eglise catholique*, et ceux *qui ne sont pas unis de sentimens* EN TOUT *avec ce Siége*. Ainsi quiconque contredit la foi romaine, qui est le centre de la tradition commune, contredit celle de l'Eglise entière. Au contraire, quiconque demeure uni à la doctrine de cette Eglise *toujours vierge* ne hasarde rien pour sa foi. Cette promesse, quoique générale, quoiqu'absolue dans une profession de foi, n'a rien de téméraire ni d'excessif pour les évêques mêmes qu'on oblige de la signer dans leur réunion. Gardez-vous donc bien, mes très-chers Frères, d'écouter ceux qui oseront vous dire que ce formulaire du pape saint Hormisdas, fait il y a douze cents ans, pour remédier au schisme d'Acace, n'étoit qu'une entreprise passagère du Siége de Rome. Cette profession de foi si décisive pour l'unité fut renouvelée par Adrien II, plus de trois cents ans après, pour finir le schisme de Photius, et elle fut universellement approuvée dans le huitième concile général [1]. Il y est dit que *la doctrine catholique a été toujours conservée* SANS TACHE *dans ce Siége*. Chaque évêque y promet de ne se séparer *ni de sa foi, ni de sa doctrine, mais de suivre principalement* EN TOUT *les décisions des pontifes de ce Siége*. Voici la conclusion de ce formulaire : « Moi évêque » d'une telle sainte Eglise, j'ai souscrit de ma » propre main à cette profession de foi, et je » l'ai présentée un tel jour, par le ministère de » vos légats, à vous très-saint, très-heureux et » coangélique seigneur suprême et universel le » pontife Adrien, etc. » C'est à cette condition que les évêques revenoient à la sainte unité. C'est à ce prix qu'ils étoient censés catholiques. Sans cette souscription, personne ne pouvoit espérer de place dans le huitième concile général.

[1] BARONIUS, *ad an.* 869; tom. X; et tom. VIII Concil. p. 988, 991.

VII. Chacun sait que M. Bossuet évêque de Meaux tenoit la plume dans l'assemblée du clergé de France l'an 1682, pour dresser les quatre fameuses propositions. Ainsi nul homme équitable ne le peut récuser comme suspect de flatterie pour l'Eglise de Rome. Voici comment il parla dans son sermon au milieu de cette assemblée.

« Qu'on ne dise point, qu'on ne pense point » que ce ministre de saint Pierre finisse avec » lui : ce qui doit servir de soutien à une Eglise » éternelle ne peut jamais avoir de fin. Pierre » vivra dans ses successeurs; PIERRE PARLERA » TOUJOURS DANS SA CHAIRE : c'est ce que con- » firment six cent trente évêques au concile de » Chalcédoine [1]. »

« Saint Paul, dit encore ce prélat, revenu » du troisième ciel, vint voir Pierre, afin de » donner la forme aux siècles futurs, et qu'il » demeurât établi à jamais, que quelque docte, » quelque saint qu'on soit, fût-on un autre » saint Paul, il faut voir Pierre [2].... Rome est » prédestinée à être le chef de la Religion et de » l'Eglise [3].... Ainsi fut établie et fixée à Rome » la chaire éternelle. C'est cette Eglise romaine » qui, enseignée par saint Pierre et ses suc- » cesseurs, NE CONNOÎT POINT D'HÉRÉSIE [4]... AINSI » L'ÉGLISE ROMAINE EST TOUJOURS VIERGE; LA FOI » ROMAINE EST TOUJOURS LA FOI DE L'ÉGLISE; on » croit toujours ce qu'on a cru; la même voix » retentit partout; et Pierre demeure dans ses » successeurs, le fondement des fidèles. C'est » Jésus-Christ qui l'a dit, et le ciel et la terre » passeront plutôt que sa parole [5].... C'EST L'É- » GLISE MÈRE, QUI TIENT EN SA MAIN LA CONDUITE DE » TOUTES LES AUTRES EGLISES ;... *La chaire unique* » *en laquelle seule tous gardent l'unité*. Vous » entendez dans ces mots... le concile de Chal- » cédoine et les autres, l'Afrique, les Gaules, » la Grèce, l'Asie, l'Orient et l'Occident unis » ensemble [6]. »

Ensuite M. Bossuet contredit ce qui est exprimé dans la quatre-vingt-quinzième des cent une propositions condamnées. *On ne remarque pas assez*, dit le P. Quesnel, que l'ignorance des principales vérités, *est un des signes les plus sensibles* DE LA VIEILLESSE DE L'EGLISE. Au contraire le prélat s'écrie : « Rome n'est pas épui- » sée DANS SA VIEILLESSE, et sa voix n'est pas » éteinte. Nuit et jour elle ne cesse de crier aux » peuples les plus éloignés, afin de les appeler » au banquet où tout est fait un [7]. »

[1] *Sermon sur l'unité de l'Eglise*; OEuvres de Bossuet, tom. XV, pag. 497. — [2] Ibid p. 498. — [3] Ibid. p. 499. — [4] Ibid p. 501. — [5] Ibid. pag. 502. — [6] Ibid. pag. 508. — [7] Ibid. pag. 513.

« Saint Irénée, dit encore le même prélat [1], » a prononcé cet oracle révéré de tous les » siècles : Quand nous exposons la tradition que » la très-grande, très-ancienne et très-célèbre » Eglise romaine, fondée par les apôtres saint » Pierre et saint Paul, a reçue des apôtres, et » qu'elle a conservée jusqu'à nous par la suc- » cession de ses évêques, NOUS CONFONDONS TOUS » LES HÉRÉTIQUES; PARCE QUE C'EST AVEC CETTE » EGLISE QUE TOUTES LES EGLISES DOIVENT S'AC- » CORDER, A CAUSE DE SA PRINCIPALE ET EXCELLENTE » PRINCIPAUTÉ, ET QUE C'EST EN ELLE QUE CES MÊMES » FIDÈLES RÉPANDUS PAR TOUTE LA TERRE ONT CON- » SERVÉ LA TRADITION qui vient des apôtres. »

Voilà *l'oracle révéré de tous les siècles*. C'est que les *fidèles répandus par toute la terre* trouvent et conservent *la tradition* de l'Eglise universelle dans cette Eglise *principale*. La tradition, semblable au sang qui nourrit tous les membres d'un corps vivant, circule sans cesse du centre aux extrémités et des extrémités au centre. Cette circulation de l'esprit vivifiant ne pourroit point être interrompue, sans interrompre la vie même de tout ce grand corps. De là vient que toutes les autres Eglises *doivent s'accorder* avec celle-ci. C'est par là que *nous confondons tous les hérétiques*. Quiconque ne *s'accorde* pas avec l'Eglise principale est confondu sans discussion; il est convaincu de nouveauté; il s'écarte du centre immobile, auquel toutes les lignes doivent aboutir pour garder l'unité de foi. Voilà une courte et merveilleuse controverse. Voilà un préjugé simple, facile, et proportionné à tous les esprits, pour les fixer dans la même croyance.

Mais qu'y auroit-il de plus insensé et de plus impie que de dire que toutes les Eglises *doivent s'accorder* avec celle-ci, supposé que celle-ci eût *frappé plusieurs vérités essentielles à la religion*, et qu'elle eût *renversé de fond en comble* la véritable foi? En ce cas, les autres Eglises, loin de *s'accorder* avec celle-ci, devroient la combattre pour relever malgré elle la foi qu'elle auroit renversée de ses propres mains. En ce cas, loin de *confondre tous les hérétiques* par l'autorité de cette Eglise principale, il faudroit au contraire confondre, corriger, et faire rétracter cette Eglise, puisqu'elle auroit *renversé de fond en comble* l'édifice de Jésus-Christ. Cette Eglise, loin de ne *connoître point d'hérésie* et d'être *toujours vierge*, auroit décidé pour l'hérésie, et elle ne seroit plus qu'une épouse répudiée à cause de sa corruption. *La foi romaine* ne seroit plus *la foi de l'Eglise ; Pierre* ne *vivroit* plus *dans ses successeurs; Pierre* ne *parleroit* plus *dans sa chaire*. Elle auroit *anéanti la vérité, c'est-à-dire Jésus-Christ même*.

M. Bossuet ajoute à ce principe de doctrine un grand exemple. Le voici : Elipand de Tolède, chef de toute l'Eglise d'Espagne, tombe dans l'erreur sur la filiation de l'homme-Dieu en Jésus-Christ; Félix d'Urgel s'unit à lui; leur parti est puissant. Ils sont condamnés par le saint Siége, et par le concile particulier de Francfort. Après ce jugement Charlemagne écrit à Elipand en ces termes : « Nous avons envoyé trois et » quatre fois des personnes dépendantes de nous » vers le bienheureux pontife du Siége aposto- » lique, sur cette nouvelle question, désirant » apprendre ce que la sainte Eglise romaine, » instruite des traditions apostoliques, voudroit » répondre à notre demande.... Je ne m'unis » point à votre petit nombre, pour consentir à » cette nouvelle opinion..... Voyez quel mal » vous avez fait contre vous-mêmes. Nous n'o- » sons plus prier pour vous, comme pour de » fidèles enfans de l'Eglise.... Après cette cor- » rection et monition de l'autorité apostolique, » avec l'unanimité du concile, si vous ne cor- » rigez point votre erreur, sachez que nous vous » croirons ABSOLUMENT HÉRÉTIQUES, et que nous » n'oserons plus avoir devant Dieu aucune » communion avec vous. »

M. Bossuet comble d'éloges Charlemagne pour avoir parlé ce pieux langage. « Il consulta, » dit-il [1], le saint Siége avant toutes choses. Il » consulta les autres évêques, qu'il trouva con- » formes à leur chef... C'est de là qu'il apprit » ce qu'il falloit croire; ET SANS DISCUTER DAVAN- » TAGE LA MATIÈRE, etc.... ce grand prince, sou- » mis le premier à cette règle, ne craint plus » après cela DE CONDAMNER LES HÉRÉTIQUES, comme » déjà condamnés par l'autorité de l'Eglise; et » le jugement du saint Siége et du concile de » Francfort devint le sien. »

Si Elipand et Félix eussent offert, comme le P. Quesnel, de démontrer que leurs propositions étoient *mot pour mot* de l'Ecriture et de la tradition des Pères, Charlemagne, *sans discuter davantage la matière*, leur auroit répondu : *Je ne m'unis point à votre petit nombre... Après cette correction.... si vous ne corrigez pas votre erreur, sachez que nous vous croirons* ABSOLUMENT HÉRÉTIQUES. Le prélat admire cet empereur, qui suivoit pour règle *le jugement du saint Siége et du concile* particulier *de Francfort*, sans discu-

[1] *Sermon sur l'unité de l'Eglise*, OEuvr. de Bossuet, tom. XV, pag. 521.

[1] *Sermon sur l'unité de l'Eglise*, OEuvr. de Boss. tom. XV, pag. 528, 529.

ter davantage. Mais ce discours ne seroit-il pas le comble de l'absurdité, supposé que le saint Siége pût, de concert avec plus de cent évêques, *renverser de fond en comble* la vraie foi, *et anéantir la vérité, c'est-à-dire Jésus-Christ même.*

VIII. Ne craignons pas, mes très-chers Frères, d'aller trop loin, en suivant ce que l'Eglise de France a déclaré dans ses actes les plus solennels depuis plus de soixante ans.

« La foi de Pierre QUI NE DÉFAUT JAMAIS, di-» soient quatre-vingt-cinq évêques l'an 1651, » demande à juste titre, que suivant la coutume » solennelle et perpétuelle de l'Eglise, les causes » majeures soient rapportées au Siége aposto-» lique. »

» Voici ce qui est arrivé de remarquable » dans cette affaire, disoient trente évêques » l'an 1653 : comme Innocent I condamna au-» trefois l'hérésie de Pélage sur la relation des » évêques d'Afrique, de même Innocent X a » condamné l'hérésie opposée à la pélagienne » sur la consultation des évêques de France. » En effet, dans cette antiquité, l'Eglise catho-» lique s'appuyant SUR LA SEULE communion et » autorité de la chaire de Pierre, qui éclatoit » dans l'épître décrétale d'Innocent aux évêques » d'Afrique, et qui fut suivie de celle de Zozime » aux évêques du monde entier, souscrivit SANS » HÉSITATION à la condamnation de l'hérésie pé-» lagienne. Cette ancienne Eglise savoit claire-» ment, non-seulement par la promesse de Jé-» sus-Christ faite à Pierre, mais encore par les » actes des pontifes précédens, et par les ana-» thêmes prononcés un peu plus tôt contre » Apollinaire et contre Macédonius par le pape » Damase, quoiqu'ils n'eussent été condamnés » par aucun concile œcuménique, que les juge-» mens des souverains pontifes publiés pour » servir de règle à la foi, sur la consultation » des évêques, (soit que les évêques expliquent » ou n'expliquent point leurs sentimens dans » la relation, comme il leur plaît d'en user) » sont fondés sur une autorité QUI EST ÉGALE-» MENT DIVINE ET SUPRÊME DANS TOUTE L'EGLISE. » De façon que TOUS LES CHRÉTIENS SONT OBLIGÉS, » PAR LEUR DEVOIR, A LEUR RENDRE UNE SOUMIS-» SION D'ESPRIT MÊME. Comme nous sommes » remplis de la même pensée et croyance, » nous respectons, selon notre devoir, l'autorité » de l'Eglise romaine, qui éclate maintenant » dans le souverain pontife Innocent X, nous » recevons la constitution que Votre Sainteté a » faite par l'assistance du Saint-Esprit, et qui » nous a été donnée par l'illustrissime évêque » d'Athènes, nonce apostolique. Nous aurons » soin de la publier dans nos églises et diocèses. » Nous en presserons même l'exécution à l'é-» gard du peuple fidèle. Ceux qui auront la » témérité de la violer ne manqueront pas d'être » punis, suivant les termes de la constitution » même, et du bref que Votre Sainteté nous a » écrit, en sorte qu'ils souffriront les peines que » le droit établit contre les hérétiques, sans » avoir égard ni à l'état ni à la condition des » coupables. » « LA CAUSE EST FINIE PAR LES » RESCRITS APOSTOLIQUES, disoit une autre assem-» blée de quarante évêques en l'an 1656 : plaise » à Dieu que l'erreur prenne fin aussi. »

« C'est sur cette montagne de l'Eglise ro-» maine, dit encore une assemblée de l'an 1661, » composée de quarante évêques, que nous » paissons nous-mêmes, comme disoit saint » Augustin à son peuple. Nous vous donnons la » pâture, et nous la recevons. Comme c'est en » ce lieu que le Seigneur enseigne, c'est là aussi » que nous avons résolu, selon le langage de » Tertullien, DE METTRE FIN A TOUTE RECHERCHE, » ET DE FIXER NOTRE CROYANCE, SANS VOULOIR RIEN » TROUVER AU-DELA. Vous êtes, disoit cette as-» semblée à Alexandre VII, celui en qui et par » qui l'épiscopat est un. Vous êtes nommé avec » justice la partie suprême du sacerdoce, la » source de l'unité ecclésiastique.... Faites donc » que nous ne disions tous qu'une même chose, » et qu'il n'y ait point de division entre nous. » Que la paix soit faite par votre puissance. »

C'est ainsi que les évêques presque innombrables de l'Eglise de France ont parlé, dans leurs actes les plus solennels, au Siége apostolique. Ils avoient appris ce langage de la plus pure antiquité. Mais ce langage ne seroit-il pas faux, lâche et impie, si le saint Siége *renversoit de fond en comble* la vraie foi, pour établir l'impiété pélagienne?

IX. Le P. Quesnel ne cesse, mes très-chers Frères, de crier que *plusieurs* des propositions condamnés sont *mot pour mot de saint Augustin*, qu'elles se trouvent *en termes formels* dans son texte, et que *c'est ce saint docteur qu'on censure, quand on les flétrit.* Mais gardez-vous bien d'écouter ce langage trompeur.

1° C'est ainsi que Luther, Calvin, et tous les Protestans ont parlé contre les décisions de l'Eglise. Lisez, disoient-ils au peuple, le texte sacré. Vous y trouverez nos propositions *en termes formels*, et *mot pour mot*. C'est l'Ecriture même *qu'on censure, quand on les flétrit*. Calvin ne disoit-il pas? Venez, ouvrez les yeux, lisez ces paroles du Fils de Dieu : *Vous ne m'aurez*

pas toujours avec vous. N'expriment-elles pas à la lettre en termes formels l'absence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie? Les Ariens et les Sociniens ne disoient-ils pas? Ecoutez Jésus-Christ qui désavoue *en termes formels* qu'il soit Dieu, lorsqu'il dit : *Mon Père est plus grand que moi.* Jamais secte n'a pu s'établir contre l'Eglise, qu'en promettant ainsi les plus claires démonstrations sur la conformité de ses propositions avec celles du texte sacré. L'Eglise les a-t-elle écoutés? Ne leur a-t-elle pas répondu que l'Ecriture n'est plus à eux, et que ce texte doit leur être arraché des mains, dès qu'ils osent l'expliquer à leur mode, indépendamment de la décision du corps pastoral? Ne leur dit-elle pas encore tous les jours avec l'apôtre saint Pierre, que le texte sacré *ne s'explique point par une interprétation particulière*[1], et qu'on y trouve *des endroits difficiles à entendre, que des hommes ignorans et légers tournent en de mauvais sens.... à leur ruine*[2]? N'est-il pas manifeste que les hommes présomptueux mettent leur propre sens sur l'Ecriture en la place de l'Ecriture même, pour l'opposer à l'Eglise, et que la licence effrénée de ces interprétations arbitraires feroit autant de sectes et de systèmes bizarres de religion, qu'il y auroit d'hommes vains et idolâtres de leurs pensées? Ne voit-on pas que cette interprétation téméraire des Ecritures a produit dans le Nord une multitude de sectes, qui dégénèrent peu à peu en irréligion par la tolérance, et qui deviennent la honte du nom chrétien? Ne sait-on pas que les Protestans eux-mêmes, après s'être servis du prétexte éblouissant de l'Ecriture pour attirer les peuples, ont senti le poison mortel d'un piége si flatteur! Ils ont été contraints de rétablir dans leur nouvelle Eglise la même autorité suprême, qu'ils avoient voulu renverser dans l'Eglise ancienne. Ce qu'ils avoient nommé une tyrannie leur a paru enfin l'unique remède pour réprimer la licence et pour réunir les esprits. Chez eux quiconque ose expliquer les Ecritures selon une prétendue évidence, indépendamment de *la finale résolution du synode national*[3], a beau crier que telles et telles propositions sont *mot pour mot* du texte sacré, il demeure retranché du corps de Jésus-Christ et livré à Satan. Le P. Quesnel espère-t-il établir, au milieu de l'Eglise catholique, une indépendance dont les Protestans mêmes ont eu enfin horreur, et qu'ils n'ont pu tolérer, quoiqu'ils lui doivent l'établissement de leur secte? Saint Irénée ne dit-il pas ces grandes paroles au P. Quesnel, comme à tous les novateurs indociles de tous les siècles[1] : « Si les » apôtres ne nous eussent laissé aucune écri- » ture, n'auroit-il pas fallu suivre l'ordre de la » tradition?..... Beaucoup de nations barbares » suivent cette règle. Elles croient en Jésus- » Christ, SANS ENCRE ET SANS ÉCRITURE; ELLES » ONT LE SALUT ÉCRIT DANS LEURS COEURS PAR LE » SAINT-ESPRIT..... Si quelqu'un leur propose » les nouveautés des hérétiques, en parlant leur » langage, ces peuples boucheront leurs oreilles » et s'enfuiront.... Ainsi demeurant dans l'an- » cienne tradition, ils n'admettent pas même » dans leur simple pensée ces discours mons- » trueux. Aussi n'y a-t-il parmi eux ni secte ni » doctrine venue depuis l'origine. » Mettons ici, mes très-chers Frères, pour un moment et sans conséquence, le texte de saint Augustin en égalité avec celui du Saint-Esprit. Ne pourrons-nous pas dire de ce texte au P. Quesnel ce que saint Irénée disoit du texte sacré? *Si* saint Augustin *ne nous eût laissé aucun* texte, *n'auroit-il pas fallu suivre l'ordre de la tradition*, et la décision de l'Eglise, par laquelle seule cette tradition peut être fixée? De plus, saint Augustin lui-même ne vous dit-il pas, que, loin de croire le texte du plus grand de tous les docteurs sur une prétendue évidence, il ne « croiroit pas » l'Evangile même, s'il n'y étoit déterminé par » l'autorité de l'Eglise catholique[2]? » Que faut-il donc répondre, mes très-chers Frères, au P. Quesnel, qui vous promet des textes formels de saint Augustin, comme les Protestans vous en promettent de l'Ecriture? Il faut en ces deux cas boucher également vos oreilles à la voix flatteuse de l'enchanteur. Il faut répondre avec saint Augustin : « Je ne croirois pas l'Evangile » même, si je n'y étois déterminé par l'auto- » rité de l'Eglise catholique. »

2° Remarquez la différence infinie qui est entre le texte d'un simple homme approuvé par l'Eglise, tel que saint Augustin, et le texte du Saint-Esprit. Le texte de saint Augustin n'a aucune autorité que celle que l'Eglise lui prête. Il n'en a aucune que dans le seul sens que l'Eglise croit y trouver. Ainsi à proprement parler si l'Eglise pouvoit se tromper dans l'explication qu'elle donne à ce texte, ce seroit le sens ou pensée de l'Eglise qui auroit toute l'autorité, et le texte considéré en soi n'en auroit aucune, séparément de cette explication sobre et tempérée, suivant laquelle seule l'Eglise auroit l'intention de l'approuver. Or de qui est-ce que

[1] *II. Petr.* I, 20. — [2] *Ibid.* III, 16. — [3] *Discipline des Protestants, c.* V *du Consistoire*, art. XXXI.

[1] S. IREN. *advers. Hæres.* lib. III, cap. IV. — [2] *Contra Epist. fundam.* cap. V, n. 6 : tom. VIII, pag. 154.

nous devons apprendre l'explication et la pensée de l'Eglise, sur le texte de saint Augustin, sinon de l'Eglise même? Qu'y a-t-il de plus insensé que d'oser disputer contre l'Eglise sur sa propre pensée, et que de vouloir savoir mieux qu'elle ce qu'elle pense? Qu'y a-t-il de plus inoui, que de vouloir faire la loi à l'Eglise sur sa propre intention, et que de lui soutenir avec hauteur qu'elle n'est plus libre de condamner des propositions parce que ces propositions expriment une doctrine qu'elle a déjà approuvée dans le texte de saint Augustin? Ne voit-on pas que la décision de l'Eglise contre cette doctrine montre invinciblement que ce n'est point dans ce sens outré qu'elle veut entendre le texte de ce Père? C'est à elle seule qu'il faut demander avec une humble docilité, comment elle entend ce texte, pour ne l'entendre jamais que comme elle. Elle l'a décidé; *La cause est finie.* Ce que le P. Quesnel nomme faussement la doctrine de saint Augustin, est *renversé de fond en comble* par la constitution reçue de tout le grand corps de l'Eglise.

3° Où en sommes-nous, si on établit dans l'Eglise catholique l'indépendance que les Protestans mêmes n'ont pas pu tolérer dans leur secte? Chaque particulier soutiendra-t-il à l'Eglise qu'il entend mieux qu'elle le texte de saint Augustin? Un particulier n'aura-t-il point de honte de dire que l'Eglise se trompe sur ce texte, pendant qu'il ne craint point de s'y tromper? Ecoutons cette multitude qu'on tâche de soulever. Toutes les personnes laïques, qui décident avec tant de témérité, toutes ces femmes vaines et présomptueuses, auxquelles le parti a appris à parler, malgré l'Apôtre qui leur ordonne de se taire, peuvent-elles être les juges infaillibles du texte de saint Augustin contre l'Eglise. L'ont-elles lu, et l'auroient-elles entendu, si elles avoient eu la patience de le lire? Auroient-elles développé dans ce texte ce que Jansénius avoue[1] que tous les docteurs de l'Ecole pendant cinq cents ans n'y ont point aperçu, et ce qui lui a coûté vingt ans de travail? Quoi, cette multitude, si indocile pour l'Eglise, sera-t-elle crédule et entêtée en faveur des chefs du parti jusqu'à croire aveuglément sur la parole de ces chefs, que l'Eglise n'entend point le texte de saint Augustin, et qu'elle *renverse de fond en comble* toute sa doctrine? Enfin qu'oppose-t-on au saint Siége et à toute l'Eglise sur l'explication du texte de saint Augustin? On leur oppose un certain nombre de théologiens sans autorité, dont la plupart crient sur la doctrine de saint Augustin sans l'avoir jamais approfondie dans ses livres, en comparant sans prévention tous les divers textes de ce Père, pour en tirer un système qui cadre juste avec toutes ses expressions. « Quelle chétive et misérable politique, » s'écrie un des écrivains du parti[1], de porter » les évêques à prendre une route, qui ne » pourra être suivie par une multitude de per- » sonnes éclairées, et d'hommes de Dieu, qui » s'attachent à la vérité avec simplicité? » Ces prétendus *hommes de Dieu* sont des laïques, ou tout au plus des prêtres, qu'on n'a point de honte d'opposer aux *évêques*, au saint Siége, à l'Eglise entière. S'ils étoient véritablement des *hommes de Dieu*, voudroient-ils s'écouter eux-mêmes plutôt que l'Eglise? N'auroient-ils pas horreur de soutenir, que l'Eglise *renverse de fond en comble* la vraie foi, et qu'elle *anéantit la vérité, c'est-à-dire Jésus-Christ même*? N'aimeroient-ils pas mieux supposer qu'ils se sont trompés sur le texte de saint Augustin, que de conclure que l'Eglise a condamné des vérités *qu'on ne peut nier sans renoncer à la foi?* Si ces prêtres enflés de leur science résistoient encore au corps épiscopal, ne seroit-ce pas le cas de dire d'eux ce que le pape saint Célestin écrivoit aux évêques des Gaules. « Certains prêtres, disoit-il, » se donnent la liberté d'exciter la dissension » dans l'Eglise... Nous lisons que le disciple ne » doit point être au-dessus du maître... Quelle » espérance reste-t-il chez vous, si ces prêtres » parlent.... comme s'ils n'étoient pas vos dis- » ciples?... Qu'il ne leur soit point libre de » parler comme il leur plaît... Que leur inquié- » tude cesse de troubler la paix des Eglises.... » Que ces prêtres sachent (si toutefois ils sont » encore censés prêtres) qu'ils vous sont soumis » par votre dignité. Qu'ils sachent que tous ceux » qui enseignent mal, ont besoin d'apprendre » plutôt que d'enseigner. Et que faites-vous » dans les Eglises, si ceux-ci y prennent la prin- » cipale autorité pour enseigner? »

4° Laissons à part pour un moment les preuves les plus démonstratives. Demandons seulement ici la liberté d'interroger le P. Quesnel, et ne craignons pas de le faire juge dans sa propre cause. Quel est votre système sur la grâce, lui dirons-nous? N'est-ce pas celui de Jansénius, qui vous paroît être la céleste doctrine de saint Augustin? N'est-ce pas le système des deux délectations, dont celle qui se trouve actuellement supérieure à l'autre à son tour,

[1] JANSEN. I. *proœmiali*, c. XXX.

[1] *Mémoire présenté à l'assemblée*, etc. pag. 32

prévient inévitablement et détermine invinciblement la volonté de l'homme, parce que cet attrait a alors plus de force pour faire consentir la volonté, que la volonté n'en a pour lui refuser son consentement? Oui, répondra le P. Quesnel, c'est ce système que Jansénius a tiré de saint Augustin. C'est pour lui que je me suis réfugié en Hollande, et que je souffre une si rigoureuse persécution. De là vient que je n'ai pas cru pouvoir signer le Formulaire, sans trahir la vérité. Il est clair comme le jour que Jansénius n'enseigne que ce système. On blesse autant la foi, et on établit autant l'erreur pélagienne, en le condamnant dans Jansénius, qu'en le condamnant dans saint Augustin. Mais n'est-ce pas, dirons-nous encore au P. Quesnel, ce système si pur, et cette doctrine si céleste, que vous avez voulu enseigner dans votre livre? N'est-ce pas dans le sens de ce système, que vous avez entendu et avancé vos propositions? Eh! qui en doute, répondra-t-il? J'ai écrit de bonne foi selon ma pensée. J'ai voulu établir cette grâce toute-puissante, cette délectation inévitable et invincible de saint Augustin. Dieu m'est témoin que je n'ai jamais eu la moindre pensée d'établir une *nécessité totale, absolue*, naturelle et immuable, qui est *la négation de tout pouvoir* même éloigné. Jamais ce ridicule fantôme n'entra dans mon esprit. Ces *sens forcés... me sont* EXTRAVAGAMMENT *attribués contre mon intention, et contre la signification naturelle des termes*. Mes paroles *ne présentent point à l'esprit d'autre sens que celui de la doctrine* de saint Augustin; elles *la font voir dans son naturel*. Ce pur système, pour lequel j'ai écrit, est visiblement borné à la seule nécessité *relative, partielle, morale, improprement dite*, qui résulte d'une délectation inévitable quand elle vient, et invincible à la volonté dès qu'elle est venue, parce que cet attrait est alors plus fort, pour faire consentir la volonté, que la volonté ne l'est pour lui refuser son consentement. Voilà la céleste doctrine que Jansénius a tirée de saint Augustin. C'est de peur de la trahir que j'ai refusé de signer le Formulaire. La constitution a *censuré* saint Augustin quand elle a *flétri* cette doctrine dans mon livre; elle a *renversé de fond en comble* la vraie foi. Que s'ensuit-il, mes très-chers Frères, de cet aveu, que le P. Quesnel n'oseroit refuser de nous faire? C'est que le P. Quesnel a avancé les propositions condamnées par la constitution, selon le système qui est sa véritable pensée, et la doctrine à laquelle il a sacrifié le repos de sa vie. C'est précisément le système de Jansénius, qui est devenu le sien depuis tant d'années. C'est celui qu'il chérit, qu'il admire, et dont il veut être le martyr. Or faut-il s'étonner que l'Eglise condamne dans le texte du P. Quesnel un système qu'elle a déjà condamné tant de fois dans celui de Jansénius? Le P. Quesnel est-il en droit de se plaindre que le saint Siége lui attribue *extravagamment* un système monstrueux et ridicule, lorsqu'il ne lui attribue que le système de Jansénius pour lequel il déclare lui-même qu'il a écrit, et qu'il seroit prêt à répandre son sang? C'est sans doute par rapport à ce système pernicieux que l'Eglise a déjà condamné tant de fois le livre de Jansénius *dans le sens de l'auteur*. C'est ce système qui est clair comme les rayons du soleil dans tout le texte de Jansénius. Nul homme sensé ne peut s'y méprendre; tant il y saute aux yeux en chaque page. L'Eglise ne pourroit point l'y avoir méconnu sans un aveuglement qu'il seroit impie de lui attribuer. Ce système évident, et continuellement répété, est le plus fort, le plus précis et le plus parfait de tous les correctifs. Il règne dans tous les chapitres; il vient partout comme au-devant du lecteur. L'Eglise auroit donc commis la plus criante et la plus folle de toutes les injustices, si elle avoit condamné le livre de Jansénius pour le fantôme ridicule de la nécessité *totale et absolue*, dont l'ombre même n'y paroît jamais, et malgré le correctif évident de tout le système qui y est répété en mille endroits. Il est donc hors de doute que c'est précisément dans le sens de ce système, tant vanté par le parti, que l'Eglise a condamné le livre de Jansénius. De plus, c'est dans le sens de ce même système qu'elle condamne encore le livre du P. Quesnel. Le P. Quesnel ne fait que répéter le même système, et l'Eglise ne fait que répéter la même condamnation. Encore une fois, l'Epouse du Fils de Dieu, pleine de l'esprit de son époux, ne poursuit point par une espèce de délire depuis soixante-dix ans le fantôme ridicule de la nécessité *totale et absolue*. Elle ne peut attaquer sérieusement que la seule nécessité *partielle et relative*, qui résulte d'un attrait de délectation actuellement plus fort que la volonté. L'Eglise n'attribue *extravagamment*, ni au texte de Jansénius, ni à celui du P. Quesnel des *sens forcés... contre la signification naturelle des termes*. Il est donc manifeste que l'Eglise a condamné ces deux textes entièrement conformes entr'eux, en les prenant dans l'esprit de leur système commun et suivant *le sens de leurs auteurs; in sensu ab auctore intento*. Voilà ce que le P. Quesnel ne peut désavouer, à moins qu'il ne pré-

tende avoir fait son livre dans le sens d'un système différent du sien, et contre la doctrine pour laquelle seule il veut souffrir la persécution.

5° Nous ne ferons point ici, mes très-chers Frères, un examen des cent une propositions condamnées. Cette discussion nous mèneroit trop loin. Le clergé de France l'a déjà exécuté avec une précision et une force qui est digne de lui, et qui ne laisse rien à désirer. Il l'a fait, non pour expliquer la constitution comme un texte ambigu, et pour la restreindre en l'expliquant, mais seulement pour la défendre contre les critiques téméraires des Jansénistes. Les écrivains du parti n'opposent que des chicanes honteuses à ce solide ouvrage de l'assemblée des évêques de France. Il n'y a aucune des cent une propositions, qui ne soit essentiellement différente de chaque proposition de saint Augustin qu'on peut lui comparer. Il n'y a aucune des cent une propositions, qui ne soit en elle-même excessive, captieuse, accommodée au système condamné de Jansénius, et digne d'une rigoureuse censure. De plus toutes ces propositions, qui ont une liaison visible entre elles, conspirent clairement ensemble pour renverser la véritable doctrine de saint Augustin. Ce Père enseigne en toute occasion une grâce réellement suffisante et proportionnée au besoin. Il assure qu'elle est donnée aux enfans de Dieu toutes les fois que le commandement les presse pour des actes surnaturels. Il soutient qu'encore que Dieu donne, quand il lui plaît, à un homme un attrait *qu'il sait être congru*, *afin que* cet homme *ne le rejette point*, l'attrait est néanmoins tel qu'*il dépend de la propre volonté* de cet homme *d'y consentir, ou de lui refuser son consentement*[1]. Au contraire, les propositions du P. Quesnel établissent un attrait tout-puissant, qui opère inévitablement et invinciblement le consentement de nos volontés, comme Dieu a créé le monde, et comme Jésus-Christ a ressuscité les morts, par une vertu toute-puissante à laquelle rien ne pouvoit résister. C'est ce que l'Eglise a condamné dans Luther, dans Calvin, et dans Jansénius. *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium.... non posse dissentire, si velit; anathema sit.* Ces propositions représentent le jansénisme comme une chimère, que l'Eglise, dans le déclin de sa *vieillesse*, poursuit *extravagamment*, et le Formulaire comme un acte tyrannique par lequel elle extorque des parjures des disciples de saint Augustin. De plus, il ne suffit pas, pour être catholique, de croire tout ce que l'Eglise croit. Il faut encore le croire catholiquement, c'est-à-dire par le principe d'un sincère et total sacrifice de sa foible raison à l'autorité de l'Eglise. *Vous avez cru*, disoit Jésus-Christ au disciple incrédule, *parce que vous avez vu. Bienheureux ceux qui croient sans voir.*

En vain le P. Quesnel assure[1] que *c'est imiter saint Paul que de souffrir en paix une excommunication et un anathème injuste, plutôt que de trahir la vérité;*..... et qu'alors *Jésus guérit les blessures qui sont faites par la précipitation des premiers pasteurs.* En vain un autre écrivain du parti raisonne de la sorte[2]: « La crainte » du schisme, après tout, n'est ici qu'une vaine » terreur. Le pis qu'il puisse arriver, quoiqu'il » n'y ait pas lieu de le craindre, est que Rome » se sépare de nous. Mais quand elle voudroit » se séparer de nous, nous ne nous séparerons » point d'elle. Il n'y aura point de schisme, » tandis que la séparation sera de son côté, et » non du nôtre, et jamais nous ne pouvons de» venir schismatiques malgré nous. » Par ces discours flatteurs et captieux on court droit au schisme, en faisant semblant de vouloir l'éviter. Il n'est point permis de supposer que le saint Siége, applaudi dans son jugement *par le consentement exprès ou tacite* du grand corps de l'Eglise, a *renversé de fond en comble* la pure foi. Rien n'est plus impie que cette supposition. Elle anéantit les promesses: elle dégrade toute autorité; elle met *un frein d'erreur dans la bouche des peuples.* Tout est perdu sans ressource, c'en est fait de l'unité, si on raisonne encore, après que le chef a prononcé avec le *consentement exprès ou tacite* des membres. Le principe fondamental de la catholicité est de ne souffrir jamais que l'interprétation arbitraire et l'évidence prétendue soient opposées à la suprême décision, par laquelle une *cause est finie.* Quoi donc, n'est-ce pas se séparer, que désobéir ouvertement et avec insulte? N'est-ce pas se séparer, que de soulever les peuples par cent libelles qui leur apprennent à secouer le joug? N'est-ce pas une rébellion déclarée, que de réclamer contre l'Eglise, en l'accusant d'avoir *renversé de fond en comble* la pure foi, et d'*anéantir la vérité, c'est-à-dire Jésus-Christ même?* Etrange contradiction. S'il est vrai que le saint Siége ait *renversé de fond en comble* la pure foi, pour lui substituer l'impiété pélagienne, elle est *tombée* elle-même *en ruine et en désolation*, comme parlent les Protestans. En ce

[1] *De Spir. et Litt.* cap. XXXIV, n. 60: tom. X, pag. 120.

[1] Propos. XCII et XCIII.—[2] *Mémoire présenté à l'assemblée*: pag. 39.

cas, pourquoi affectez-vous encore de paroître uni à elle? Une Eglise qui fait ce renversement ne peut plus être *la colonne et l'appui de la vérité.* Loin d'être l'épouse *sans ride et sans tache*, elle est adultère et répudiée. *Les portes de l'enfer ont prévalu contre elle*, puisqu'elles lui ont fait *renverser de fond en comble* l'édifice de la foi. Enfin Jésus-Christ ne peut plus dire au corps des pasteurs : *Qui vous écoute m'écoute*, puisqu'au contraire on cesseroit d'écouter Jésus-Christ si on écoutoit cette Eglise qui *anéantit la vérité, c'est-à-dire Jésus-Christ même.* Encore une fois, d'où vient que le P. Quesnel veut paroître toujours uni à cette Eglise, qui, selon ses propres paroles, est si indigne de toute union? C'est qu'il veut imposer au monde, en donnant tout ensemble et à l'Eglise le caractère affreux de *renverser de fond en comble* la pure foi, et à lui-même la gloire d'une patience héroïque, pour attendre que cette Eglise recule, et rétracte sa décision. C'est qu'il espère de lui porter des coups plus sûrs et plus mortels, en paroissant demeurer dans son sein. C'est qu'il aime bien mieux subjuguer l'Eglise au dedans, qu'entreprendre de la vaincre au dehors. C'est qu'il compte que l'union extérieure éblouira les esprits crédules, et facilitera d'autant plus la séduction, qu'on se défiera moins d'un séducteur qui ne veut point se séparer. N'est-ce pas *combattre contre l'Eglise dans l'enceinte de l'Eglise même*, suivant l'expression de saint Cyprien [1]? *Intra ipsa septa Ecclesiæ contra Ecclesiam stare.*

Mais le P. Quesnel croit-il que toutes les sectes que l'Eglise déteste le plus, se soient séparées extérieurement par leur propre choix? Celles qui ont cru être les plus fortes, ont gardé peu de mesures. Au contraire, celles qui étoient encore foibles, ont été souples par politique pendant leur foiblesse. Il ne trouvera point que les Pélagiens aient fait une séparation volontaire. Ils l'ont soufferte malgré eux. Ils ont eu recours aux expressions les plus radoucies et les plus éblouissantes, pour se faire tolérer dans l'unité. Quelles formules trompeuses les Ariens n'avoient-ils pas dressées, pour imposer à toute l'Eglise, et pour jouir de la tolérance! Les Manichéens mêmes, et les Priscillianistes se déguisoient à l'infini, pour se cacher dans le sein de l'Eglise, et pour s'épargner les inconvéniens d'une séparation, qui auroit mis tous les peuples en garde contre eux. Les Pères les toléroient-ils? leur permettoient-ils de joindre l'indocilité à l'union extérieure? Nullement : au contraire, le plus doux de tous les docteurs de l'Eglise, saint Augustin lui-même crioit à son peuple : « Gardez-vous bien de les écouter. Reprenez » ceux qui contredisent la décision, et amenez-» nous ceux qui résistent. » Loin de tolérer les novateurs, il leur disoit : « Il ne faut plus que » vous faire suivre en paix le jugement pro-» noncé..... Si vous ne le voulez pas, il n'y a » qu'à réprimer votre turbulente inquiétude, » qui nous tend des piéges. » Dira-t-on que toutes ces sectes n'ont point été séparées de l'Eglise, parce qu'elles ont tâché d'éviter l'apparence de la séparation? Ne se séparoient-elles pas assez, par la croyance obstinée des dogmes que l'Eglise condamnoit? Les Protestans mêmes ne veulent pas avouer qu'ils se soient volontairement séparés de nous. Ils ont dit qu'ils avoient été contraints *d'emporter l'Eglise avec eux*, après que les anathêmes du concile de Trente les avoient exclus de notre communion. Les Sociniens ne se cachent-ils pas tous les jours pour être tolérés? Enfin remarquez que l'Eglise ne fait jamais le schisme, lors même que les novateurs veulent demeurer dans sa communion, et qu'elle les en retranche. La séparation vient d'eux, et non d'elle. Alors ils s'excommunient eux-mêmes. C'est leur indocilité obstinée et incurable qui les sépare. Alors l'Eglise, malgré sa compassion de mère tendre, est réduite à les déclarer retranchés de sa société. Alors elle coupe à regret un bras où *la gangrène gagne* sans cesse, pour sauver de cette mortelle contagion le reste du corps. Alors elle exécute avec la plus amère douleur ce qui lui est prescrit : *Après une ou deux corrections évitez l'homme hérétique... Il est condamné par son propre jugement* [1]. Elle suit ces paroles de l'apôtre saint Jean [2]. *Si quelqu'un vient à vous, et ne fait pas profession de cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison, et ne le saluez point; car celui qui le salue participe à ses mauvaises œuvres.* Elle ne peut s'empêcher de faire ce que saint Polycarpe disciple de saint Jean fit contre Cerinthe. Il ne voulut pas se trouver avec lui dans le même bain à Ephèse. « Je crains, disoit-» il [3], que cet édifice ne tombe pendant que » l'ennemi de la vérité s'y trouve. » Marcion disant à cet homme apostolique : « Me connois-» sez-vous? » Celui-ci répondit : « Oui je con-» nois le premier des enfans du diable. Tant » étoit grande, dit saint Irénée, la crainte que » les apôtres et leurs disciples avoient du moin-

[1] *Ep.* LXXVI, al. LXIX. *ad Magn.* pag. 155, ed. Baluz.

[1] *Tit.* III. 10. — [2] *II. Ep. Joann.* 10 et 11. — [3] S. IREN. *adv. Hær.* lib. III, cap. III.

» dre commerce de parole entre les fidèles et » ceux qui corrompent la vérité. » Il faut sans doute supporter et ménager avec une douceur et une patience infinie *ceux qui sont foibles dans la foi*, et qui ont l'esprit malade de quelque prévention. Mais après ces ménagemens, il faut que l'Eglise abatte *toute hauteur qui s'élève contre la science de Dieu*[1]. Il faut qu'*elle réduise en captivité tout entendement pour le soumettre* à Jésus-Christ par la persuasion la plus absolue. Il faut qu'elle soit *prête à punir* exemplairement *toute désobéissance* des esprits indociles. Elle doit enfin préférer Dieu aux hommes, et la vérité indignement attaquée, à une fausse paix, qui ne serviroit qu'à préparer un plus dangereux trouble. Rien ne seroit plus cruel qu'une lâche compassion, qui iroit à tolérer la contagion dans tout le troupeau, où elle croît chaque jour sans mesure. C'est dans une extrémité si pressante qu'il faut user, dit saint Augustin, « d'une ri» gueur médicinale, d'une douceur terrible, » et d'une charité sévère; *Medicinali vindictâ,* » *terribili lenitate, et charitatis severitate*[2]. » Nous avons déjà entendu ce Père si doux et si compatissant pour les hommes prévenus de l'erreur, qui déclare que la rigueur est enfin nécessaire. « La vigilance et l'application des pas» teurs, dit-il[3], DOIT ÉCRASER CES LOUPS partout » où ils paroîtront, etc. *Ubicumque isti lupi* » *apparuerint, conterendi sint.* »

Souvenez-vous donc, mes très-chers Frères, que c'est l'Eglise entière qui a décidé. *La cause est finie.* Ce que le P. Quesnel nomme le *renversement de fond en comble* de la foi, est le triomphe de la foi même contre lui. Il faut qu'il tombe à son tour, comme tous les autres chefs de novateurs, aux pieds du successeur de Pierre qui *a confirmé ses frères*. Heureux si étant abattu comme Saul persécuteur, il étoit changé, comme lui, en apôtre des nations! Quiconque refuse de croire comme le saint Siége et la multitude des pasteurs, a déjà le cœur révolté et schismatique. L'unité opposée à l'esprit de schisme n'est pas une vaine et trompeuse unité, où l'on se joue de l'Eglise, en faisant semblant de lui obéir. Il s'agit de l'unité réelle dans la foi, et par conséquent d'une persuasion intime, qui réduise tous les enfans de Dieu à une seule croyance. A Dieu ne plaise qu'aucun de vous reçoive la constitution, en la prenant dans *des sens forcés contre la signification naturelle des termes,* comme parle le P. Quesnel. Il ne faut point lui chercher un sens écarté, qui ne se présente pas d'abord à l'esprit. Les cent une propositions condamnées sont claires et précises. Elles n'ont qu'un seul sens, de l'aveu même de leur auteur. Or le sens des propositions condamnées étant clair et unique, leur condamnation est claire, précise et sans aucune ambiguité. Il n'y a donc qu'à condamner avec l'Eglise le sens propre et naturel des propositions, qui est celui du système de Jansénius, et du P. Quesnel. Si on prenoit *extravagamment* ces propositions pour éviter de les condamner dans le sens naturel de ce système, ce seroit se jouer de la constitution, au lieu de la recevoir de bonne foi; ce seroit tromper l'Eglise par des contorsions de sophistes, et non se soumettre à son jugement avec une religieuse docilité. Le schisme n'en est pas moins schisme pour être déguisé par une profonde hypocrisie, et par un parjure dans une profession de foi. Il n'en est que plus dangereux; on en doit avoir cent fois plus de crainte et d'horreur.

Saint Augustin dit que le *sacrilége du schisme surpasse tous les autres crimes*[1] en énormité devant Dieu. « Il est beaucoup plus grand, dit-il[2], » que celui de l'homicide, que celui de livrer » aux infidèles les livres sacrés, que celui de » l'idolâtrie et de l'infidélité; » parce qu'il paroît dans l'écriture plus rigoureusement puni. Mais, encore une fois, ce crime consiste dans la révolte du cœur, dans la désunion sur la foi, dans le mépris de la décision de l'Eglise. En y ajoutant l'union frauduleuse, on le rend encore plus odieux. Quiconque n'*écoute* pas l'Eglise, pour la croire, sans se permettre de raisonner, a le cœur schismatique, il se sépare au fond de sa conscience. Il ne demeure uni en apparence, que pour tromper. Tout membre qui refuse de suivre les mouvemens du corps, auquel il doit être attaché, s'en sépare lui-même. Il est, par sa croyance, *comme un Païen, et comme un Publicain.* Aussi le Saint-Esprit déclare-t-il, que *l'obstination est comme le péché de recourir aux devins, et que le refus d'acquiescer est comme le crime d'adorer les idoles*[3].

XI. Remarquez, mes très-chers Frères, combien ces paroles d'un écrivain du parti sont insoutenables[4]. « Il est à propos de consulter » aussi des personnes qui sachent parfaitement » le sentiment des différentes écoles, afin de » savoir d'eux ce qu'ils trouveront ici de con-

[1] *II. Cor.* x, 5 et 6. — [2] *Contra Petil.* lib. III, c. IV, n. 5 : tom. IX, pag. 300. — [3] *Contra duas Ep. Pelag.* lib. IV, cap. XII, n. 34 : tom. X, p. 493.

[1] *Contra Ep. Parmen.* l. I, c. IV, n. 7 : tom. IX, pag. 15. *Contra Cresc.* lib. IV, c. LII. n. 62 : ibid. pag. 514. — [2] *Contra litt. Petil.* lib. III, cap. III, n. 4 : tom IX, pag. 300. *De Bapt.* lib. I, cap. VIII, n. 10 : ibid. pag. 85. — [3] *I. Reg.* XV, 23. — [4] *Lettre à un arch.* pag. 14 et 15.

» traire à leurs opinions. D'excellens Thomistes » seront nécessaires. UNE CONDAMNATION QUI IROIT » FORMELLEMENT CONTRE DES OPINIONS REÇUES DANS » LES ÉCOLES CATHOLIQUES, NE DEVROIT PAS ÊTRE » ADMISE. »

Tout le monde sait, que l'Eglise mère et maîtresse, avant que de prononcer, a bien voulu écouter toutes les écoles vraiment catholiques, et que celle des Thomistes, qui mérite sans doute de très-grands égards, a été fort distinguée dans les examens théologiques qui ont précédé la décision. Aussi cette savante école, loin de réclamer avec le parti contre la constitution, met-elle toute sa gloire à la soutenir avec zèle, et à condamner le sens propre, naturel et évident des cent une propositions, en la forme la plus simple et la plus absolue, sans admettre aucune explication qui restreigne le jugement de l'Eglise.

Où sont donc ces écoles, dont on craint tant de violer la liberté? *D'excellens Thomistes sont nécessaires*, dit-on. Oui sans doute de vrais Thomistes, qui se borneut exactement à établir leur prémotion physique, ou *concours prévenant* pour tous les actes, tant naturels que surnaturels, tant vicieux que pieux et méritoires. Ces Thomistes veulent que leur prémotion soit réduite au second moment de l'action déjà commençante, et qu'on ne la fasse jamais remonter sous aucun prétexte au premier moment de l'indifférence et de la délibération. Rome a écouté avec confiance ces vrais Thomistes, qui ne veulent point établir, sous le nom de la prémotion physique, la délectation nécessitante de Jansénius. Rome a été applaudie dans sa décision par tous ces vrais Thomistes, qui ont horreur du système de Jansénius et du P. Quesnel, qui ne se croient catholiques qu'autant qu'ils sont opposés à cette hérésie, et qui sacrifieroient leur opinion d'école sur la motion du premier moteur, plutôt que d'ébranler ou d'éluder jamais les décisions de foi de l'Eglise en faveur du libre arbitre. De tels Thomistes sont *excellens*, et ne peuvent être trop révérés. Mais pour les disciples de Jansénius, qui veulent que le nom vénérable de Thomistes leur serve de masque pour établir le système de la délectation jansénienne, ils ne méritent d'être ni crus, ni écoutés, ni soufferts. Encore une fois, où sont donc les autres écoles que le parti veut qu'on écoute, pour savoir s'il faut recevoir ou rejeter la constitution? Il est clair comme le jour que ces écoles, dont le parti crie que Rome viole la liberté, ne sont point les écoles des vrais Thomistes. Ceux-ci démentent hautement cette fausse plainte. Ils protestent, à la face de l'Eglise entière, qu'ils reçoivent sans restriction ni explication la condamnation des cent une propositions prises dans leur sens propre, naturel, unique et manifeste, et qu'ils condamnent le parti qui refuse de les condamner de la sorte. Qu'y a-t-il donc de plus honteux pour le parti, que de se plaindre pour des écoles qui ne se plaignent point, et qui sont très-contentes? Qu'y a-t-il de plus déshonorant pour ce parti, que de se voir désavoué, démenti, confondu et condamné dans son obstination par toute l'école des vrais Thomistes, qui est son dernier refuge? Disons ici ce que tout le monde n'aperçoit que trop. Ce que le parti nomme *les opinions.... des différentes écoles*, n'est point la prémotion physique des Thomistes. On ne sauroit être sérieusement alarmé sur ce point. Les écoles des Thomistes demeurent en paix profonde et en pleine liberté d'enseigner leur prémotion en France, en Espagne, en Allemagne, en Italie, à Rome même jusque sous les yeux du Pape. Quelle est donc l'opinion que le parti croit *renversée de fond en comble* par la constitution? C'est le système de Jansénius et du P. Quesnel. C'est ce que le P. Quesnel nomme *la doctrine de saint Augustin*, et qui est exprimée dans les propositions avec tant d'évidence, que ces propositions *ne présentent point à l'esprit d'autre sens que celui-là*. C'est cette doctrine que les propositions condamnées *font voir dans son naturel*. Voilà *l'opinion d'école*, pour laquelle le parti est si alarmé; on ne peut s'y méprendre. Les propositions *ne présentent à l'esprit* qu'un sens clair et unique. *La surface même n'est point trompeuse*, dit le parti. L'Eglise ne pourroit donner à ces propositions aucun autre sens, qu'*extravagamment...., contre la signification naturelle des termes*. Ainsi, à moins que l'Eglise ne soit extravagante dans sa décision, la condamnation ne peut tomber que sur ce sens unique et évident, qui est celui du système de Jansénius et du P. Quesnel. Le voilà ce sens dont le parti est idolâtre. Il le représente comme une *opinion reçue dans les écoles catholiques*, et qu'il faut sauver en rejetant la constitution.

Si le parti recevoit la constitution par un excès de condescendance, ce ne seroit qu'à cette condition expresse, que l'on commenceroit par mettre le sens du système de Jansénius, qui est le seul sens sérieux des propositions, en pleine sûreté, et qu'ensuite on renverroit *extravagamment* la condamnation sur un autre

sens qui ne se présente point d'abord à l'esprit, qui est étranger, outré, bizarre, extravagant, et rejeté par les sectes mêmes les plus ennemies du libre arbitre. Malgré cet adoucissement, un écrivain du parti conclut encore qu'on devoit recevoir la constitution avec aucune explication qui la corrige, et il faut avouer que sa conclusion est très-juste selon ses principes : « Ce seroit, dit il[1], le second tome des » procès-verbaux demeurés cachés dans les » greffes des quatre évêques, qui n'ont pas » empêché que leur signature n'ait été regardée » depuis comme pure et simple. Il n'est rien » tel pour des évêques, et dans les matières de » foi, que de marcher droit. » Oui sans doute, il seroit à désirer que le parti eût toujours *marché droit*. Il vaut cent fois mieux mourir, que faire semblant, par une hypocrisie monstrueuse, de recevoir la constitution, en ne l'acceptant que dans un sens *extravagamment* imaginé *contre la signification naturelle des termes*. Ce seroit se jouer sans conscience et sans pudeur de Dieu et des hommes, que de sauver, sous le nom vague et captieux d'une opinion d'école, le sens unique du système de Jansénius, sur lequel il est visible que le saint Siége a répété contre le P. Quesnel l'ancienne condamnation prononcée tant de fois contre Jansénius même.

Enfin que peut-on penser de ces paroles? « Il est à propos de consulter aussi des per» sonnes, qui sachent parfaitement le sentiment » des différentes écoles, afin de savoir d'eux ce » qu'ils trouveront de contraire à leurs opi» nions.... Une condamnation, qui iroit for» mellement contre des opinions reçues dans » les écoles catholiques, ne devroit pas être ad» mise. » Les Protestans n'en auroient pas demandé davantage en faveur des opinions de leur école, contre les canons du concile de Trente, qui condamnoit ces opinions. Sous le nom vague des opinions d'école, on établira la tolérance générale pour toutes les erreurs dont on aura commencé à empoisonner les écoles catholiques. Mais quoi, le parti a-t-il oublié ses propres paroles? Oseroit-il nier, qu'un jugement, par lequel un concile composé de quatorze évêques, tel que le second d'Orange, s'unit au saint Siége, devient, par *le consentement exprès ou tacite des autres Eglises*, un jugement *infaillible...., final, suprême et irrévocable*, *qui ne laisse aucune ressource à l'hérésie?* A-t-il oublié qu'*une décision de Rome*, quand *les autres Eglises ne réclament point*, *mais demeurent dans le silence*, DEVIENT INFAILLIBLE, COMME SI C'ÉTOIT CELLE D'UN CONCILE GÉNÉRAL[1]? Voudroit-il soutenir, que si un concile général venoit à condamner la science moyenne, et la grâce qu'il nomme *versatile de* Molina, les Molinistes seroient en droit de rejeter cette décision, comme contraire à la liberté des *opinions reçues dans les écoles catholiques?* Voudroit-il soutenir aussi que si le saint Siége, reprenant l'examen entrepris autrefois dans les congrégations *de Auxiliis*, prononçoit cette condamnation du molinisme, les Molinistes seroient en droit de la rejeter, disant : « Une » condamnation qui va formellement contre » des opinions reçues dans les écoles catho» liques, ne doit pas être admise? » Quelles seroient les clameurs du parti, si ceux qu'il nomme Molinistes, disoient alors, en faveur de leur opinion publiquement permise, ce que ceux-ci écrivent si hardiment pour leur système, qui n'a jamais eu ni tradition, ni possession libre des écoles, et qui a été tant de fois condamné? Bien plus, quel scandale ne seroit-ce point, si les Molinistes condamnés par une constitution l'éludoient, en l'expliquant *extravagamment.... contre la signification des termes?* Le parti ne les dénonceroit-il pas au monde entier comme des impies, des hypocrites, des scélérats? Allons encore plus loin. Le parti peut-il ignorer que l'Eglise est en droit de condamner une opinion qu'elle a tolérée un certain temps dans les écoles, supposé qu'elle aperçoive dans la suite que cette opinion captieuse blesse le dogme révélé, dès qu'on la développe, et qu'on en démasque les défenseurs? Alors ne doit-elle pas préférer la sûreté de la foi aux opinions d'école? Par exemple, n'a-t-elle pas condamné l'opinion de saint Cyprien, de Firmilien, et de plus de cent vingt évêques d'Asie et d'Afrique, après l'avoir tolérée long-temps? N'a-t-elle pas foudroyé le demi-pélagianisme, quoique cette opinion eût prévalu dans les Eglises des Gaules, où elle étoit soutenue par tant de *saints*, et même par de grands *évêques?* N'a-t-elle pas enfin aboli la très-absurde et très-dangereuse opinion de *la propagation des âmes*, que saint Augustin favorisoit avec tant d'inclination comme très-innocente, et qui étoit si répandue dans tout l'Occident? *Admonens animarum propaginem..... Occidentalem Ecclesiam solere sentire*[2]. Le parti est-il résolu de rejeter avec mépris, ou

[1] *Lettre à un arch.* pag. 18.

[1] *Lettre à un arch.* pag. 17. — [2] *Ep. Aug.* CXC. *ad Optat.*

de ne recevoir qu'*extravagamment*, dans un sens contraire à la *signification naturelle des termes*, tout jugement même d'un *concile général*, qui condamnera le système de Jansénius faussement imputé à saint Augustin?

XII. O Eglise romaine! ô cité sainte! ô chère et commune patrie de tous les vrais Chrétiens! Il n'y a en Jésus-Christ ni Grec, ni Scythe, ni Barbare, ni Juif, ni Gentil. Tout est fait un seul peuple dans votre sein. Tous sont concitoyens de Rome, et tout catholique est romain. La voilà cette grande tige qui a été plantée de la main de Jésus-Christ. Tout rameau qui en est détaché, se flétrit, se dessèche, et tombe. O mère! quiconque est enfant de Dieu est aussi le vôtre. Après tant de siècles, vous êtes encore féconde. O épouse! vous enfantez sans cesse à votre époux dans toutes les extrémités de l'univers. Mais d'où vient que tant d'enfans dénaturés méconnoissent aujourd'hui leur mère, s'élèvent contre elle, et la regardent comme une marâtre? D'où vient que son autorité leur donne tant de vains ombrages? Quoi! le sacré lien de l'unité, qui doit faire de tous les peuples un seul troupeau, et de tous les ministres un seul pasteur, sera-t-il le prétexte d'une funeste division? Serions-nous arrivés à ces derniers temps où *le Fils de l'homme trouvera* à peine *de la foi sur la terre?* Tremblons, mes très-chers Frères, tremblons de peur que *le règne de Dieu* dont nous abusons, *ne nous soit enlevé*, et ne passe à d'autres nations, *qui en porteront les fruits!* Tremblons, humilions-nous, de peur que Jésus-Christ ne *transporte* ailleurs *le flambeau* de la pure foi, et qu'il ne nous laisse dans les ténèbres dues à notre orgueil! O Eglise! d'où Pierre confirmera à jamais ses frères, *que ma main droite s'oublie elle-même, si je vous oublie jamais. Que ma langue se sèche en mon palais*, et qu'elle devienne *immobile*, si vous n'êtes pas jusqu'au dernier soupir de ma vie *le principal objet de ma joie* et de mes cantiques.

Ne craignons point, mes très-chers Frères, de nous exprimer ici avec saint Cyprien. Il ne peut pas être suspect d'avoir flatté Rome. « La » chaire de Pierre est, selon ce Père [1], l'Eglise » principale, d'où l'unité pastorale tire sa » source... Les hommes d'un esprit profane et » schismatique, dit-il, ne se souviennent pas » que les Romains, dont l'Apôtre a loué la foi, » sont tels QUE LA NOUVEAUTÉ TROMPEUSE NE PEUT » AVOIR D'ACCÈS CHEZ EUX. » Ajoutons ces aimables paroles de saint Jérôme[1] : « Nous croyons » devoir consulter la chaire de Pierre, dont la » foi est louée par la bouche de l'Apôtre même. » Nous demandons la nourriture à cette mère. » La distance des lieux ne peut nous détourner » d'aller chercher si loin cette perle si pré- » cieuse... C'est chez vous seuls que nous est » conservée l'hérédité incorruptible de nos » pères... Vous êtes la lumière du monde, le » sel de la terre.... Que l'envie se taise. Loin » de nous toute idée d'une ambitieuse politique » sur la grandeur temporelle de Rome. Nous » parlons à celui qui tient la place de Pierre » pêcheur, et disciple de Jésus crucifié. Nous » ne suivons que Jésus-Christ. Nous nous atta- » chons à la chaire de Pierre par une commu- » nion intime et inviolable. NOUS SAVONS QUE » L'EGLISE EST FONDÉE SUR CETTE PIERRE. QUICONQUE » MANGE L'AGNEAU HORS DE CETTE MAISON, EST PRO- » FANE. SI QUELQU'UN N'EST PAS DANS L'ARCHE DE » NOÉ, IL PÉRIRA PENDANT LE DÉLUGE... QUICONQUE » N'AMASSE POINT AVEC VOUS, DISSIPE. C'EST-A-DIRE » QUE CELUI QUI N'APPARTIENT PAS A JÉSUS-CHRIST » EST A L'ANTECHRIST..... C'EST POURQUOI NOUS » CONJURONS LE BIENHEUREUX successeur de Pierre, » par Jésus crucifié, par le salut du monde, » par la sainte Trinité, DE NOUS APPRENDRE PAR » SON AUTORITÉ CE QU'IL FAUT DIRE, ET CE QU'IL » FAUT TAIRE. »

Parlons encore avec le dernier des Pères. C'est saint Bernard, incapable de flatter Rome. C'est cette grande lumière de l'Eglise de France. « Tous les autres pasteurs [2], ô Pontife romain, » ont leurs troupeaux particuliers. SINGULI, SINGULOS. Mais tous ensemble sont confiés à un » seul, qui est vous-même. C'est à vous seul » qu'est donné le troupeau entier fait un dans » votre main. TIBI UNIVERSI CREDITI, UNI UNUS. » Vous seul êtes le pasteur, non-seulement des » brebis, mais encore DES PASTEURS MÊMES. *Nec* » *modo ovium, sed* ET PASTORUM TU UNUS OMNIUM » PASTOR... La puissance des autres est resserrée » dans de certaines bornes; la vôtre s'étend sur » ceux-là mêmes qui ont reçu le pouvoir de » gouverner les peuples fidèles. Ne pouvez-vous » pas, si l'ordre le demande, FERMER LE CIEL A » UN ÉVÊQUE, le déposer de l'épiscopat, et le li- » vrer même à Satan?... Pierre a reçu le gou- » vernement du monde entier, c'est-à-dire des » Eglises. L'unique vicaire de Jésus-Christ..... » doit conduire, non un seul peuple, mais toutes » les nations. C'est à vous qu'a été confié ce » très-grand et unique vaisseau, savoir l'Eglise

[1] *Ep.* LV. al. LIX. *ad Cornel.* pag. 86, ed. Baluz.

[1] *Ep.* XIV, al. LVII, *ad Damas, Pap.* tom. IV, part. 2. pag. 19. — [2] *De Consid.* lib. II, cap. VIII, n. 15, 16 : pag. 422.

» universelle composée de toutes les autres. »

Que reste-t-il, mes très-chers Frères, sinon de nous écrier : *Si vous apercevez parmi vous quelque question difficile et douteuse...., et si les paroles des juges varient à vos portes, levez-vous, allez au lieu que le Seigneur votre Dieu a choisi* [1]. Arrêtez-vous à ce centre de l'unité de la foi, qui est le point fixe et immobile. *Venez aux sacrificateurs de la race de Lévi, et* AU JUGE *qui se trouvera établi en ce temps-là. Vous leur demanderez qu'ils vous déclarent la vérité du jugement.* VOUS SUIVREZ TOUT CE QUI VOUS SERA DÉCIDÉ *et enseigné, suivant la loi, par ceux qui président dans le lieu que le Seigneur a choisi. Vous vous attacherez à leur jugement, sans vous détourner, ni à droite, ni à gauche. Mais* POUR CELUI QUI S'ENORGUEILLIRA, REFUSANT DE SE SOUMETTRE A LA DÉCISION DU PONTIFE QUI SERA ALORS LE MINISTRE DU SEIGNEUR *votre Dieu, et au décret du juge*, IL SERA PUNI DE MORT, *et vous ôterez le mal du milieu d'Israël. Tout le peuple écoutant, sera en crainte, en sorte que personne n'ose ensuite s'enfler de présomption.*

A CES CAUSES, lecture faite de la constitution de notre saint père le pape Clément XI, du 8 septembre 1713, qui commence par ces mots : UNIGENITUS DEI FILIUS, après en avoir conféré avec des théologiens pieux, savans et zélés, et tout considéré, le saint nom de Dieu invoqué, nous la recevons purement et simplement avec respect et soumission. En conséquence nous condamnons le livre du P. Quesnel intitulé : *Le Nouveau Testament en françois, avec des réflexions morales sur chaque verset, à Paris* 1699; et autrement : *Abrégé de la Morale de l'Evangile, des Actes des Apôtres, des Epîtres de saint Paul, des Epîtres canoniques;* ou *Pensées chrétiennes sur le texte de ces livres sacrés, à Paris*, 1693 et 1694, et les cent une propositions qui en ont été extraites, de la même manière et avec les mêmes qualifications que notre saint père le Pape les condamne par sa constitution. Défendons à tous les fidèles de l'un et de l'autre sexe de notre diocèse, d'écrire et de parler sur lesdits livre et propositions autrement qu'il n'est marqué dans ladite constitution; comme aussi de lire ou de garder, tant ledit livre que les libelles ou mémoires, tant manuscrits qu'imprimés, que le susdit P. Quesnel ou ses adhérens ont déjà osé publier ou publieront dans la suite pour la défense dudit livre ou desdites propositions condamnées : ordonnant à nos diocésains d'en apporter ou envoyer incessamment à notre secrétariat tous les exemplaires qui sont entre leurs mains, le tout sous peine d'excommunication encourue par le seul fait, comme il est porté par ladite constitution. Déclarons que nous procéderons par les voies de droit contre ceux qui oseront parler ou écrire contre ladite constitution, et soutenir ou insinuer la doctrine qui y est condamnée.

Ordonnons que ladite constitution sera lue en françois avec l'endroit de notre présent mandement qui commence, A CES CAUSES, aux prônes des messes paroissiales, et enregistré au greffe de notre officialité, afin que l'on s'y conforme dans les jugemens ecclésiastiques, et que, tant ladite constitution que notre présent mandement et instruction pastorale, seront lus en leur entier dans toutes les communautés séculières et régulières de notre diocèse, soi disant exemptes ou non exemptes; enjoignant aux supérieurs de tenir la main et de veiller à l'exécution du présent mandement.

Donné à Cambrai, le 29 juin 1714.

† FRANÇOIS, archevêque duc de Cambrai.

Par Monseigneur.

STIEVENARD, secrétaire.

[1] *Deuter.* XVII.



DISSERTATIONES

AD JANSENISMI CONTROVERSIAM SPECTANTES.

DE ECCLESIÆ INFALLIBILITATE

CIRCA TEXTUS DOGMATICOS,

OCCASIONE LIBELLI CUI TITULUS :

VIA PACIS, SEU STATUS CONTROVERSIÆ INTER THEOLOGOS LOVANIENSES.

AD EM. CARDINALEM GABRIELLI.

EMINENTISSIME DOMINE,

RECENTES Eminentiæ vestræ litteras hisce diebus accepi, bisque certior factus sum de illa constanti benevolentia, quâ mihi quidquam jucundius esse nequit aut charius. In audiendis verò sanctissimi Patris laudibus, vix animus expleri potest. Illum enim et aspera totius Europæ negotia sensim mitigantem, et componendæ paci paternâ patientiâ studentem, et gregi invigilantem, et orationi instantem, et apostolicâ gravitate concionantem, mihi videor videre, tacitusque admiror. Cui quidem sagacissimo et peritissimo Pontifici facilè crediderim brevi exploratum fuisse ingenium hominis rimarum pleni [*]. Factio antem, cui se totum devovit homo ille, indiguo animo tulit quòd summus Pontifex examini jampridem peracto adhærere noluerit, et iteratâ circiter per annum discussione quæstionis, nunc demum legatum mittat, qui, trajecto immenso mari, et maturè investigatis quæ Sinensium linguam, mores, ritusque attinent, nodum solvat. His artibus, inquiunt, eoque tardo molimine, impunè abeunt apertæ et horrendæ idololatriæ patroni. At contrà, quotquot sunt veri et recti amantes, æquissimo et sapientissimo decreto applaudunt. De dogmate, aiunt, nulla movetur quæstio. Quapropter de dogmate nullum judicium latum oportuit; siquidem, ex utraque parte, unanimi voce conclamatur nefas esse ullum Confucio aut parentum animabus religiosum cultum impendi. Tota igitur quæstio in solo facto posita est, nimirum, an cultus ille, ex mente, moribus rituque Sinensium, religiosus sit, an merè civilis. Quid autem aptius est ad elucidandam facti quæstionem, quàm factum ipsum tutis oculis, fidisque auribus, cominus explorandum committere? Quid a tanta sapientia et æquitate magìs alienum, quàm ferre sententiam de facto cujus natura pendet a lingua ignota, moribusque a nostris toto cœlo distantibus? Quantum verò dedecus et scandalum metuendum esset, si latâ quam impensissimè flagitabant sententiâ, ex Sinensium testimoniis postea certissimè coustitisset hunc cultum merè esse civilem, ac piissimos fidei propagatores, ut idololatriæ patronos, immaturâ et iniquâ censurâ fuisse damnatos?

Itaque quod olim de Salomonis judicio, hoc de Pontificis sententia dicere juvat : *Audivit... omnis Israel judicium quod judicasset rex, et timuerunt regem, videntes sapientiam Dei esse in eo ad faciendum judicium* [1]. Et hæc libens

[*] Spectant sequentia controversiam tunc temporis ferventem de Sinarum ritibus. De his fusius agitur, tum in *Historia Fenelonii*, (lib. IV, n. 28) tum in *Memorialibus chronologicis* P. d'Avrigni, 28 aprilis 1699, 20 nov. 1704, 4 decemb. 1705, 25 januar. 1707. (*Edit. Versal.*)

[1] *III. Reg.* III, 28.

adjecerim : *Dedit quoque Deus Salomoni, et prudentiam multam nimis, et latitudinem cordis quasi arenam quæ est in littore maris... Et veniebant de cunctis populis ad audiendam sapientiam Salomonis, et ab universis regibus terræ, qui audiebant sapientiam ejus* [1].

Nunc autem liceat, quæso, uni vestræ Eminentiæ clam dicere, quanto cum religionis periculo per totum nostrum Belgium et Gallias latè spargatur opus Lovanii nuper in lucem editum, cui titulus hic est : *Via pacis, seu status controversiæ inter theologos Lovanienses* [2], etc. Hæc autem est, ni fallor, non pacis, sed belli et dissensionis via. Neque enim cuiquam theologo catholico fas est hanc doctrinam tolerare. Duo autem, inter multa capita, hìc enucleare est animus.

CAPUT PRIMUM.

An Ecclesia infallibiliter judicet quis sit alicujus propositionis verus naturalisque sensus.

I. « Addunt eam (Ecclesiam) non tantùm in» fallibilem esse in judicando qualis sit sensus » verus et naturalis alicujus propositionis, sed » etiam qualis sit sensus quicumque, quem sub » aliqua propositione probat vel condemnat, » sive is sensus verus et naturalis sit illius pro» positionis, sive non. Neque enim falli potest » in judicando an sensus aliquis verus sit an » falsus, an catholicus an hæreticus, etc. Ve» rùm non ita putant infallibilem esse Ecclesiam » in judicando quis sit sensus verus et naturalis » alicujus propositionis, quam probat vel con» demnat. Nam hoc ex regulis grammaticorum » et recepta loquendi consuetudine judicandum » est. Nusquam verò Ecclesiæ promissum est, » fore ut in hoc judicio non erraret, statueret» que infallibiliter, quis, juxta grammaticorum » regulas et receptam loquendi consuetudinem, » sit sensus verus et naturalis alicujus proposi» tionis, quam probat vel condemnat. Nam, » etsi in eo erraret, non tamen propterea portæ » inferi adversùs eam prævalerent. »

Itaque Lovaniensis ille theologus ait, Ecclesiam esse infallibilem *in judicando qualis sit sensus quicumque*, etc. nimirum in qualificando quocumque cujuscumque propositionis sensu, verbi gratiâ, in judicando utrùm sensus ille purus sit et catholicus, an falsus aut erroneus, aut impius et hæreticus. Sed non item putat eam esse infallibilem, ac proinde putat eam falli posse in *judicando quis sit sensus verus et naturalis*, etc. *Nam etsi in eo* ERRARET, *non tamen propterea portæ inferi adversùs eam prævalerent.*

Quamobrem, si ipsi credere fas sit, Ecclesia ERRARE potest in interpretando textu, non autem in qualificando sensu, quam in textu videt aut videre putat. Interpretatio textûs falsa quidem esse potest; qualificatio autem sensûs intenti, nonnisi justa et vera esse unquam potest.

Hæc ille tum argumento, tum exemplis, pro virili adstruit. Argumento quidem, dum sic habet : « Manifestum est judicari posse quòd » aliquis sensus, qui creditur verè ac natura» liter propositione aliquâ significari, catholicus » sit vel hæreticus, etsi non judicetur infalli» biliter, quòd is sensus verè ac naturaliter, » juxta grammaticorum regulas, et receptum » loquendi usum, eâ propositione significetur. » Exemplis autem hoc ita confirmat : « Potuit, » verbi gratiâ, judicare Ecclesia, quòd sensus » Calvinisticus, quem credidit verè ac natura» liter significari hâc propositione : *Liberum » hominis arbitrium a Deo motum et excitatum » non potest dissentire, si velit*, sit hæreticus, » etiamsi infallibiliter non judicasset, sensum » illum Calvinisticum eâ propositione verè ac » naturaliter significari. Sufficit enim quòd » crediderit sensum illum eâ propositione verè » ac naturaliter significari, et se non alium in » ea damnare satis declaraverit. Potuit similiter » Ecclesia judicare quòd sensus quem condem» nare voluit in hac propositione : *Interiori » gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resis» titur*, sit hæreticus, etiamsi non judicasset » infallibiliter sensum illum verè ac naturali» ter, juxta grammaticorum regulas, et recep» tum loquendi usum, per eam significari. Quid » enim intererat id ab ea infallibiliter judicari, » modò judicaret illum sensum, quem in ea » tanquam hæreticum damnare volebat, esse » hæreticum, atque in eo damnando falli non » posset? »

II. Cùm tamen Ecclesiæ infallibilitatem in hoc uno positam velit, quod ipsa in qualificando quolibet sensu falli nequeat, nulla erit Ecclesiæ infallibilitas, imò portæ inferi adversùs eam omnino prævalebunt, si Ecclesia falli possit, etiam in qualificando quocumque sensu : atqui si valeat hujus theologi principium, manifestò sequitur Ecclesiam falli posse in qualificando quocumque sensu. Ergo si valeat hujus scriptoris principium, funditus ruit tota Ecclesiæ infallibilitas, et portæ inferi adversùs eam præ-

[1] *III. Reg.* IV, 29, 34.

[2] Opus illud Leodii editum anno 1702, auctorem habet Jac. *Fouillou*, multis celebrem operibus in causæ Jansenianæ gratiam elucubratis. *(Edit. Versal.)*

valere possunt. Minor propositio sic probatur : Nullus assignari potest cujusquam propositionis sensus, quem quisquam aut sibi aut aliis proponere possit, nisi certâ quâdam vocum formulâ. Neque enim homines, angelico more, quem cogitant sensum, in aliorum mentem absque vocibus transferre valent. Unde patet quemcumque propositionis sensum, nihil aliud esse quàm ipsammet propositionem aliis verbis, fortasse paulò lucidioribus, expressam. Itaque quod appellatur *verus ac naturalis alicujus propositionis sensus*, est secunda propositio quæ cum prima merè synonyma est. At verò si sensus ille non sit *verus* ac naturalis sensus propositionis, sed alienus, dicendum est hunc sensum esse propositionem quamdam a prima paulò diversam. Propositio autem secunda, quæ appellatur *sensus*, sive interpretatio primæ propositionis, non minùs quàm ipsa exprimitur per certam vocum formulam; non minus constat subjecto, prædicato et juncturâ utriusque; non minùs pendet a grammaticorum regulis, et recepta loquendi consuetudine. Ecclesia, ex hypothesi Lovaniensis, non minùs errare poterit in intelligenda posteriore propositione, quæ *sensus* appellatur, quàm in intelligenda priore, cujus respectu posterior appellatur sensus. Sensus igitur in praxi nullus certò assignari poterit. Sensus quippe ipsemet est quædam propositio, in cujus sensu assignando Ecclesia falli potest. Sic dabitur, ut aiunt scholæ, processus in infinitum. Investigandus erit semper sensus cujuslibet sensûs assignati. Sensus enim verbis assignatus, est quædam propositio, cujus ulterior sensus iterum atque iterum investigandus repullulabit. Hæc erit hydra : ex capitibus resectis alia capita semper renascentur. Gratis igitur Lovaniensis asseverat rectè ab Ecclesia damnari sensum quem ipsa damnatum vult. Hunc sensum assignet velim. In praxi sensus erit quædam propositio, in qua interpretanda grammatici dicturi sunt Ecclesiam errasse; sic fallibilitas Ecclesiæ in assignando vero sensu, erit in praxi constans. Infallibilitas autem in praxi erit veluti fugax et chimærica. Neque enim unquam in praxi certò assignari poterit *sensus*, in quem qualificandum exercenda est; captantes manu, velut umbra et vana imago, semper deludit. Hoc autem faciliùs patebit exemplo quod ipse Lovaniensis protulit.

Jam innumeri Calvinistæ in sinu Ecclesiæ latent, ut vulgò constat. Suppono Calvinistam ejusmodi ita argumentari secum : Tridentina synodus anathemate percussit eos qui dicerent, *liberum hominis arbitrium posse dissentire, si velit*. Dissentire nihil aliud est quàm resistere, et nolle quod gratia dat ut velimus, verbi gratiâ, actum perseverantiæ; atqui gratia Christi, ex Augustino, est *auxilium quo* voluntas vult. « Neque enim est, ut ipse ait, dubitandum voluntati Dei.... humanas voluntates non posse resistere. Deus sine dubio habet humanorum cordium quò placet inclinandorum omnipotentissimam potestatem [1]..... Gratia itaque Christi ea est quæ a nullo duro corde respuitur; ideo quippe tribuitur, ut duritia cordis primitus auferatur [2]. » Luce autem clarius est hæc omnia synonyma esse, scilicet dissentire, resistere, respuere. Unde liquet hanc propositionem, a Tridentina synodo damnatam, esse purissimum Augustini dogma : *Liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum non potest dissentire, si velit.*

Constat verò Ecclesiam noluisse Augustinianum dogma damnare. Dicendum est igitur ipsam damnasse hanc propositionem in alieno sensu, qui meritò damnatus est : nimirum damnavit eos qui dicerent liberum hominis arbitrium non posse dissentire, si eodem instanti actu dissentire velit. Dissentire enim nihil aliud est quàm nolle. Quis autem nisi apertè demens dicere potest, voluntatem non posse nolle etiam dum actu non vult? Ita etiam Ecclesia damnat eos qui dicerent, voluntatem a Deo *motam* et *excitatam*, amittere potentiam sive naturalem capacitatem dissentiendi sive nolendi. Tunc enim ipsa voluntas jam non esset quod est ex sua natura, scilicet, potentia ad utrumque volendum flexibilis. Damnat denique eos qui dicerent voluntatem nihil omnino agere, sed esse *inanime quoddam, et se merè habere passivè;* ita ut nequidem activè consentiat. Patet enim voluntatem velle quod Deus vult ut velit, ac proinde operari suum velle; voluntatis enim operatio est volitio ipsa.

Hæc sunt quæ Tridentina synodus damnare voluit in ea propositione. Propositio quidem est in vero ac naturali sensu Augustiniana. Sed Ecclesia erravit *in judicando* quis sit genuinus illius *sensus*. Namque voluntatis *irresistibilitas* respectu gratiæ, quam Dordrectana synodus docuit, nihil aliud est quàm gratiæ victricis, *insuperabilis*, *indeclinabilis* et *omnipotentissima potestas* ab Augustino tantopere inculcata. Attamen Ecclesia rectè sensit *in judicando qualis sit sensus quicumque*, quem damnatum voluit. Enimvero alieni illi sensus, quos attuli, meritò damnati sunt, utpote absurdis-

[1] *De Corrept. et Grat.* n. 45 : tom. x, pag. 774. — [2] *De Prædest. Sanct.* n. 13 : tom. x, pag. 799.

simi. Hactenus Calvinista locutus est, ut Tridentinum anathema eluderet. Suppono iterum Ecclesiam, hujusmodi cavillorum impatientem, velle Calvinisticum dogma expressiore definitione damnare. Quid ipsa poterit dicat, velim, Lovaniensis. Assignabit-ne sensum in quo præcisè damnata fuit a Tridentina synodo propositio Calvinistica? At sensus ille erit quædam vocum formula, sive propositio, cujus definitio, ut ait Lovaniensis, penes grammaticos erit. Suppono igitur Ecclesiam eò usque tandem devenire, ut singula quæque vocabula accuratissimè et evidentissimè definiat. Exempli causâ, suppono eam ita pronuntiare : Anathema sit quisquis dixerit, voluntatem, dum actu subest impressioni efficacissimæ gratiæ, non posse dissentire, id est, non posse potestate proximâ, completâ et immediatâ, nolle id totum quod gratia illa velle suadet. Anathema sit quisquis dixerit, voluntatem in eo liberam esse, sub actuali efficacis gratiæ impressu, quod non amittat potentiam sive naturalem capacitatem nolendi. Anathema, quisquis dixerit, in eo tantùm posse resisti gratiæ, quod quivis nolle possit dum abest ipsa gratia. Anathema, quisquis dixerit, in eo tantùm resisti, quod voluntas excitata a gratia, quæ tunc impar est ad actum, inscitiæ actum non emittat, sed sterili impulsu excitata steriliter conetur. Sit denique anathema quisquis dixerit, in eo tantùm gratiæ resisti, quod concupiscentia voluntario renisu gratiæ effectum minuat, non autem quod voluntas ipsa dissentire sive nolle possit, dum actu impellitur a gratia ad consensum eliciendum.

Hæc evidentissimè et expressissimè æquivocationem amputant. Quòd si alia quævis expressior locutio excogitari potest, hanc ad arbitrium lectoris ab Ecclesia usurpari suppono. Datâ hâc ultimâ propositione, quæ omnium sensuum ultimus erit sensus, Calvinista, Lovaniensis, principio fretus, negabit hanc ipsam legitimè intelligi ab Ecclesia; grammaticorum scholam continuò appellabit : Sensus, inquiet, quicumque sit quem Ecclesia damnatum vult, jure merito damnatur. Anathema autem in absurdum ac ridiculum sensum, quem nemo tuetur, ad arbitrium transferet. Ille verò, quem tueri volet, sensus nunquam erit ipse quem Ecclesia damnaverit. Sic Ecclesiæ infallibilitas, speculativè semper agnita, in praxi semper deludetur. Cui quidem incommodo, ut aliquatenus occurrere videretur Lovaniensis, ait [1], « recurrendum esse ad ipsam Ecclesiam, quæ » declaret, non quis, juxta grammaticorum » regulas, sit verus ac naturalis propositionis » illius sensus, sed quem sensum ipsa damna- » tum vel definitum voluerit. » O doctor Lovaniensis, num capis sensum hunc, quem Ecclesia damnatum vult, non posse in praxi damnari, nisi assignetur præcisè; et præcisè assignari non posse, angelico more, absque certis vocum formulis? De hoc sensu, qui quædam erit propositio, perinde ac de priore propositione, cujus est sensus, similis erit in immensum disputatio. De subjecto, de prædicato, de junctura, de quibuslibet grammaticorum regulis et apicibus æternùm disceptabitur; quamdiu Ecclesia, in judicando, certis vocum formulis sive propositionibus utetur, tamdiu grammaticorum scholæ et argutiis subjacebit; nisi emendari velit, desinat in judicando, tum loqui, tum scribere.

Nullum sensum quem eliminare studuerit, poterit certis vocibus designare. Illæ quippe voces poterunt grammaticis videri impropriæ. Æternùm igitur taceat Ecclesia, si in assignando tum catholico, tum hæretico sensu, in infinitum errare queat. Tunc omnia illius anathemata erunt inane terriculum; tunc ipsa inermis, et succiso censuræ nervo, imbecillis jacebit : unde portæ inferi prævalebunt.

III. Quæ jam superiùs dixi, non ex subtili argumentatione conjicio, sed exemplo jam allato a Lovaniensi demonstrantur. Hæc enim sunt ipsissima illius verba [1] : « Porrò dum contra- » rium asserit declaratio plenior, ipsam Ecclesiæ » in fidei et morum quæstionibus definiendis » infallibilitatem in periculum adducit. Si enim » aliquando ostensum fuerit propositionem ali- » quam, quæ ab Ecclesia damnata est ut hære- » tica, juxta grammaticorum regulas, et usum » loquendi apud profanos receptum, in vero ac » naturali sensu catholicam, jam sequetur Ec- » clesiam in ipsa quæstione fidei errasse. Dam- » naverit enim sensum verum ac naturalem » illius propositionis ut hæreticum, quem pro- » batum fuerit esse catholicum. Sic, verbi gra- » tiâ, si quando probaverint ex grammatica Mo- » linistæ, sensum verum ac naturalem illius » propositionis : *Interiori gratiæ in statu na- » turæ lapsæ nunquam resistitur,* esse hunc, » quod interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ » nunquam resistitur, quoad effectum illum ad » quem producendum aliud ex parte Dei auxi- » lium non requiritur; si, inquam, Molinistæ, » ut contendunt, aliquando probaverint hunc

[1] Pag. 12.

[1] Pag. 11.

» esse sensum verum ac naturalem illius propo-
» sitionis, jam doctrina sanctorum Augustini
» et Thomæ, de gratia per se efficaci, ut hære-
» tica damnata est.

» Similiter si probaverint, ut rursus conten-
» dunt, sensum verum ac naturalem hujus pro-
» positionis, *Liberum arbitrium a Deo motum*
» *et excitatum posse dissentire, si velit*, potes-
» tate Molinisticâ; iterum sanctorum illorum
» doctrina ut hæretica a concilio Tridentino
» damnata erit. »

Jam plana est et perspicua mens auctoris. Postquam Ecclesia aliquam propositionem damnavit ut hæreticam, judice Lovaniensi, nemo tenetur hanc ipsam *in suo vero ac naturali sensu* ut hæreticam damnare; sufficit ut condemnetur in alieno et absurdo sensu, qui textui gratis affingitur. Cùm autem alienus sensus nihil aliud sit quàm diversa propositio, ut jam demonstratum est, hinc sequitur abunde esse, modò ore tenus obtemperes; ita ut, dum Ecclesia certam quamdam propositionem hæreticam declarat, tu aliam omnino diversam condemnes. Quod si velis hanc ipsissimam propositionem, quam Ecclesia *in vero sensu ac naturali* damnatam prædicat, in eodem vero ac naturali sensu simplicissimè damnare, scrupulum superstitionemque tuam deridet Lovaniensis. Si ipsi auscultes, fas erit semper credere sensum ab Ecclesia damnatum, esse sensum a propositione alienissimum, quem nullus hominum seriò unquam excogitavit. Idem est ac si diceret : Sufficit ut aliam propositionem pro damnata propositione repudies.

Quòd si ulteriùs instes, ac velis propositionem damnatam *in sensu obvio, quem verba præ se ferunt, sive in sensu vero ac naturali* damnatam, condemnare, sic te increpat Lovaniensis : « Ecclesiæ infallibilitatem in periculum addu-
» cis.... Jam sequeretur Ecclesiam in ipsa fidei
» quæstione errasse. » Idem est ac si apertè ita loqueretur : Nos de sanctorum Augustini ac Thomæ sensu certiores sumus, quàm ipsamet Ecclesia. Ecclesia errare posset *in judicando quis sit verus illorum sensus;* nobis planè constat hunc verum sensum optimè eliquasse. Ecclesiæ autem nullatenus fas est horum doctrinam convellere. Quandiu licebit dicere Ecclesiam errasse in assignando vero sensu hujus propositionis : *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur,* tandiu Ecclesiæ infallibilitatem quamdam reverebor. Enimvero ne sensus, sive propositio Augustiniana, damnata credatur, propositioni quam damnatam vulgus existimat, aliam nescio quam chimæricam et absurdam substituere decrevi. Tunc enim, ex ea versatili ad meum arbitrium Ecclesiæ infallibilitate, nihil incommodi in tuenda sententia, quam Augustinianam dico, experturus sum. At verò, si necessum foret propositionem ab Ecclesia *in vero* ac *naturali*, ut ipsa putat, *sensu* damnatam, *in vero* ac *naturali sensu* seriò et candidè condemnare; tunc demum in has voces erumperem : *Jam sequeretur Ecclesiam in ipsa fidei quæstione errasse.* Ego verò Lovaniensi hanc suppositionem gratis factam objicio. Suppono Ecclesiam definire, voluntatem posse potestate, quam ipse Lovaniensis Molinisticam vocat, resistere, sive dissentire, etiam dum actualiter hic et nunc movetur ab efficacissima gratia. Suppono iterum Ecclesiam definire, gratiam, quæ sufficiens dicitur, ita sufficere, ut nullum aliud adjutorium necessarium sit ad actum perseverantiæ perfectè eliciendum. Suppono Ecclesiam adeo expressè omnia suffugia præcludere in suo decreto, ut sensus quem Lovaniensis Augustinianum appellat evidentissimè indigitetur, et damnetur ut hæreticus. Dicet-ne Ecclesiam errasse in judicando *quis sit* verus ac naturalis Augustini sensus? Dicet-ne se rectiùs et sagaciùs quàm ipsam Ecclesiam interpretari Augustini textum? Dicet-ne, de Augustini textu, quod Protestantes hæretici de textu Scripturarum in sua fidei Professione declarant, scilicet, se hujus textûs verum sensum apprimè tenere, *non tam communi Ecclesiarum omnium consensu, quàm proprio spiritu*, qui hunc sensum perscrutatur? Quòd si Ecclesia instet, et nullius alieni sensûs prætextu sibi illudi patiatur, quid tum Lovaniensis? Dicet-ne, obduratâ fronte, eam in ipsa quæstione errasse?

IV. Neque dicat hanc suppositionem, ut omnino impossibilem, negandam esse. 1º Sic contendebant Lutherus atque Calvinus, Augustinum damnari non posse, quippe qui evidentissimè docuerat quod ipsi de efficaci gratia docebant. Ecclesia, inquiebant, sibi ipsi contradiceret, si Augustinum, quem tempore approbavit, damnaret.

2º Qui negat hanc suppositionem esse possibilem, negat Ecclesiæ fas esse de hac quæstione decernere, nisi ad ipsius dicentis arbitrium decernat; negat fieri posse ut ipse erret *in judicando quis sit verus ac naturalis Augustini sensus.* Dum supponit Ecclesiam in hoc ipso errare posse, saltem de se dicat quod de Ecclesia dicere non est veritus, scilicet se errare posse *in judicando quis sit verus ac naturalis Augustini sensus.* Si fateatur se posse in hoc errare, ergo supponi potest Ecclesiam suâ definitione illum

in hoc errantem damnare? Abdicabit-ne sensum quem Augustinianum appellat? Dicet-ne potiùs Ecclesiam in ipsa fidei quæstione errasse? Quòd si nitidè, expressè et candidè respondere nolit, Thomistas, quorum nomine gloriatur, in medium proferam. Absit ut hanc scholam cum discipulis Jansenii confundere velim! Insigniores enim Thomistæ, ut dogma fidei docent 1° gratiam, quam *sufficientem* vocant, et quæ omnibus datur, *verè sufficere* : 2° Peccatum non imputandum esse, si defectu gratiæ verè sufficientis vitari non potest : 3° Hanc gratiam omnibus datam, esse auxilium *sine quo non* ad eliciendos actus bonos, remissos, debiles ac minùs perfectos, quibus tamen adjutorium *quo*, ad robustiores actus ad implendam legem necessarios, impetrari posset : 4° Illud auxilium *sine quo non*, esse illud quo quis conatur implere præceptum, quove deficiens viribus easdem a Deo deprecatur.

Hæc autem singula adeo candidè credunt, ut suam orthodoxiam ab his dogmatibus amplectendis omnino pendere arbitrentur. Nunc autem, exempli gratiâ, gratis suppono Ecclesiam definire, 1° Ipsos malè interpretari Doctoris Angelici textum, cumque docuisse nunquam gratiam prædeterminantem : 2° Auxilium ex sua natura sive essentia prædeterminans, et ad actum necessarium, illud esse quod, sicubi adest, voluntatem ad actum necessitat necessitate antecedenti, et sicubi abest voluntas insufficienter adjuta impar est ad actum : 3° Ad libertatem exercitii et ad activam indifferentiam, quam solam Lutherus et Calvinus negaverunt, requiri ut voluntas, a Deo mota et excitata, possit in sensu composito dissentire, id est conjungere actualem dissensum cum actuali efficacissimæ gratiæ impressu. Quid tum pii ac sinceri Thomistæ? Nullatenus dubito quin dicturi essent : Ecclesia longè sagaciùs quam nos verum ac naturalem tum sancti Augustini, tum sancti Thomæ sensum investigavit. Sensus quem ipsa damnavit non potest esse sensus verus Augustini et Thomæ. Intolerabili superbiâ peccaret qui dicere non esset veritus, se rectiùs quàm Ecclesiam hos doctores interpretari. Hunc igitur sensum ex animo abdicamus. Absit enim ut philosophiam nostram, et nostram textuum interpretationem, Ecclesiæ fidei anteponamus. Eadem necessitas urgens, eadem textuum discutiendorum difficultas, tum in approbando Augustini, tum in damnando Jansenii opere; quin etiam major difficultas occurrit in exsculpendo sensu Augustini quàm Jansenii. Itaque si Ecclesia erravit *in judicando quis sit verus ac naturalis Jansenii sensus*, pari jure dici fas erit itidem errasse *in judicando quis sit verus ac naturalis Augustini sensus*. Calvinistæ innumeri, qui nunc in Ecclesiæ sinu delitescunt, sic argumentabuntur : Quæ Calvinus de *irresistibilitate* voluntatis, sive de gratiæ per se efficacis *indeclinabilitate* docuit, ab Augustino planè didicerat. Hic Augustini sensus evidentior est, quàm ut possit in dubium seriâ mente revocari. Erravit Ecclesia *in judicando* quis sit verus ac naturalis Augustini *sensus*. Nos grammaticorum scholam appellamus, et Tridentinæ synodi definitionem ex prava Augustini interpretatione factam ingratiis toleramus.

Alia ex parte, haud deerunt theologi qui dicant : Sensus ille gratiæ per se efficacis, quæ scilicet insuperabiliter et indeclinabiliter movet voluntatem, non est verus ac naturalis Augustini sensus. Si Ecclesia in eo eliquando sensu errare posset, quantò magis errare possunt Jansenii discipuli in exsculpendo eo Augustini sensu! Sic Jansenii discipuli adversariis arma ministrant, suoque se gladio jugulant, dum contendunt Ecclesiam errare posse *in judicando quis sit verus ac naturalis cujuslibet auctoris sensus*. Hæc enim assertio in ipsum Augustini perinde ac Jansenii textum evidentissimè caderet.

Quin etiam, si valeant hujusmodi argutiæ, scatebit in ipso Ecclesiæ sinu pestiferum hæreticorum genus, qui singulas priscorum hæreticorum causas novo examine discutient. Grammaticorum scholam appellabunt, ut Ecclesiæ judicium emendetur, de sensu Pauli Samosateni, Arii, Photini, Nestorii, Eutychetis, Pelagii, Berengarii, Lutheri, atque Calvini.

Sic etiam Ecclesiæ palàm contradicturi sunt in judicando quis sit verus ac naturalis Athanasii, Cyrilli, Augustini, cæterorumque omnium Patrum sensus. Atqui traditio nonnisi Patrum testimoniis constare potest; Patrum verò testimonia nonnisi certis vocum formulis exprimuntur; illæ autem vocum formulæ, non Ecclesiæ judicio, sed grammaticorum regulis explicandæ sunt. Funditus itaque ruet ipsa traditio, si Ecclesia errare potuerit *in judicando quis sit verus ac naturalis textuum traditionis sensus*.

V. Nec dicat Lovaniensis, ad servandum fidei depositum pertinere, ut Ecclesia infallibiliter judicaverit quis sit verus ac naturalis sensus Athanasii, Augustini, aliorumque Patrum; minimè verò ad depositum servandum attinere, ut ipsa infallibiliter judicet quis sit verus ac naturalis Jansenii sensus.

Verùm quæro qua de causa dicendum sit

Ecclesiam infallibiliter judicasse de damnando Pauli Samosateni, Arii, Photini, Nestorii, Pelagii, aliorumque hæreticorum sensu: et de approbando Athanasii, Cyrilli, Augustini, aliorumque Patrum sensu? nimirum ut error profligaretur, neque sine certo testimonio relinqueretur veritas ab hæreticis propugnata. Idem verò argumentum valet circa Jansenii librum: quoquò se vertat Lovaniensis, suo se verbo captum sentiet. Si dicat verum Jansenii sensum non esse hæreticum, quispiam pari jure dicere poterit verum Pauli Samosateni, Photini, Nestorii atque Pelagii sensum hæreticum non esse; sensum verò genuinum Athanasii, Cyrilli et Augustini eum non esse quem Ecclesia assignat. At verò, si rem in ambiguo positam fateatur, hoc saltem in confesso erit, scilicet Ecclesiam Jansenii textum, perinde ac veterum hæreticorum textus, in sensu hæretico intelligendum duxisse: unde liquet eamdem Ecclesiæ visam fuisse urgentem necessitatem damnandi Jansenii, ac damnandorum quos jam dixi hæreticorum. Profectò si concessa fuerit Ecclesiæ infallibilitas ad damnandos in urgenti fidei necessitate libros, sequitur Ecclesiæ credendum esse, simul atque declarat se in his præcisè circumstantiis versari circa librum cujusdam auctoris; alioquin penes unumquemque criticum foret, ut Ecclesiam modò circa hunc librum infallibilem, modò circa illum errantem ad arbitrium fingeret. Hæc autem fallibilis, ut ita dicam, et veluti alternans infallibilitas, mera esset Ecclesiæ ludificatio.

Unicuique ætati sunt suæ fidei pericula, sua Ecclesiæ certamina, suæ victoriæ reportandæ, sui errores profligandi. Quapropter unâquâque ætate oportet hæretica scripta damnari, approbari autem ea quæ hæresim refellunt. Itaque ad servandam traditionem non minùs attinet ùt damnetur Jansenius, si blandis fucatisque vocibus Calvinisticam necessitatem docuerit, quàm ut olim damnati fuerint Arius, Nestorius atque Pelagius, atque laudati fuerint Athanasius, Cyrillus et Augustinus, purissimi dogmatis defensores.

Sin autem dicere liceat, Ecclesiam quâvis ætate errare posse *in judicando quis sit verus ac naturalis sensus* tum hæreticæ, tum catholicæ propositionis, actum est omnino de qualibet cujusvis ætatis traditione. Neque enim Ecclesia poterit sanas vocum formulas ab hæreticis certissimè secernere; sed ad emendandam Ecclesiæ interpretationem, adhibenda erit grammaticorum tutior censura. Traditio autem non vocibus ore prolatis aut characteribus scriptis constat, sed certo vocum sensu: unde si Ecclesia errare possit in judicando quis sit verus ac naturalis testium traditionis sensus, errare poterit in judicando quæ sit ipsa traditio cujusque ætatis.

Quod de una propositione dicitur, de multis a fortiori dictum oportebit, atque adeo de quolibet libri contextu; quippe qui nihil est præter multarum propositionum collectionem. Quod de uno libro dictum erit, de cæteris omnibus dici necesse est; quod de recentioribus libris damnatis, hoc de antiquorum hæresiarcharum operibus; quod de catholicis hujus sæculi scriptoribus, hoc de Patribus ipsis dictum censetur. Ita sensim, criticorum audaciâ invalescente, ipsi Ecclesiæ canones, ipsiusque Scripturæ textus, ad arbitrium grammaticalis scholæ ad varios sensus flectentur. Namque idem argumentum circa canones et Scripturas valere consentaneum est.

VI. Enimvero a Lovaniensi objici non potest, Ecclesiam a Spiritu sancto ex promissis semper inspirari, ne erret in judicando quis sit verus ac naturalis sensus tum Scripturæ sacræ, tum cujusque dogmatici canonis; non item inspirari in judicando quis sit verus ac naturalis sensus scriptoris haud canonici, qualis est Jansenius.

1° Respondeo Spiritûs sancti opem etiam requiri in judicando quis sit verus ac naturalis sensus scriptorum qui sunt in unaquaque ætate traditionis testes aut adversarii, ne Ecclesia erret in assignanda vera traditione, neve portæ inferi prævaleant adversùs eam: unde idem argumentum quo probatur Ecclesiam ex promissis inspirari ne erret in interpretandis aut Scripturis aut suis canonibus, probat etiam hanc inspirari ex promissis ne erret in interpretandis traditionis testibus et adversariis. Quo posito, concludendum erit, in utroque interpretationis genere, Ecclesiam ex promissis inspirari, et evehi supra grammaticorum censuram, ne fortè in grammaticalibus regulis errans, portis inferi prævalentibus succumbat.

2° Respondeo Ecclesiam grammaticorum scholæ subjacere in interpretandis Scripturis et canonibus, si ipsi subjaceat in interpretandis traditionis testibus et adversariis. Enimvero Ecclesia traditione perinde ac Scripturis indiget, ad servandum fidei depositum. Unde si subjaceet grammaticorum scholæ *in judicando quis sit verus traditionis sensus*, pariter dicendum erit ipsam eidem scholæ subjacere, *in judicando quis sit verus Scripturæ sensus*. Quòd si subjaceat grammaticis in interpretandis sacris Scripturis, procul dubio et subjacebit in interpretandis suis canonibus. Singulæ tum Scripturarum, tum canonum, propositiones con-

stant subjecto, prædicato et utriusque juncturâ, perinde ac sanctorum Patrum locutiones. Quapropter, si dicas Ecclesiam permitti a sancto Spiritu grammaticorum censuræ in eliquando sensu testium traditionis, pariter dicas necesse est etiam permitti eidem censuræ in eliquando Scripturarum et canonum sensu. Utraque interpretatio ad servandum depositum maximè attinet : vel in utraque, Ecclesia sit, sancti Spiritûs ope, superior grammaticis; vel in utraque, permittente Spiritu sancto, errare, et a grammaticis emendari potest.

Quod autem de grammaticis dictum erit, de dialecticis dictum oportet. Neque enim minùs hominum locutiones a dialecticorum quàm grammaticorum regulis pendent. Aliæ sunt negativæ, aliæ affirmativæ; aliæ universales, aliæ particulares propositiones. Permultæ sunt etiam propositionum connexiones, quæ plus minùsve significant. Sensus itaque conclusionis cujusque a præmissis pendet. Hæc singula in traditionis testibus, in canonibus dogmaticis, et in Scripturis semper occurrunt. De sensu, non de syllabarum sono agitur. Sensus enim eliquari nullatenus potest, nisi ex certis dialecticæ regulis. Perpendendum est enim quid præcisè singulæ propositiones inter se connexæ significent, vi connexionis. Sic Ecclesiæ decretum in judicando quis sit Scripturarum, canonum et Patrum sensus, non minùs dialecticorum quàm grammaticorum argutiis ventilabitur.

Præterea si dixeris Ecclesiam posse eidem propositioni nunc sensum catholicum, nunc sensum hæreticum gratis affigere, sequetur eam posse frequentissimè esse variam, nec sibi unquam constare in assignando vero cujuslibet locutionis sensu. Quæ si ita sint, quâ ratione constabit, quæso, significatum fidei sensum non immutari, dum singula signa ad arbitrium immutantur? Et quod certum traditionis vestigium invenies, si quælibet voces, quibus hæc certi sensûs vestigia indigitari possent, variâ, versatili et ambiguâ significatione obscurentur? Quod heri sic sonabat, hodie quid longè diversum innuit idem quod heri cras denuo significaturum. Etiamsi nulla esset vera cujusquam sensûs immutatio, de hoc tamen Ecclesia ipsa sibi ipsi testis esse non posset. Sensus enim, ut jam dixi, nonnisi certis vocum formulis assignari potest. Confusio autem signorum significatorum, sensuum confusionem gignit. En quò nos miseros perduxit criticorum sophistica temeritas. Jam apud Catholicos vanæ traditionis amantes, quemadmodum et apud Protestantes hæreticos, grassatur palàm ea pestifera animi præsumptio, quam *independentiæ* nomine appellant. Jugum excutitur : Patres, ac præcipuè Augustinum, quin etiam Ecclesiæ definitiones, ipsasque Scripturas ita legunt, ut ad suum arbitrium sensumque quoslibet textus temperari velint. Ipsi sibi arrogant ut in grammatica et dialectica plus quàm Ecclesia sapiant.

Sic nulla deinceps erit Ecclesiæ auctoritas, aut in arcendis locutionibus fidei inimicis, aut in deligendis quæ depositum tutiùs servent. Forsan ipsa imprudens usurpabit voces quæ in sensu naturali hæreticum venenum insinuant. Forsan et respuet quæ sunt orthodoxiæ consentanea. Quod si impios Socinianorum, verbi gratiâ, libros, ut venenatos fontes, declinari jubeat, continuò singuli fideles, Lovaniensis doctrinâ imbuti, inclamitabunt Ecclesiam errare *in judicando quis sit verus ac naturalis horum operum sensus.* Licebit itaque quibuslibet grammaticæ peritis hominibus gravissimas censuras aspernari, perlegere sophistica hæreticorum opera, se denique Ecclesiam inter et hæreticos auctores supremos arbitros constituere. Nulla erit forma sanorum verborum habenda, nisi quæ criticis arriserit. Solæ mulierculæ contagio infectæ, atque assuetæ incantatæ serpentis voci, viros exorabunt ut ipsi auscultent. Enervis jacebit omnis Ecclesiæ censura. Non apertè quidem confutabitur, sed eludetur paulò verecundiùs. Grammaticos appellabunt : quoad sensum alienum et absurdum decretis obsequentur; de vero ac naturali locutionum damnatorum sensu, quem acerrimè propugnabunt, parvipendent Ecclesiæ judicium. Quos damnaverit libros, aureos existimabunt; eorumque verum sensum amicorum auribus instillabunt summâ arte summoque studio. Nonne portæ inferi prævalebunt contra Ecclesiam, inermem, delusam, et grammaticorum argutiis devictam?

VII. Lovaniensis sibi ipsi apertè illudit, dum asseverat Ecclesiam errantem in judicando quis sit verus ac naturalis propositionis sensus, minimè tamen errare in judicando qualis sit sensus quicumque, quem approbat aut condemnat; quasi verò infallibilis sit in assignando sibi ipsi hoc sensu, cum sensus ipse sit quædam propositio de cujus sensu et hypothesi iterum atque iterum ipsa errare potest. Cùm ipse Lovaniensis totam Ecclesiæ infallibilitatem in hoc uno positam velit, ut in judicando qualis sit sensus nunquam erret, saltem hæc una infallibilitatis species in praxi demonstranda erat. Hoc autem minimè præstitit; imò facilè demonstratur Ec-

clesiam errare in judicando qualis sit, si erret in judicando quis sit.

Judicare qualis sit sensus est qualificare quamdam propositionem. Verbi gratià Ecclesia qualificavit hanc Calvini propositionem : *Voluntas a Deo mota et excitata non potest dissentire, si velit :* qualificavit nempe ut hæreticam. Qualificatio autem, sive nota, unicuique propositioni pro merito imponenda est. Meritum verò, vel, ut ita dicam, demeritum propositionis, ex vero ac naturali illius sensu metiri debet. Quare, exempli causà, hæc Calvini propositio ut hæretica meritò damnata fuit? nempe quia ex nativa vocum significatione hanc qualificationem meretur. Sin autem verus ac naturalis cujusdam propositionis sensus catholicus est, immeritò, falsò et iniquè ut hæretica damnatur. Verbi gratià, si hæc propositio : *Voluntas a Deo mota et excitata potest dissentire, si velit*, ut Semipelagiana damnaretur, ea qualificatio immeritò, iniquè et falsò fieret. Ratum est igitur et inconcussum, qualificationem propositionis jure merito esse metiendam ex quidditate seu essentia propositionis, nimirum ex vero et naturali quem exprimit sensu, ac proinde Ecclesiam errare in qualificanda propositione, si erret in ea interpretanda. Verbi gratià, si Ecclesia erraret in interpretanda jam allata propositione in sensu Semipelagiano, consequenter erraret in ea qualificanda ut hæretica : nullatenus enim hanc qualificationem meretur; quippe quæ tantummodo docet arbitrii libertatem cum actuali gratia cohærere.

Innumera sunt exempla quibus id patet. Si carpere velis quod ab adversario coram judice dictum est, oportet ut illius dictum in suo vero ac naturali sensu accipias, alioquin adversarius meritò queritur te illi imponere, et candidè dictum iniquà interpretatione alterare. Neque judex ipse, nisi sit iniquus, potest illius dictum ut et indecorum damnare, nisi priùs constet verum ac naturalem illius sensum indecorum esse. Si in legendis amici litteris dubites an succensendum sit, aut grates amico agendæ, certior fias necesse est quis sit verus ac naturalis litterarum sensus. Qualificatio igitur, ex veri aut falsi sensûs eliquatione, aut vera et justa, aut falsa et iniqua est. Quod autem de singulis cordatis hominibus, in quocumque infimi ordinis negotio, evidentissimè dicendum est; hoc de Ecclesia, quæ singulas voces sanctuarii lancibus ponderat, in gravissimis quæstionibus, nonnisi absurdissimè negari posset : alioquin ipsa Ecclesia posset singulas Augustini propositiones damnare, et singulas Pelagii aut Juliani contra Augustinum propositiones gratis translato sensu approbare. Unde Ecclesiæ definitiones et anathemata aperto ludibrio verterentur, quemadmodum versæ sunt duodecim Arianorum diversæ formulæ, quæ per aliquot annos sibi mutuò contradixere.

Quod si privatus quisque lector teneatur, in eliquando cujuslibet ignoti scriptoris vero ac naturali sensu, suam privatam censuram *vero* huic et *naturali* sensu accommodare, ne in ea censura gravissimè peccet; quantò magis Ecclesia mater, eo, non tantùm recto et justo, sed etiam pio et materno affectu, filiorum scripta dijudicans, servare debet verum ac naturalem cujusque propositionis sensum, ne injuria qualificatio hunc germanum sensum ullatenus excedat. Verùm ne dicat Lovaniensis me ipsi imposuisse, quippe qui qualificationem meritò affixam dixerit, non propositioni quæ malè intelligitur ab Ecclesia, sed sensui quem Ecclesia damnat. Meminerit, quæso, hunc sensum esse necessariò, ut jam sexcenties monui, certà vocum formulà prolatum. Igitur ipsa quædam est propositio : itaque vel hæc ulterior propositio : quæ sensus *prioris* propositionis dicitur, est identica ipsi et synonyma, vel *sensu* diversa est. Si sit identica et synonyma, quod de altera dixeris, de altera dicas necesse est. Si neutra ex suo naturali sensu, sive quidditate et essentia, qualificationem hanc commeruit, Ecclesiæ qualificatio est falsa et utrique injuria. Sin autem ulterior propositio, quæ sensus nuncupatur, non sit identica sive synonyma priori, sed diversa quoad sensum, jam patet alteram propositionem non esse alterius propositionis sensum, imò diversum sensum habere. Unde iniquum est ut Ecclesia alteram propositionem alteri propositioni falsà interpretatione substituat, et catholicam quasi hæreticæ synonymam qualificet. Quid tibi videretur, ô Lovaniensis, si quis auream Augustini propositionem cum impia et hæretica Calvini confunderet, atque damnaret Augustini dictum, eo falso nomine quòd impia et hæretica quædam propositio reputaretur verus ac naturalis illius Augustiniani dicti sensus? Num errat medicus, qui, morbum pro morbo curans, ægrotum temerè necat; aut judex, qui, causam pro causa perpendens, innocentem pœnis addicit? Atqui medicus, inquies, non errat in judicando qualis potio præbenda sit ad depellendum quem instantem putat morbum; neque judex errat in judicando qualis pœna sumenda sit a scelesto qui hoc facinus admisit. Concedo totum. Quid inde? Uterque tamen errans in judicando quis sit tum ægroti

morbus, tum quod sit rei facinus, exitiosissimè errat etiam in judicando tum qualis potio, tum qualis pœna decernenda sit.

Qualificatio igitur a quidditate propositionis omnino pendet. Si Ecclesia errat in interpretando, et in qualificando errat. Enimvero errat vel in qualificanda ut hæretica propositione quæ catholica est, vel in substituenda diversa propositione in locum propositionis de qua agitur. Utrum verò horum Lovaniensis dixerit, æquè constat propositionem de qua una agitur, illiusque auctorem, immeritâ qualificatione contigi. Nemo autem non videt nullam fore Ecclesiæ auctoritatem, nullos censuræ nervos, in damnandis aut approbandis libris; imò censuram omnem ad arbitrium grammaticorum ludibrio esse habendam, si sponsa Christi in suis decretis purgari nequeat, nisi dum dicetur eam intendisse nescio quem alium, diversum a vero, sensum, quem ipsa seriò assignare non posset; eamque errasse, instar pharmacopolæ, qui, morbum pro morbo curans, intempestivâ potione ægrotum imprudens necat. Ecclesia iniquè ageret; immerentes auctores atque libros nunc censurâ vexaret, nunc comprobaret laudibus. Illi censuræ nulla jam esset fides; nulla certa esset ratio, aut constans locutio, quâ errori exstirpando et tuendæ veritati consuli posset.

CAPUT II.

An possit aliqua propositio catholica esse in vero et naturali sensu, juxta grammaticorum regulas; simulque hæretica in vero ac naturali sensu, juxta regulas Ecclesiæ.

I. « Quòd autem falleretur fortassis, in judicando sensum illum esse verum et naturalem illius propositionis, nihil prorsus habere poterat incommodi; quia etiamsi sensus ille non fuisset, ut esse putabat, sensus verus ac naturalis illius propositionis ante condemnationem, per condemnationem tamen faciebat ut deinceps sensus ille damnatus illi propositioni adhæreret, ac per eam significaretur, si non verè ac naturaliter, juxta regulas grammaticorum, et usum loquendi profanum, saltem juxta regulas et phrasim Ecclesiæ, quæ regulis grammaticorum et consuetudini loquendi profanæ alligari non debet.

» Unde nec sequitur incommodum quod hinc sequi aiunt declarationis plenioris auctores, nimirum fieri sic posse ut propositio aliqua in vero ac naturali sensu catholica sit, quæ tamen in vero ac naturali sensu ab Ecclesia damnata sit ut hæretica. Siquidem non aliud sequitur, quàm fieri posse ut propositio alia catholica sit in vero ac naturali sensu, juxta regulas grammaticorum, quæ tamen hæretica sit in vero ac naturali sensu, juxta regulas et phrasim Ecclesiæ [1]. »

Si Ecclesia errare potest in judicando quis sit verus ac naturalis sensus alicujus propositionis, nulla unquam, ut jam dixi, poterit in praxi assignari certa traditio, nulla ratio constans, aut admittendæ aut eliminandæ alicujus locutionis circa fidem, ac proinde nullum erit remedium præsens ad arcendum hæreseos contagium. Exempli causâ, hinc Hipponensem Augustinum, ut aiunt, illinc Iprensem pono. Asseverant Ecclesiam errasse in judicando quis sit verus ac naturalis Iprensis sensus: queruntur eam non sensisse quàm mirâ sagacitate cum Hipponensi penitus concordet. Verùm si Ecclesia hisce temporibus erravit, in judicando quis sit Iprensis sensus, nonne etiam olim errare potuit in judicando quis sit Hipponensis sensus? Ecclesia quinti sæculi eadem est quæ in decimo septimo filios docet.

Dicat quantumlibet Lovaniensis, Augustini Hipponensis sensum, de gratia Christi ex natura sua efficace, evidentiorem esse, quàm ut possit in dubium seriâ mente revocari. Hoc gratis dicitur; mera est principii petitio. Hoc idem concinebant Lutherus, atque Calvinus; hoc pernegant innumeri theologi, qui gratiam hanc ex sua natura efficacem in Augustini libris nusquam reperiunt. Præterea si Augustini sensus adeo perspicuus est, quantò magìs sensus Jansenii lucidior erit, quàm ut ab Ecclesia possit ignorari. Jansenius enim se Augustini interpretem professus, per triginta, ut aiunt, annos, exacta cum methodo maturè enucleare studuit, quæ Augustinus in urgenti controversia nativâ ingenii rapiditate dictaverat. Si Ecclesia in interpretando Jansenio erravit, quid vetat itidem errasse in interpretando Augustino. Ipsa quidem declaravit Augustinum contra Pelagianos ac Semipelagianos fidei dogma optimè tueri. Ipsa verò non minùs expressè edixit, Jansenium Augustino dissentire, et fidei dogma evertere. Non est minoris momenti, ad servandum fidei depositum, ut qui hæresim docet auctor repudietur, quàm ut admittatur et laudetur qui hæresim certè confutat. Itaque eadem est Ecclesiæ auctoritas in utroque judicio; eadem servandi depositi ratio postulat, propositionem ab Ecclesia damnatam, intelligi in *vero ac naturali sensu, juxta regulas et phrasim Ecclesiæ.*

[1] Pag. 10 et 11.

Neque enim ubi de propositionibus ab Ecclesia damnatis agitur, grammatici aut vulgus profanum consulendi sunt, sed ipsa Ecclesia, quæ filiis suis et sentiendi et loquendi normam præscribit.

II. Lovaniensis ad arbitrium quæ docet modò exaggerat, modò extenuat et atterit. Ubi vult Jansenianarum propositionum censuram parvipendere: dicere non veretur Ecclesiam errare posse in judicando quis sit verus ac naturalis propositionum sensus. Palàm contendit nusquam Ecclesiæ promissum esse, fore ut in hoc judicio non erraret. Huic Ecclesiæ judicio opponit grammaticorum regulas, et receptam loquendi consuetudinem. Ubi verò sibi suisque metuit, blandis mollibusque verbis rem extenuat. Neque enim, ait, grammatici aut vulgus profanum consulendi sunt.

O Lovaniensis, seriò-ne an joco hæc dicis? Quid obtrudis *vulgus profanum*? Agitur non de profanis vocum novitatibus, quas arceri jussit Apostolus, sed de recepta apud omnes, etiam pios et doctos, loquendi consuetudine. Agitur de *regulis grammaticorum*, quibus sublatis nulla esset certa, constans et distincta apud homines dicendi ratio. Agitur de regulis, sine quibus neque ulla traditio, neque Scriptura sacra, neque ullus oralis sermo, quid certum sonare potest. Agitur de locutionibus quas auctores canonici, Patres et singuli optimæ notæ scriptores in suo vero ac naturali sensu hactenus usurpaverunt. Nunc consulenda est hæc necessaria cujuslibet sermonis regula, et hæc recepta a Scripturis et traditione loquendi consuetudo. Absit ut unquam dixerit Ecclesiam non posse aliquam locutionem, hactenus innocuam, et sensu catholico acceptam, repudiare, ne periculosa æquivocatio subrepat. Verùm in eo casu pia mater filios moneret se illius locutionis repudiatione, deposito consulere, eosque in posterum obligari ad vitandam hanc locutionem: at verò apage qui dicat ab Ecclesia gratis et ex improviso condemnatos iri pios scriptores, qui bono simplicique animo, antequam promulgata esset hæc nova lex dicendi atque scribendi, singulas voces, *juxta grammaticorum regulas*, et receptam tum a Scripturis, tum a traditione omnium sæculorum, loquendi consuetudinem, catholicum dogma docuissent.

Quod si Ecclesia subità et improvisà vocum immutatione pios scriptores censurà configeret, nonne unusquisque scriptor Ecclesiam matrem sic verecundè compellere posset: Catholicissimè sensi, scripsi catholicissimè, juxta grammaticorum regulas, et receptam a tota traditione loquendi consuetudinem. Potui-ne divinare hanc loquendi formam a te subitò immutatam iri? Num oportuit, dum adhuc vigebat hic mos, legitimæ vocum significationi adhærere? Num meritò pœnas dedissem, si contra grammaticorum regulas, et receptam hactenus loquendi consuetudinem, profanas vocum novitates temere usurpassem? Quare igitur do pœnas, eo quod fecerim quod si non fecissem pœnas meritò darem? Non minus injustè do pœnas de alieno sensu, qui mihi gratis affingitur, quàm si innocens pro scelesto in vincula conjectus capite plecterer. Quantumlibet jube hanc locutionem deinceps in alio sensu usurpari; quantumlibet veta illam in pristino et naturali sensu in posterum accipi; nihil obsto; morem geram lubens: at de præterito valeant grammaticorum regulæ, et recepta hactenus loquendi consuetudo, quas candidè sectatus sum. Error judicis, qui insontem pro sonte imprudens damnat, judicium verum ac justum nullatenus facit; imò ideo injustum est pœnale hoc judicium, quod imprudentis judicis errore pœna in insontem cadat. Sic etiam quid injustius anathemate, quo catholica locutio pro impia et hæretica damnatur?

Quid, velim, huic auctoris querelæ reponeret Ecclesia? Num ipsa apud omnes sensim vilesceret, num censuræ palam exsibilarentur? Num ipsæ viderentur quasi laquei dolo injecti, ita ut quoquò tuleris pedem intercipiaris? Si contra receptam loquendi consuetudinem, catholicum dogma doceas, anathema eris: rursus eris anathema, si juxta receptam loquendi consuetudinem, quam Ecclesia ex improviso repudiat, idem dogma docueris.

Verum quidem est Ecclesiam posse certa quædam vocabula consecrare, quippe quæ cæteris omnibus aptiora sunt, quæ repullulantes hæreticæ æquivocationis sarculos exstirpent. Sic jubet Filium Patri *consubstantialem* dici, Virginem *Deiparam*, et in Eucharistia prædicari *transsubstantiationem*. Sed liquet Ecclesiam, in his vocibus consecrandis, nullatenus ex improviso recessisse a vero ac naturali sensu vocum, neque ullam vocibus vim intulisse; imò cautissimè et sagacissimè delegisse vocabula, quæ ex suo congenito sensu, impium sensum evidentiùs et expressiùs arcerent.

Itaque, si valeret Lovaniensis assertio, quispiam Jansenii discipulus posset ita disceptare: Pridie quàm damnarentur ab Innocentio decimo quinque propositiones, nundum promulgata erat lex immutandæ Augustinianæ locutionis. Hucusque quinque propositiones nihil

nisi purum et Augustinianum sonabant. Juxta grammaticorum regulas, et receptam a temporibus Augustini, quin etiam apostoli Pauli temporibus, loquendi consuetudinem, verus ac naturalis harum quinque propositionum sensus purissimus erat. Qui has propositiones tuebantur, inculpatè, appositè ac jure merito causam oraverunt : qui verò eas impugnabant, perperam, impiè et injustè alios persequebantur. Pridie quàm pronuntiaretur pontificium decretum, is erat causæ status; postridie gratis inversa sunt omnia : subità et improvisà sensuum naturalium translatione, effectum est ut qui meritò suam causam tuebantur, meritò damnati sint, et qui falsò fratres accusabant, meritò vicerint. O efficacem verborum metamorphosim! ô ludicram translationem sensuum! Ecclesiæ decretum non declarat sensum qui jam occurrit ex ipsa loquendi consuetudine, sed frustra reclamante tum grammaticorum regulà, tum peritorum omnium consuetudine, facit repente quod nunquam fuit. Ne facti rationem quæras; sic volo, inquit : sic jubeo; sit pro ratione voluntas.

In hoc, inquit ille Jansenii discipulus, Ecclesiæ obsequimur, quod abdicatis grammaticorum evidentibus regulis, et receptà omnium temporum loquendi consuetudine, amplectamur phrasim Ecclesiæ. Violenta quidem est hæc phrasis, barbara, et veluti inhumana : inauditus sensus illi affigitur. Quod ex suapte natura affirmat, negare cogitur, quod negat ex nativo sensu, jam cogitur affirmare. Attamen hanc *phrasim Ecclesiæ* alacres usurpamus; neque enim piget, immutato sensu, voces immutare, et de dictionarii meris apicibus parum curantes, decreto parere.

Sic etiam Calvinistæ dicere poterunt : *Phrasim Ecclesiæ* pacis studio accipimus. Dicemus itaque voluntatem a Deo motam et excitatam posse dissentire, si velit; quippe quæ si actu vellet dissentire, revera dissentiret. Neque amittit naturalem capacitatem, sive potentiam remotam nolendi, etiam dum actu ad volendum determinatur. Sic singuli hæretici, depositâ eà animi rigiditate quà jugum apertè excusserant, intra Ecclesiæ sinum latentes dicturi sunt, se *phrasim Ecclesiæ* libenter amplecti, quamvis absurdam, vi detortam, ridiculam, et grammaticorum regulis contrariam, id est legitimo et naturali linguæ usui, omniumque tum Scripturæ, tum Patrum phrasibus oppositam. Verùm, inquiunt, hæretici, ore tenus tantùm obsequi facile est in meris logomachiis. Sic velit, sic jubeat Ecclesia, quid ad nos? sit, in re tam ludicra, pro ratione voluntas.

III. Si fas est dicere Ecclesiam errare posse in judicando quis sit verus ac naturalis propositionis sensus, eoque Ecclesiæ errore fieri, ut catholicissima propositio in hæreticam subitò transmutetur, nullus erit hæreticus qui non speret phrasim Ecclesiæ quam admittit, aliquando revocari posse. « Etiamsi, inquit Lovaniensis, non fuisset, ut esse putabat, sensus » verus ac naturalis illius propositionis ante » condemnationem, per condemnationem tamen faciebat, ut deinceps sensus ille damnatus illi propositioni adhæreret, ac per eam » significaretur, si non verè ac naturaliter, » juxta regulas grammaticorum, et usum loquendi profanum, saltem juxta regulas et » phrasim Ecclesiæ. »

Quibus positis, quod poeta de usu, hoc de Ecclesiæ decretis dictum oportebit :

> Multa renascentur quæ jam cecidere, cadentque
> Quæ nunc sunt in honore vocabula, si volet usus,
> Quem penes arbitrium est, et jus, et norma loquendi [1].

Longè autem promptiùs *renascentur quæ jam cecidere*, locutiones scilicet ad suum verum ac naturalem sensum revocabuntur faciliùs, quàm ab eo vero ac naturali sensu in alienum vi detortæ sunt. Si Ecclesiæ auctoritas efficere potest, ut propositio præ se ferens sensum penitus catholicum, subità conversione sensum penitus hæreticum præ se ferat, frustra reclamantibus grammaticorum regulis, et receptà loquendi consuetudine; quantò magis eadem auctoritas efficiet, ut hæc ipsa propositio ad suum verum ac naturalem sensum, veluti primigenià propensione, redeat, juxta grammaticorum regulas, et receptam loquendi consuetudinem. Itaque cujuslibet sectæ hæretici sperabunt phrasim Ecclesiæ, quâ gravantur, proximè casuram, et renascituram quæ jam cecidit.

Jansenii discipuli ita secum disserere poterunt. Invaluit quidem a quinquaginta circiter annis, nova phrasis Ecclesiæ contra Augustinianas locutiones, ut præcepta Dei dicantur possibilia, etiam in instanti temporis ubi præcepta urgent, et deest gratia efficax, quæ hìc et nunc pernecessaria esset, ut verè et actualiter possibilia forent. Invaluit *phrasis Ecclesiæ*, ut contra grammaticorum regulas, et receptam ab omnibus cordatis loquendi consuetudinem, gratia insufficiens dicatur sufficere, et potestas appelletur proxima et completa, etiamsi illi desit auxilium pernecessarium. Invaluit *phrasis*

[1] Horat. *de Art. poet.* v. 70.

Ecclesiæ, ut dicatur voluntatem interiori gratiæ *resistere* sive *dissentire*, quamvis ea sit *insuperabilis*, *indeclinabilis et omnipotentissima gratiæ medicinalis potestas;* ita ut constet neminem posse illi resistere, et verè repugnet eam dari, atque voluntatem ab ea dissentire, sive abesse effectum. Invaluit *phrasis Ecclesiæ*, ut dicatur Christum pro omnibus mortuum esse, etiamsi gratia Christi, ut docet Augustinus[1] contra Pelagianos, *non omnibus* detur. Verùm aliquando cadent quæ nunc sunt in honore phrases, et renascentur quæ jam ceciderunt. Tempus erit quo palàm dicturi sumus, ut antea, mandata Dei non esse actu possibilia, nisi dum actualiter adest gratia efficax, quâ verè possibilia fiant. Dicturi sumus, juxta verum ac naturalem sensum verborum, potentiam hîc et nunc agere non posse, dum hîc et nunc caret ope ad agendum pernecessariâ. Dicturi sumus, ex recepta ab omnibus cordatis loquendi consuetudine, voluntatem nullatenus resistere gratiæ, dum ipsâ excitante conatur, et ipsâ dante consensum consentit; nunquam autem dissentire, siquidem consensus a voluntate nunquam denegatur, nisi fortè ipsa gratia impar sit ad dandum hunc consensum. Dicturi denique sumus, Christum non esse mortuum nisi pro illis hominibus pro quibus rogavit, *non pro mundo rogans*, et quibus data est gratia, quæ, ut ait Augustinus, *non omnibus datur*[*]. Porrò quinque damnatæ Jansenii propositiones, in germano, vero ac naturali sensu Augustinianæ sunt; damnatæ sunt in alieno sensu, quem adversarii Molinistæ malignè affingebant. Sensus hic alienus et malignè affictus, errante et perperam interpretante Ecclesiâ, factus est subitò verus ac naturalis. Paremus quidem in accipienda ore tenus *phrasi Ecclesiæ*. Jam loquimur ut ipsa jubet, sed in sensu Thomistico, qui nequidem sensus nobis videtur. Enimvero in hoc Thomistico sensu, aut potiùs nugatorio sermone, insufficiens est quod sufficit. Præter insufficientiam auxilii dati, pernecessarium est aliud amplius auxilium, et voluntas proximè hîc et nunc potest, quod tamen repugnat ut ipsa hîc et nunc agat. Sic omnino obscuratur et ludibrio vertitur Augustinianum dogma, eâ absurdâ, violentâ et nugatoriâ Thomistarum locutione. At eo Thomistico fuco illisi, pace fruimur, reputamur omnino catholici; quin et adversarios ut Semi-Pelagianos acerrimè impugnamus. Quod deridemus, hoc ipsum est quo nos catholicè apud omnes constat sentire: hic est clypeus quo protegimur. O mirificam prorsus *Ecclesiæ phrasim*, quâ tot commoda nacti sumus! Sed taudem aliquando cadent intrusæ illæ et caducæ phrases; arcebitur procul Molinistica, sive Semi-Pelagiana locutio; renascentur brevi, ut speramus, aureæ Augustini locutiones, quibus Augustini dogma apertè exprimi decet.

Sic pariter, qui in sinu Ecclesiæ delitescunt, innumeri Calvinistæ dicturi sunt: *Phrasim Ecclesiæ* usurpemus necesse est. Dicturi itaque sumus, voluntatem a Deo motam et excitatam posse dissentire, si velit etiamsi actu non possit velle dissentire; quippe quæ dissentire sive resistere non potest *insuperabili et omnipotentissimæ* gratiæ potestati. Dicturi sumus panem ac vinum in corpus et sanguinem Christi *transsubtantiari* in Eucharistia. Verùm *cadent* quæ nunc sunt in honore, et renascentur quæ jam cecidere *Ecclesiæ phrases*. Tempus erit quo palàm dicemus, resisti et dissentiri nullatenus posse a voluntate quæ *insuperabiliter*, *indeclinabiliter et omnipotentissimè movetur* ad consensum. Dicemus in Eucharistia adesse Christum, virtute scilicet ex corporis et sanguinis susbtantia effluente, non autem ex ipsa reali corporis præsentia; quippe qui dixit: *Me autem non semper habetis.*

Nestoriani pari jure dicturi sunt: Et nos *Ecclesiæ phrasim* nullo nostro incommodo admittere juvat. Absit ut femina Deum verè pepererit. Attamen Deipara appelletur, modò apud nos ratum sit ipsam tantummodo peperisse hominem, cui Deus singulari unione conjunctus est. Forsan cadet aliquando advectitia illa Cyrilli phrasis, quâ femina Deipara indecorè prædicatur et renascentur nitidiores Nestorii phrases.

Quin etiam Sociniani flexili et versipelli ingenio, qui tolerantiam et unionem, ut aiunt, promovere student, *Ecclesiæ phrasim* obsequiosè amplectentur. Filius, inquient, in sensu accommodatitio, dici potest Patri consubstantialis, quemadmodum amicus cum amico unanimis et concors dicitur; neque tamen in Patre et Filio erit substantiæ identitas, sed tantùm cordis et animæ. At fortè *renascentur* sensim ingenuæ locutiones quæ ante Nicænam synodum vigebant, cadetque, quod nunc est in honore, immane hoc et indecens *consubstantialis* vocabulum. Sic se gerebant olim Ariani, qui Constantini temporibus aut *consubstantialem* Filium, aut saltem similis Patri substantiæ prædicabant. Verùm simul atque Constantius

[1] *Epist.* ad *Vital.* CCXVII, n. 16: tom. II. p. 804.

[*] *Script. tripl. columnæ.* Vide *Hist. des cinq Propos.* Trevoux, 1702, t. III, 2e *Eclairciss.* pag. 82 et seq. (*Edit. Versal.*)

toto imperio potitus est, Filium Patri dissimilem in Sirmiensi formula dixerunt.

IV. Quæro a Lovaniensi, quo fine Ecclesia singulis theologis formulam subscribendam proponat, quâ damnantur propositiones *in sensu obvio quem verba præ se ferunt*? quo fine Lovaniensis ipse, aliique ipsi similes, tantopere jactent se singulas propositiones, præcisè, *in sensu obvio quem verba præ se ferunt*, condemnare? Nonne sensus obvius quem verba præ se ferunt, et verus ac naturalis sensus sunt unum et idem? hæ voces planè sunt synonymæ. Procul dubio Ecclesia hanc formulam exigit, ne circa gravissimam censuram, cavillis, argutiis atque sophisticis de nomine quæstionibus sibi illudatur. Atque additio hæc, tanto apparatu facta, absurda et ridicula esset, si valeret Lovaniensis sententia. Ecclesiæ quidem is fuit animus, ut damnatum sensum absque ulla æquivocatione indigitaret, nempe assignando sensum qui legenti confestim occurrit, et quem nemo sanæ mentis non videt. Quid simplicius, quid brevius, quid facilius, quid aptius ad exstirpandam controversiam? quid lucidius, ut singuli pro modulo rem compendio expediant? Idem est ac si Ecclesia diceret : Qui obvius est sensus, et quem verba præ se ferunt, ipse est quem damnari jubeo. In hoc uno tota quæstio deciditur, quod primâ fonte vides, et quod nisi cæcutias aut conniveas, non videre nequis. Ille itaque sensus qui faciliùs ac promptiùs veluti suâ sponte ex simplici vocum juncturâ fluit, ipse, ipse est quem ne dixeris unquam Augustinianum esse. At contra apertè illuditur Ecclesiæ, ipsaque sibi ipsi illudit, si valeat Lovaniensis argumentatio.

Idem enim est ac si diceret ipse Lovaniensis: « Condemno verum ac naturalem propositio- » num sensum, non eum quidem qui verus ac » naturalis hactenus fuerat, juxta grammatico- » rum regulas, et receptam loquendi consue- » tudinem; sed eum quem Ecclesia subitò et » ex improviso, ex falso, alieno et malignè af- » ficto, in verum ac naturalem, repugnante » ipsâ vocum naturâ, et omnium peritorum » usu, convertit. »

Quæro autem rursus a te, ô Lovaniensis, quis sit ille sensus alienus, quem Ecclesia verum ac naturalem fecerit. Quod Ecclesia nusquam dixit, hoc nullatenus divinari potest. Ubinam latet sensus ille, quem tu obvium sive evidentem appellare non es veritus? Si per *sensum obvium quem verba præ se ferunt*, intelligendus sit sensus, qui juxta grammaticorum regulas, et receptam ab omnibus loquendi consuetudinem, ex ipso textu prosilit, et occurrit cuivis legenti, bene est, abunde est, tota controversia brevi et facilè dirimitur. Primo ictu oculi perspicitur quod damnandum est. Si verò dicas *sensum obvium quem verba præ se ferunt*, eum esse nescio quem, *qui contra grammaticorum regulas, et receptam ab omnibus loquendi consuetudinem*, ex improviso, et absque ulla prævia Ecclesiæ monitione, in locum veri ac naturalis suffectus est, jam sumus multò incertiores quàm antea. Quis enim divinare poterit quis sit ille sensus, qui a recepta loquendi consuetudine, ipsisque grammaticorum regulis alienus est. Profectò neque ipsa Ecclesia illum assignavit, neque certò assignare posset; quippe quæ ex tua hypothesi errare potest in assignando cujuslibet propositionis quocumque sensu. Itaque idem est ac si diceres altâ voce : Condemno quinque propositiones in vero ac naturali illarum sensu, quem verba præ se ferunt; et continuò demissâ voce clam adjiceres : Sensus autem ille, quem dixi verba præ se ferre, est nescio quis sensus, *qui grammaticorum regulis, et receptæ loquendi consuetudini repugnat*. Sensus est quem Ecclesia nusquam declaravit. Sensus est indeterminatus, quem ipsa nullis vocibus assignavit, neque certò assignare posset.

Jam luce meridianâ clarius est, quanto molimine Ecclesia nihil nisi nugatorium effecerit, in exigenda hac fidei formula, si quæ dixit Lovaniensis vera sint. Quis nescire poterat Ecclesiam velle propositiones damnare in aliquo sensu quem damnatum volebat? Anne seriò condemno propositiones ab Ecclesia damnatas in sensu quem damnandum arbitror, et qui nullatenus assignari potest a theologis subscribentibus? Condemno propositiones in nescio quo sensu indeterminato et fictitio, quem Ecclesia verum esse textûs sensum decernit, et damnatum gratis jubet. O ridiculam et subdolam fidei professionem! Quorsum hæc additio, *in sensu obvio quem verba præ se ferunt?* Certè si exigeretur simplex et absoluta propositionum condemnatio, candidè intelligenda esset de vero ac naturali illarum sensu. Hactenus ita accepta sunt ab omnibus Catholicis singula Ecclesiæ anathemata. 1° Quælibet propositio simpliciter damnata *in sensu quem verba præ se ferunt*, ex regulis grammaticorum, et receptâ loquendi consuetudine, damnata creditur. 2° Si Ecclesia nullatenus moneat filios, se in hac censura receptam loquendi consuetudinem et regulas immutare, tum certè multò magis constat censuram in vero ac naturali textûs sensu simpli-

cissimè esse accipiendam. 3° Si Ecclesia adjecerit, *in sensu obvio quem verba præ se ferunt*, filiosque ad hanc formulam amplectendam jurejurando obstrinxerit, tum procul dubio, luce clarius est eà insigni additione inculcari quàm maximè, sensum, quem damnatum vult, eum esse qui, juxta grammaticorum regulas, et receptam loquendi consuetudinem, ex ipsa vocum junctura sponte fluit.

Quænam autem hac impia sit Ecclesiæ irrisio, nemo sanæ mentis non videt, dum Ecclesia jubet ut damnetur sensus, qui juxta regulas et receptam consuetudinem obvius est, et quem verba præ se ferunt. Lovaniensis altà voce jurat se textum in eo sensu condemnare, sed demissà voce adjicit, sensum quem condemnat non eum esse qui ex regulis et recepta consuetudine obvius est, sed tantùm hunc esse qui contra regulas, et receptam loquendi consuetudinem, ex improviso et indeterminatè ab Ecclesia textui imponitur.

O Lovaniensis, qui alios doces, te ipsum non doces; qui mentales Calvinistarum restrictiones in rebus levioris momenti exsecraris, te ipsum, in professione fidei et jurejurando, absurdissimâ mentis restrictione cavillantem non horres? Quis unquam laxioris doctrinæ casuista affirmare ausus est, posse quempiam in juranda catholica fide, comicà hàc mentis restrictione ludere? Juro, inquis, me condemnare hunc textum in sensu obvio quem verba præ se ferunt, scilicet in sensu qui a recepta loquendi consuetudine, regulisque alienus, et ab ipsa Ecclesia indeterminatus est.

Itaque Lovaniensis, insuper habitis tum fidei professione, tum jurejurando, tum Ecclesiæ definientis majestate, cuilibet expressissimæ contra suum dogma definitioni alacriter subscripturus est, modò ipsi liceat in nescio quem absurdum sensum, et a textu alienissimum, Ecclesiæ anathema detorquere. Sensus quem ipse tueri volet, nunquam erit sensus quem Ecclesia damnatum voluit. Sensus quem verba præ se ferunt, ex regulis et recepta loquendi consuetudine, erit purissimus, si Lovaniensi credas. Obvius autem erit, qui nusquam occurrit, et quem verba nullatenus præ se ferunt, ex regulis et recepta loquendi consuetudine.

Nullus erit deinceps hæreticus, in sinu Ecclesiæ latens, qui, eâ arte eoque exemplo fretus, omnia expressissima anathemata non eludat. In hoc tutissimo perfugio ovans hypocrisis *serpet ut cancer*. Hàc fucatâ et versatili sensûs obvii denominatione, omnia decreta ore tenus, nulla ex animo amplexurus est, quisquis Lovaniensi adhærebit. Proteus ille est, qui variis formis illudit, nec se vinciri patitur. Quidquid damnaveris nunquam erit id præcisè quod damnatum non vult. Jurabit se damnare obvium textûs sensum; quem tamen minimè obvium, *regulis, imò et receptæ consuetudini repugnantem* supponit. Dum jurat se Ecclesiæ judicanti adhærere, ipsam errare, et propositionem per se veram, iniquè hæreticam facere putat.

V. Itaque non tantùm de Janseniana controversia, sed de ipsa summa christianæ religioni agitur. Si ratum sit quod cum tanta confidentia asseverat Lovaniensis, nullus erit in posterum hæreticus, qui præcisè damnari, et Ecclesiæ sinu pelli possit. Ratum sit igitur atque inconcussum, Ecclesiam promissis fretam dicere posse: *Spiritui sancto visum est et nobis, etc.* quoties ad servandum fidei depositum, opus est ut hæresim denudatam condemnet in vero ac naturali hæretici textûs sensu. Ratum sit et inconcussum, illam a Spiritu sancto specialiter adjuvari, ne regulis tum grammaticorum, tum dialecticorum, unquam repugnet, dum damnat textum *in sensu obvio et naturali quem verba præ se ferunt*. Ratum sit et inconcussum, eam a Spiritu sancto specialiter adjuvari, dum vult verum ac naturalem sensum cujuspiam textus, non quidem ad arbitrium transmutare, sed ex regulis et legitimo vocum usu præcisè assignare, ut præcisè assignatum a cunctis fidelibus damnari jubeat. Quæ si Ecclesiæ definienti abjudices, idem est omnino ac si humano corpori nervos demseris. Nullum erit Ecclesiæ robur. Hæretici verum, naturalem et obvium sensum, quem verba præ se ferunt, addito juramento, condemnabunt alacres, eà tamen subauditâ lege, quod sensus hic nunquam sit ipse quem tueri voluerint. Hoc perfugium illis parat Lovaniensis, eâ inauditâ sensuum naturalium metamorphosi, eâque in judicandis sensibus Ecclesiæ fallibilitate, quam blandis vocibus insinuat.

Quod autem maximè attendendum mihi videtur, Jansenii discipuli, hoc totum ab apostolica sede comprobatum jactitant, quod ipsa non condemnavit. Unde operæ pretium est, ut severissimè condemnetur, quidquid ipsi contra sanæ doctrinæ temperamenta licentiùs scriptitant. Exempli causâ, triumphum sibi ipsis decernunt, quòd censuram omnem effugerint *quinque Articuli* * ab ipsis olim Convenensi episcopo traditi, qui deinde Romam missi sunt. Eo tamen ipso in opere, qui *Via Pacis* inscribitur, quasi rata a summo pontifice nunc vendi-

* De his Articulis, vide *Hist. des cinq Propos.* tom. I, p. 277 et seq. *(Edit. Versal.)*

tant, quæque Lovanii hisce annis scripta et excusa, ab apostolica sede damnata sunt. Quin etiam scriptor ille confidentissimus, sanctissimum Patrem passim compellat ut singula vel confirmet vel respuat; quasi ex silentio interpellati judicis arrogaturus sibi tacitam sui dogmatis confirmationem. Jam verò connivere et dissimulare quid esset, nisi effrenæ licentiæ blandiri? Absit, ut ad Cyprianum scribebat Ecclesia mater ac magistra [1], « absit ab Ecclesia » Romana vigorem suum tam profanà facilitate » dimittere, et nervos severitatis, eversà fidei » majestate, dissolvere? »

Quod autem tanta inter mala mœrentem animum levat, hoc unum est, scilicet magnanimi pontificis sapientia, quæ singula loco et tempore agenda apprime novit. Hæc omnia eo liberiùs quo tutiùs, tuà perspectà prudentià, et erga me benevolentià, clam committo. Cæterùm veniam oro, quod epistolam, fusiùs ac properè scriptam, puriore charta non transcribam, manu jam defessâ, neque secretario transcribendam credere velim. Perenni cum animi cultu, intimâ gratitudine, et singulari observantià ero,

Eminentissime Domine,

Eminentiæ vestræ humillimus et obedientissimus servus.

† Fr. arch. dux Cameracensis.

[1] *Epist. int. Cypr.* XXXI : pag. 43, edit. Baluz.

DISSERTATIO

DE NOVA QUADAM FIDEI PROFESSIONE

CIRCA

JANSENII CONDEMNATIONEM.

I. Non solùm observanda est usu et exteriori obedientià hæc constitutio; sed etiam certo et irrevocabili mentis assensu penitus credendum est veram et rectam esse illius definitionem, atque adeo eam fuisse legitimè editam contra Jansenii textum, in vero et genuino sensu sumptum. Per totum vitæ decursum constanter credere oportet quinque propositiones ex eo textu, in quo planè asseruntur, fuisse extractas.

II. Hæ voces, *uti et postea ab Innocentio XII*, suspicionem generant huc adduci breve illud Innocentii XII, quo Janseniani dictitant sese victores evasisse, ut sufficiat, circa factum, *obsequiosum* quod vocant *silentium*.

III. Hæc verba eo fine atque animo dicta videntur, ut putent omnes sedem apostolicam sibi reservasse declarationem sensùs cujusdam arcani et incogniti, quem ipsa clam damnari voluit in Janseniano textu; ita ut interim nemini liceat refellere genuinum et apertum libri sensum, tanquam hæreticum, atque his artibus res tota veluti sub sigillo posita, etiamnum incerta maneat.

IV. Sensus quem damnavit apostolica sedes, non est ille tantùm quem verba præ se ferre videntur, et qui primo aspectu mentem afficit; sed is ipse est quem totus libri contextus, quantumvis illum perscruteris, verè exprimit; ita ut attentis totius libri, totiusque systematis partibus, sensus ille sit germanus tum libri, tum quinque propositionum sensus. Aliàs, abjecto, ad ludificationem meram, solo Jansenii nomine, totum Jansenii systema impunè propugnaretur.

V. Subdolè citatur hoc breve, ne cuiquam pastori liceat Jansenianos arguere. Promptum quippe erit Janseniano cuilibet contendere, sensum a se assertum non esse hunc eumdem sensum obvium, *quem ipsa verba per se exhibent*. Nempe dicturi sunt, sensum hunc damnatum, hactenus indefinitum videri. Insuper adjecturi sunt, hunc sensum non esse illum, qui necessitatem tantùm relativam et partialem inducit; quippe qui gratiæ ex se efficaci, atque adeo cœlesti, sancti Augustini doctrinæ evidentissimè consectarius est; sed sensum valde diversum, quo *totalis, absoluta, physica* et immutabilis ne-

cessitas stabilitur. His argutiis facillimè aperto ludibrio verteretur ipsa modestiorum pastorum vigilantia ; tot suborirentur nobis spinosæ lites, quot Janseniani emendandi occurrerent. Sic optimis depositi custodibus impositum videretur silentium, ne contagium amputarent.

VI. Theologus iste sanæ doctrinæ minimè consulere studet, imò hoc unum molitur, ut Janseniani ponantur in tuto, et facilè effugiant. Fateor equidem cuilibet homini privato non licere, ut quemlibet Ecclesiæ ministrum optimâ famâ præditum temerè et nulla de causa Jansenismi incuset. At verò longè aliter dixerim de episcopo, qui potest occultis ex causis suspectum habere quempiam clericum, atque illum a sacris ordinibus removere, donec ipsi constet juvenem rectiùs sentire. At contrà, si valeat illa, quam theologus adstruit regula, tenetur episcopus sacris ordinibus initiare quemlibet juvenem, *nisi legitimè, sive juridico ordine, constiterit ipsum juvenum esse suspectum, aliquam ex quinque propositionibus docuisse aut tenuisse.* Propositiones autem illæ, ut dictitant, prorsus ambiguæ sunt et incertæ; namque in alio sensu gratiam ex se efficacem, scilicet cœlestem Augustini doctrinam, duntaxat asserunt, et in alio sensu Calvinianam necessitatem enuntiant. Quis autem sit obvius ille sensus, quem summi pontifices damnatum voluerunt, res est etiamnum omnino incerta et indefinita : *siquidem ad summum pontificem duntaxat pertinet*, ut ait Hennebelius, *sensum quem in illis quinque propositionibus damnaverit, ut damnatum a fidelibus credi censuerit, declarare.* Porrò cùm summus pontifex non declaraverit quis præcisè sit ille sensus, quem ut damnatum a fidelibus credi censuerit, hinc sequitur nulli episcopo licere, ut quemquam juvenem a sacris ordinibus amoveat. Neque enim episcopus valet declarare quis sit ille sensus, quem pontifex in illis quinque propositionibus damnatum voluit, atque adeo nulli episcopo licet juvenem suspectum habere, etiamsi juvenis apertè doceat ac teneat quinque propositiones. Enimvero dicturus est juvenis quinque propositiones a se doceri tantùm in purissimo Augustini sensu, neque probari posse eas a se esse propugnatas in sensu damnato. Damnatus quippe sensus a summo pontifice nondum assignatus est et declaratus.

VII. Astutiores Jansenistas minimè piget ita argumentari, ut suam conscientiam obmutescere faciant, et persecutionem quam metuunt dexterè declinent. Prima ex quinque propositionibus in Janseniano textu sic obvia est, ut conceptis verbis, ne mutatâ quidem voculâ, legatur in libro. Verum quidem est. Hæc autem propositio avulsa a suis temperamentis, quæ in reliquo libri contextu sexcenties disseminantur, jure merito dici potest in sensu obvio, quem ipsamet verba per se exhibent, merè Calviniana; quippe quæ totalem et absolutam peccandi necessitatem exprimit. Unde citra omne mendacium, ac tutâ conscientiâ dici potest, *legitimè constare aliquam*, nempe primam *ex quinque propositionibus*, in Jansenii libro, cui nomen *Augustinus, teneri ac doceri, ideoque dici non posse quòd Jansenismus sit merum phantasma.* Ita Janseniani ultro fatentur aliquam ex quinque propositionibus in libro doceri, atque adeo Jansenismum non esse merum phantasma, etiamsi putent nihil posse exsculpi ex toto Janseniani libri contextu, præter cœlestem Augustini doctrinam, quâ docetur relativa et partialis peccandi necessitas.

VIII. Quid mirum si quispiam credat, Janseniano *libro doctrinam hæreticam* contineri, simul atque ponitur, huic homini constare, eo subdolo sensu, quem detexi, primam ex quinque propositionibus Jansenii libro doceri ac teneri, si illa propositio in sensu obvio sumatur, et avellatur a suis temperamentis in toto libri contextu sparsis.

IX. Nullum lapidem non movet Hennebelius, ut constent hæc duo : 1° Illam primam ex quinque propositionibus esse hæreticam in sensu obvio quem ipsamet verba exhibent, quoniam sic decisa, et avulsa a temperamentis quibus mitigatur in toto libri contextu, absolutam ac totalem necessitatem adstruit. 2° Hunc sensum obvium, qui genuinus totius libri sensus non erat, sic affixum fuisse ab apostolica sede, tum propositionibus, tum libro, ut jam nemini liceat hunc sensum planè hæreticum ab utroque textu sejungere. Unde conficitur cæteras quatuor propositiones infelicem primæ sortem subiisse, ita ut propter hanc priorem, cui adjunctæ sunt, hæreticam significationem, jubente sede apostolicâ, induerint et retineant. His argutiis freti, contendunt sedem apostolicam omnino vetuisse, ne quisquam primam quinque propositionum unquam accipiat vel interpretetur, nisi in illo obvio sensu, atque adeo alias quatuor priori annexas jam non posse intelligi, nisi in illo hæretico totalis et absolutæ necessitatis sensu; quia, inquit Hennebelius, *alio sensu quàm obvio eam accipere ac interpretari expressè vetat sancta sedes, cujus decreto sincero me corde subjicio.* Itaque ea sincera animi subjectio hoc unum præstat, ut sensus ille obvius primæ propositionis, qui antea non erat genuinus totius libri

sensus, ex alieno et fictitio fiat genuinus tum propositionum, tum libri sensus, et ea sit totius damnationis ratio habenda intacta, remanente doctrinâ partialis et relativæ necessitatis, quam toto suo contextu Jansenius evidentissimè explicavit.

X. Quæ quidem si valeant, hoc unum efficit bulla *Vineam Domini Sabaoth*, ut confirmet hanc hæreticam totalis et absolutæ necessitatis significationem, quam sedes apostolica jam multoties indiderat, tum propositionibus, tum Janseniano libro, atque adeo theologi huic imperatæ interpretationi obsequentes, ex animo credant eam factam fuisse legitimam libri interpretationem, etiamsi antea non fuerit.

XI. Eâ lege et conditione, quid mirum si jubeat formulam a discipulo subscribi?

XII. At verò si quæras ab Hennebelio in quo sensu quinque propositiones ab apostolica sede damnatas putet, et a discipulo damnari velit, hæc est absoluta quam discipulo commodat responsio : « Respondeo me ea in re non posse » prævenire judicium sedis apostolicæ, ad quam » solam spectat declarare sensum quem in quin- » que propositionibus damnavit. Itaque judicio » sedis apostolicæ obsequens, dico me in quin- » que propositionibus damnare sensum obvium » quem ipsa illarum verba præ se ferunt. » Ex ea responsione decretoria, luce clarius est ipsum penitus latere quis sit ille *sensus obvius*, quem ipse cum jurejurando damnat. Sensus ille, etiamsi dicatur obvius, sic tamen non obvius est, ut nemo illum indigitare valeat, neque episcopus ipse dignoscere possit an quisquam hominum hunc sensum doceat necne, atque adeo catholicus habendus sit vel hæreticus. Sic, post editas quinque constitutiones, etiamnum damnatus ille obvius Jansenii sensus, est sensus impervius, sensus problematicus, quem nemini licet investigare et perscrutari. Vetuit nimirum sedes apostolica, ne quisquam, vel episcopus, audeat hunc sensum obvium commonstrare. Hæc eadem sedes, quæ tanto apparatu et molimine hunc sensum obvium damnavit, ut ab omnibus Christi fidelibus passim damnaretur, sibi uni reservavit declarare quis sit sensus ille. Cùm autem id hucusque non præstiterit, id instar ænigmatis ambiguum atque incertum remanet. Dicant Janseniani quantùm libuerit quinque propositiones in sensu totalis et absolutæ necessitatis esse hæreticas, sed acceptas in sensu partialis et relativæ necessitatis puras esse, atque Augustiniano systemati consentaneas; crimini verteretur episcopo si diceret hunc esse obvium Jansenii sensum, quem sancta sedes evidentissimè damnavit; id si diceret episcopus, *præveniret judicium sedis apostolicæ*. Quamobrem quidquid obstrepant novatores, et quantumlibet dolosus illorum *sermo serpat ut cancer*, obmutescere cogetur episcopus. His positis, quidquid ulteriùs dicturus est Hennebelius, gratis dicturus est, et citra omnem de fide quæstionem; ipsi quippe sufficit ut opinionem suam libero animo propugnans, sensûs obvii declarationem ab apostolica sede fortè profecturam expectet.

XIII. Verùm si quæras quænam sit ipsius libera in disputando sententia, sic responsurus est, nimirum [1] negat justos qui volunt et conantur implere præcepta, jacere in totali et absoluta ea observandi impotentia. Enimvero tum temporis, ex ope alicujus gratiæ actualis volunt et conantur. Ex ea autem gratia actuali datur illi partialis quædam et absoluta potestas præcepta implendi; unde nec deest omnino *gratia actualis, quâ possibilia fiant*, possibilitate partiali et imperfectâ. Imò si justi illi, ex impossibili, obsequerentur huic insufficienti gratiæ et partiali, illâ potestate ad observandam Dei legem rectè uterentur; Deus opus inceptum perficeret: dato enim impossibili, sequeretur et aliud impossibile.

XIV. 1° Dum Hennebelius ait [2], gratiæ efficaci, *licèt resisti possit, non tamen resisti*; fateor quidem absolutam quamdam resistendi potestatem, quæ est vel ipsa *nuda*, ut docet Jansenius, *arbitrii flexibilitas*, vel concupiscentiæ oppositæ renitentia, quæ teste eodem Jansenio, dicitur *peccandi potestas perfectissima*. At verò Hennebelius nusquam ingenuè docet illam esse, ut uno ore concinunt omnes veri Thomistæ, potestatem proximam, solutam, et proportionatam difficultati.

2° Hennebelius, in tantis controversiæ angustiis positus, nusquam adduci potuit, ut gratiam illam verè; propriè et absolutè sufficientem diceret; quemadmodum et Thomistæ omnes apertè prædicant, id omnino ad fidei dogma servandum pertinere, ut ea gratia verè sufficiens habeatur, dum præceptum urget. Hoc autem tantùm sibi ipsi vix imperavit doctor, ut ita loqueretur : *vocaturque* convenienter *gratia sufficiens :* non quidem ex suo nomine illam sic appellat; absit : sed vulgi loquelam historicè refert et narrat. Neque certè id mirum videri debet : enimvero si quæreres an illa gratia, seclusa ab efficaci, largiatur homini infirmo ac tentato potestatem proximam, solutam, expe-

[1] De prima propositione. — [2] De secunda propositione.

ditam, relativè sufficientem, et proportionatam impedimento actualis concupiscentiæ; Thomistis hoc totum libentissimè annuentibus minimè obsequeretur. Tum procul dubio responderet se nolle *prævenire judicium sedis apostolicæ.*

3° Suffugium sibi parat in allegandis sancti Thomæ locis quibusdam, ut constet gratiæ tantùm parvæ, invalidæ, et reverà insufficienti, voluntates hominum resistere; quippe hæc gratia frustratur eo solo effectu ad quem datur, ex voluntate antecedenti, quæ veluti vaga velleitas est.

XV. 1° Dum Hennebelius hæc verba scripsit[1], *quâ unum præ alio eligere possit*, intellexit-ne eam esse potestatem proximam, immediatam, solutam et expeditam, ut aiunt omnes Thomistæ, ita ut ea potestas vires habeat proportionatas delectationi oppositæ in eodem temporis puncto? minimè. Id si crederet, profecto elatâ voce ultro pronuntiasset. Quid verò jam dicturus est? mihi videor illum audire dicentem: Nolo *prævenire judicium sedis apostolicæ;* ad eam solam pertinet definire utrùm illa potestas sit absoluta tantùm, an relativa et proportionata delectationi oppositæ.

2° Adstruit quidem *libertatem a quacumque necessitate, ita ad unum determinante, ut potestatem ad oppositum tollat.* At verò in ea assertione ab ipso Jansenio nequaquam discrepat; sæpissime enim in eo totus est ipse Jansenius, ut neget eam necessitatem, quæ *potestatem ad oppositum tollit.* Et verò nullus unquam hæreticus, neque Calvinus ipse, voluit ut necessitas a delectatione voluntati imposita, tollat ipsi potestatem ad oppositum, sive flexibilitatem voluntatis ad utrumque; quando quidem ea flexibilitas est ipsamet facultas radicalis sive voluntatis essentia.

XVI. In hoc Hennebelius minimè Jansenio adversatur; namque Jansenius ipse has Hennebelii voces libentissimè adoptasset: *Potest humana voluntas prævenienti gratiæ interiori resistere vel obtemperare.* Ait autem Hennebelius, hanc suam propositionem *patere ex suprà dictis ad secundam propositionem.* Scilicet ita diceret Jansenius: Potest humana voluntas resistere prævenienti gratiæ interiori, quæ *excitat et disponit* ad actus pios, sed quæ invalida est, et inferior actuali concupiscentiæ gradu, et *quæ vocatur convenienter gratia sufficiens*, etiamsi relativâ et proportionatâ sufficientiâ careat. Insuper potest humana voluntas resistere efficacissimæ gratiæ, id est, potest potestate absolutâ; neque enim tollitur flexibilitas arbitrii, quæ facultas radicalis est: sed non potest potestate relativâ, sive proportionatâ ad gradum actualem oppositæ concupiscentiæ; non potest potestate proximâ, immediatâ, solutâ et expeditâ. Itaque dum Hennebelius vult fucum facere, et sese præbere Anti-Jansenianum, nihil reverâ exprimit, quod Jansenium piguisset pariter affirmare.

XVII[1]. 1° Neque Jansenius, neque Calvinus, neque Lutherus ipse negavit unquam sufficiens esse pretium sanguinis Christi ad redimendos omnes homines. Eo sensu dictum est a Jansenio non magis mortuum esse Christum pro ullo hominum non prædestinatorum, quàm pro diabolo, et verò sufficiens erat pretium ad redimendos ipsos diabolos.

2° Ea singula quæ Hennebelius commemorat, videntur tantùm media parata in ordine ad salutem; imò exteriora; ut sacramentorum, quibus plerique homines privantur, institutio; gratiarum præparatio, etiamsi nulla collatio subsequatur; Evangelii deniq ueprædicatio.

3° Vult parata esse ejusmodi media omnino necessaria; sed nusquam dicit, media verè sufficientia ad salutem, scilicet gratias interiores, et proportionatas concupiscentiæ, datas fuisse hominibus non prædestinatis.

4° Ait *Christum voluntate antecedente salutem æternam omnium hominum voluisse.* Porrò quænam sit ea voluntas antecedens nemo non videt; nimirum ea est quæ antecedit omnem ad circumstantias attentionem. Si fortè non excludatur attentio ad peccatum originale, saltem non includitur attentio ad gradum concupiscentiæ, ut gratia sit verè sufficiens et proportionata.

5° Affirmat *Christum tot reprobis promeruisse multiplices gratias, quibus nisi deessent, uberioribus adjuvarentur, atque ita ad salutem æternam pervenire possent.* Hoc totum libens dixisset Jansenius. Annuente Jansenio, dici potest omnes homines posse, potestate absolutâ et partiali, ad salutem pervenire, etiamsi multiplices gratiæ, quibus donantur, sint concupiscentiæ victrici longè impares. Præterea, juxta Jansenii sententiam, certissimè constat eos reprobos adjuvandos esse *uberioribus gratiis*, nisi minoribus illis deessent, atque ita salutem consecuturos esse. Enimvero si minor tum temporis æstuaret concupiscentia, multiplicibus quas accipiunt gratiis procul dubio assentirentur; tum illæ gratiæ jam inefficaces futuræ fuissent efficaces ad salutem.

[1] De tertia propositione.

[1] De quinta propositione.

XVIII. 1° Ipsi Hennebelio visum est satis, modò discipulus *constitutionem debita cum veneratione recipiat et amplectatur*. Atqui non agitur de veneratione, sed de certo ac perpetuo mentis assensu, quo credendum est doctrinam *hæreticam in libro contineri*.

2° Quænam verò sit hæc debita veneratio sic explicat : *Sensumque obvium in quinque propositionibus damnatum, sincerè rejicere, et apertè damnare*. Sic tota illa animi demissio id tantùm præstat, ut discipulus condemnet nescio quem sensum obvium, quem, ex occasione primæ propositionis, Ecclesia sibi visa est videre, tum in quinque propositionibus, tum in Janseniano libro, et quem utrique textui merà suà auctoritate affixit. Quis autem sit sensus ille damnatus nemini licet proferre, ne præveniatur judicium Ecclesiæ, de hac re etiamnum tacentis. Jam verò sciscitor docilis ac supplex, quid sit existimandum de ipso doctore Hennebelio, qui, cùm tot ac tanta contra Jansenianam doctrinam proferre cogitur, nihil omnino exprimit, quod Jansenius ipse redivivus non ultro diceret.

DISSERTATIO

DE PHYSICA PRÆMOTIONE THOMISTARUM;

SCILICET

IN QUO PRÆCISÈ DIFFERANT HÆC PRÆMOTIO, ET JANSENIANORUM DELECTATIO INVINCIBILIS.

Non me fugit, dictitari a nonnullis hominibus, me justos controversiæ Jansenianæ fines excedere. Id autem si jure merito dixerint, annon, ex iis quæ dicenda puto, ni fallor, constabit.

Nihil est in quo veræ et genuinæ Thomistarum doctrinæ adversari velim; imò intactam illam relinquere est animus. Hoc unum postulo, ut Jansenianis minimè liceat tam præclaro nomine ad fraudem abuti, ut sedis apostolicæ definitiones impunè deludant. Hæc autem sunt quæ neminem verè Thomistam, et verè Anti-Jansenianum, pigebit mihi concedere.

1° Præmotio physica, quam Thomistæ asserunt, est opinio ab apostolica sede permissa scholis; ut et opposita opinio, donec ea suprema sedes de utraque definierit. Illa præmotio dicitur *complementum virtutis activæ*, sive, *motio virtuosa* primi moventis, aut *concursus prævius*. Nemo autem sanæ mentis non videt quantùm, vel in leviore periculo, illa opinio fidei in tuto ponendæ posthabenda sit. Quamobrem Janseniana hæresis posset quidem in suam secum ruinam trahere hanc opinionem, si fortè aliquando demonstraretur a Jansenianis, Thomisticam præmotionem, nihil minùs quàm suam delectationem libertati officere. At verò nunquam contingere potest, ut Thomistica opinio de præmotione Jansenianam hæresim puram faciat, et ab anathemate toties pronuntiato liberet. Quin etiam Thomistas tanti facio, ut libens credam eos suam opinionem confestim abdicaturos esse, si deprehenderent eam Jansenianæ hæresi periculosum suffugium præbere.

2° Operæ pretium est ut omnes Thomistæ verè Anti-Janseniani, certis, perspicuis, præcisis atque immotis finibus suam opinionem coerceant, et omnes locutiones tantulùm ambiguas severè amputent; ne vel umbra Jansenianæ hæresis in tam pura schola delitescere et tolerari videatur. Sin minùs, quilibet novator, usurpato venerabili Thomistarum nomine, Jansenii necnon et Calvini errores in scholas impunè inveheret; quod quidem tantæ huic scholæ probro et dedecori verteretur. Itaque nihil est non agendum ut omnes Thomistæ, unà mente et uno ore, suam opinionem ita cautè temperent et circumscribant, ut facilè pateat quantùm hæc permissa opinio a damnata Jansenianorum hæresi distet et dissideat.

3° Pronum est Thomisticam opinionem iisdem præcisè finibus coercere, quibus ipsi cla-

rissimi hujus scholæ principes[1] ex ejus nomine illam coerceri voluerunt, dum in celeberrimis *de auxiliis* congregationibus, coram summis pontificibus Clemente VIII et Paulo V, causam orabant. Quid huic scholæ magìs amicum excogitem, quàm ejus principibus theologis credere et obsequi? Quid verò ab hujus scholæ laude et decore magìs alienum est, quàm toti Thomisticæ scholæ hoc totum tribuere, quod antiquiores nonnulli Thomistæ ante congregationes forsan minùs cautè dixerint, vel quod recentiores, Jansenianorum fraude delusi, ultra fines in congregationibus positos forsan asseverare non sint veriti?

4º Duplex assignari potest textuum genus apud Thomistas. Alii nempe textus explicant, quid hæc schola, ex præjudicatis opinionibus suis, in medio disputationum æstu, suæ præmotioni fortè subtiliùs arroget : alii verò expressè fatentur quid omnino statuendum sit, ne hæc præmotio fidei dogma circa liberum arbitrium subvertat, et Calvinianæ hæresi suffragetur. Quis autem non perspicit quantùm textus illi, qui fidem ipsam in tuto ponunt, textibus aliis qui permissam opinionem forsan minùs cautè exaggerant, anteponendi sint? Igitur luce clarius est, priores a posterioribus, sicubi fortè opus est, esse temperandos, eàque lege explicandas esse quaslibet Thomistarum locutiones.

5. Hoc unum est Thomisticæ doctrinæ palmare principium, quo ruente, funditus rueret totum præmotionis systema, et quo stante, stabit inconcussa hujus opinionis compages. Nimirum aiunt suam præmotionem *ad actum primum* minimè pertinere, et ad *actum secundum* limitari. Actus autem primus est primum hoc temporis punctum, quo voluntas adhuc indifferens et indeterminata in neutram partem inclinatur, sed secum deliberat ad utramlibet eligendam; *actus* verò *secundus* est secundum hoc temporis punctum, quo voluntas jam minimè indifferens est, nec ampliùs deliberat, sed in alterutram partem sese actu flectit, et incipit operari. Is est transitus ab actu primo ad secundum, sive actio jam incipiens, cujus terminus est actus ipse qui elicitur. Quæ quidem dicta si valeant, evidentissimè sequitur præmotionem libertati inimicam esse non posse, quippe quæ est ipsamet actio jam incipiens et erumpens in actum. Nihil autem mirum est si actio nundum incipiat in primo illo temporis puncto, quo voluntas adhuc indifferens secum deliberat de eligenda alterutra parte. Neque pariter mirum est, si præmotio illa, quæ dicitur ipsamet actio jam incipiens, conjungi non possit cum dissensu voluntatis, sive cum non actione? *simultaneus* enim concursus, quem omnes aliæ scholæ asserunt, cùm ipsamet sit actio jam incipiens, unà cum non actione conjungi non potest; quemadmodum et *prævius* ille Thomistarum concursus. Porrò prævius ille concursus libertatem violare nunquam potest, si excludatur ab actu primo, sive primo temporis puncto, in quo solo voluntas est indifferens et libera ad utramque partem. At verò si adveniat tantùm in actu secundo, sive secundo temporis puncto, tardiùs advenit quam ut possit libertatem perimere : namque in eo secundo temporis puncto, nulla jam potest moveri de libertate quæstio. Tota quippe libertas in præcedenti temporis puncto viguit, suoque omni officio functa est ad meritum vel demeritum. Quamobrem perabsurdum foret, si quæreres libertatem non agendi in eo temporis puncto, in quo voluntas non est adhuc indifferens, sed contrà jam determinatur, jamque agere incipit. Uno verbo, si præmotio ad actum secundum pertineat, quidquid de *simultaneo* concursu dixeris, hoc totum pariter de *prævio* concursu dici necesse est. Objiciant Thomistarum adversarii, quantùm libuerit, prævium hunc concursum, si verè prævius sit, actum secundum, scilicet ipsam actionem prævenire, atque adeo pertinere ad actum primum; meum certè non est hanc objectionem solvere : Thomistis incumbit, ut eam peremptorià responsione solvant, ne fidei dogma intereat, et Calviniani de Ecclesia victoriam reportent. Ego verò hoc unum unà cum Thomistis contendo, præmotionem catholicam esse non posse, nisi ab actu primo certissimè excludatur.

6º Thomistica schola nunquam destitit eam libertatis definitionem propugnare, quæ a Jansenio et Calvino acerrimè impetita fuit; nimirum eam esse potentiam expeditam ad agendum vel non agendum, et ad agendum hoc vel illud, positis omnibus ad agendum prærequisitis. Unde docent eamdem esse nunc omnino speciem libertatis, quæ viguit in Adamo ante ejus lapsum, etiamsi nunc minùs perfecta sit, et ampliore auxilio indigeat.

7. Thomistæ omnes uno ore conclamant, dari gratiam verè sufficientem, et ab omni præmotione penitus diversam, quæ nemini denegatur dum urget præceptum, quemadmodum sol omnibus lucet, dum terras illustrat, nisi quis fortè oculos claudat, ne splendore illius illuminetur.

[1] Alvarez, Lemos.

8. Aiunt Thomisticæ scholæ principes, huic gratiæ sufficienti et generali annexam esse præmotionem ad singulos actus supernaturales; ita ut nemo præmotione illâ careat, sed ea præsto sit, nisi voluntas hominis suo libero arbitrio utatur, ad abjiciendam hanc sufficientem gratiam, et ponat impedimentum, ne parata præmotio adveniat. Idem est, aiunt, ac si Deo voluntas diceret : Domine, tuam sufficientem gratiam respuo, atque adeo adjunctam præmotionem nolo accipere. Tunc homo persimilis est alii huic homini claudenti oculos, ne splendore solis illuminetur.

9° Asseverant veri Thomistæ, sufficientem gratiam a præmotione seclusam ita per se sufficere in primo actu, ut voluntatem ægrotam sufficienter sanet, restauret, liberet, eamque ab impotentia, quâ laborabat, faciat transire in potentiam proximam et expeditam præceptum urgens implendi. Nimirum apertè affirmant, hanc gratiæ sufficientiam esse verè proportionatam tum ægrotæ voluntatis infirmitati, tum gradui instantis concupiscentiæ, tum virtutis exercendæ difficultati: ita ut, positâ hâc sufficienti gratiâ nihil supersit adjiciendum, præter concursum actualem, qui sive sit *prævius*, sive *simultaneus*, tantùm est ipsamet actio jam incipiens.

10° Thomistæ omnes in hoc mirificè consentiunt, ut velint potentiam in eo præcisè censeri liberam ad libertatem exercitii, quod sit proxima, expedita, soluta ab omni impedimento, et sic illigata, ut immediatè et sine ullo intervallo præsto sit, et proportionata ad incipiendam actionem. Hæc sunt quæ Thomisticæ scholæ principes[1] passim et expresse docent, ut pernecessaria ad incolumitatem fidei. Num fines prætergredior, hæc eadem dicens, quæ ab ipsis sexcenties coram sede apostolica inculcata sunt?

11° De delectatione præveniente et indeliberata, quam nos sequi sit necesse, quippe quæ indeclinabiliter et insuperabiliter voluntatem flectit, ne vocula quidem unquam audita fuit in schola Thomistarum, antequam Jansenianorum sermo serperet ut cancer. Profectò inauditum est hoc systema tum in sancti Thomæ libris, tum in schola Thomistarum, tum in cæteris quæ per quingentos annos floruerunt scholis. Unde Jansenius, sui temporis testis, in hac parte omni fide dignus, sic habet[2] : « Ad inopinatam veritatem animus inveteratarum sententiarum præjudiciis gravis, non » facilè cedit, etc. » Scilicet dum ipse librum conscriberet, præsagiebat omnes scholas, quas apertè refellit et irridet, *ad inopinatam doctrinam, inveteratarum sententiarum præjudiciis graves, non facilè cessuras esse*. Id eventu manifesto confirmatum fuit.

12° Neque Jansenius ipse quidquam adstruere studuit, præter suam delectationem, quæ voluntatem prædeterminet. « Officium, in- » quit[1], physicè prædeterminandi voluntatem, » ei verè competit;..... facit secum influere » voluntatem, applicans eam;..... prævenit » ipsam voluntatis determinationem etiam præ- » determinando;..... ad volendum applicat, » et applicando determinat;.... ideoque præ- » determinat, etc. » Sic omne punctum tulit Jansenius, totumque suum systema inexpugnabile fecit, modò dicere liceat delectationem esse prædeterminantem. Si valeat hæc una propositio, velis, nolis, evidentissimè valeat et totus Jansenii liber, quippe qui nihil aliud unquam asseruit. Quapropter vehementissimè miror recentiores theologos, qui dixerunt delectatione prædeterminari voluntates, ut Thomistarum et Jansenianorum systemata in unum sensim coalescerent.

II. Nunquam contra Jansenianos plura desiderem, quàm ea quæ ab ipsis Thomistis sexcenties concessa legimus ad servandam ipsius fidei substantiam.

1° Cum illustri Meldensi episcopo contendo, non solùm damnandam esse *totalem, absolutam et immutabilem necessitatem* obsequendi delectationi quæ præeminet, sed etiam relativam, *partialem et mutabilem*, quæ efficitur a delectatione quæ dominatur eo ipso temporis puncto. Tam clarum est quàm quod maximè, neque Calvinum, neque Lutherum de illa ridicula, *totali et absoluta necessitate* unquam cogitavisse. Jansenius autem singulis in paginis nunquam non inculcat, de *partiali, mutabili et relativa*, ut aiunt, *necessitate*, totam quæstionem institui. « Nam delectatio victrix, in- » quit[2], quæ Augustino est efficax adjutorium, » relativa est. Tunc enim est victrix quando al- » teram superat. » Innumera passim occurrunt ejusmodi loca. Quamobrem hoc esset inauditum cæcitatis ac dementiæ, vel fraudis et tyrannidis monstrum, si Ecclesia damnasset in Janseniano textu ridiculum illud phantasma *totalis et absolutæ necessitatis*, quod ipse Jansenius nunquam non pernegat. Tum sanè aperto ludibrio verteretur ipsa Ecclesia, quæ per septuaginta annos illud ridiculum phantasma tot

[1] Alvarez, Lemos. — [2] *De Gr. Chr.* lib. IV, cap. II.

[1] *De Gr. Chr.* l. VIII, c. III. — [2] *Ibid.* cap. II.

constitutionibus impugnasse videretur. Tum Calvinus et Lutherus ipse, palàm irriso Tridentino canone, triomphum agerent. Luce quippe ipsâ clarius est, eos hoc unum voluisse, scilicet ut voluntas, relativè ad indeclinabilem et insuperabilem delectationem, necessitaretur. Itaque nisi radicitus evellatur ea *relativa necessitas*, quam *partialem* appellare amant, totus Jansenianus error in tuto ponitur. Eo sensu incolumes redeunt quinque damnatæ propositiones, et constitutiones irridentur.

2° Non solùm damnanda est ea *relativa necessitas*, quæ certum Jansenianæ hæresis suffugium est, sed etiam, ni fallor, cautissimè explicandum, delectationem, sive cœlestem ad bonum, sive terrenam ad malum, non esse actu validiorem ad alliciendum voluntatis consensum, quàm ipsa voluntas valida est et habet virium ad dissentiendum. Quis enim sanæ mentis unquam dixerit, voluntatem infirmiorem delectatione, posse hìc et nunc vincere hanc ipsam validiorem delectationem? Quem non pudeat dicere gigantem a pusione posse vinci, infantemque posse virum robustum dejicere? Siccine illuditur absque pudore tum Ecclesiæ definienti, tum fidei deposito ab Ecclesia nobis proposito?

3° Dicant Janseniani cum suo Nicolio, homines posse a victrice delectatione, quæ flagitia quæque suadet, dissentire, quemadmodum unusquisque potest suos oculos suàpte manu eruere, ut sese oblectet, et potest sese per fenestram ex ipso domûs fastigio præcipitem dare, ut amico id roganti officiosè obsequatur. Comparationes illas risu dignas existimarem, nisi potiùs viderentur dignæ quas defleat, horreat, atque detestetur quisquis religionem, virtutem et pudorem colit. Quid, quæso, cogitarent homines cordati, si pastor media in concione, vel animarum director in familiari cum pœnitente colloquio sic dissereret? Etiamsi acerrima instet tentatio, etiamsi nullam cœlestem delectationem sensu jucundo percipiatis, etiamsi sola percipiatur terrena delectatio, quæ vos ad horrenda quæque flagitia indeclinabiliter et insuperabiliter impellit et exstimulat, animum tamen ne despondeatis; imò omnia fausta et prospera sperate. Ea quippe necessitas peccandi est tantùm *relativa*, et valetis obscœnam hanc delectationem pervincere, quamvis ipsa sit vobis longè validior, atque ex sua virium superioritate sit efficax. Potestis denique hanc tentationem superare, atque a turpissima libidine temperare, quemadmodum homo ab omni dementia et desperatione immunis, imò sapiens, tranquillus, suâ conditione contentus, et pietatis amans, potest hìc et nunc animum inducere ut velit, sese oblectandi gratiâ, suos oculos effodere, vel sese e fenestra præcipitem dare, ut, illiso cerebro, amico roganti officiosè pareat. Quis insanum et impium hominem ita concionantem non execraretur? Non refellenda quidem argumentis, sed pœnis comprimenda est hæc oratio. Siccine fidei moribusque consulitur? Quid ego peccavi turpissimam hanc doctrinam ægro animo ferens? Actum est de fide, actum est de moribus, si toleretur sermo ille, quo audito neque impii risum tenere valent, neque pii satis deflere Ecclesiæ dedecus et probrum. In tanta loquendi necessitate, si nos meticulosi taceremus, conclamarent ipsi lapides.

4° Hoc discrimen, præmotionem Thomisticam inter et Jansenianam delectationem, observandum est, quod præmotio, ut jam fusè diximus, eâ tantùm lege propugnatur a Thomistis, ut ab actu primo penitus excludatur, Janseniana autem delectatio ad solum actum primum evidentissimè pertineat. Cujus quidem rei duplex in promptu est demonstratio. 1° Delectatio Janseniana est jucunditas quædam indeliberata, involuntaria, imò et merè passiva; quippe quæ et sentitur ab homine etiam invito, quoties voluntas ei non consentit. Luce autem ipsâ clarius est, eam jucunditatem indeliberatam, involuntariam atque passivam, non esse ipsammet actionem utriusque causæ jam incipientem. Ipsa enim actio est deliberata, voluntaria, et penitus, ut ita dicam, activa. 2° Si Jansenianis ipsis fides adhibeas, delectatio superior ipsissima est medicinalis, liberatrix et reparatrix gratia, de qua dictum est ab Augustino eam esse *ad singulos actus necessariam*. Frequens adjicit sanctus doctor, arbitrium non esse *liberum nisi in quantum* jam *liberatum est* ab illa gratia. Docet denique homini impossibile esse sine illa gratia mereri, quemadmodum et *navigare sine navi, et loqui sine voce, et gradi sine pedibus, et videre sine luce*[1]. Nemo autem sanæ mentis unquam dixerit, navim ad navigandum, et ad loquendum vocem non prærequiri, tanquam auxilium *ad primum actum* omnino pertinens. Enimvero non solùm navis requiritur ut quispiam homo naviget; sed etiam prærequiritur ut navigare possit, et navigare nullo modo potest, si navi careat. Ergo si delectatio Janseniana sit medicinalis, liberatrix et reparatrix gratia, quæ docetur ab Augustino, pertinet ad *actum primum*; quod quidem de sua præmotione Thomistæ

[1] *De gest. Pelagii*, cap. I. n. 3 : tom. X, pag. 192.

sic pernegant, ut fateantur eam fore hæreticam et libertati inimicam, si ad hunc actum pertineret.

5° Aliud etiam hoc discrimen est, quod, apud Jansenianos sit quædam *antecedens* necessitas, quæ *partialis, mutabilis et relativa* dicitur: nulla verò a Thomistis admittitur necessitas, nisi *consequens*, scilicet illa, quâ idem esse simul et non esse minimè potest; sive concursus sit merè simultaneus, sive aliquid prævii in se habeat. Neque verò Thomistæ docent, ut Janseniani, nescio quam partialem, dimidiam, et veluti mancam libertatem, cum illa *partiali necessitate* cohærere. At contrà Thomistæ clamant nullam *antecedentem* esse partialem *necessitatem*, ipsamque libertatem esse completam; quippe quæ potentia est *proxima, expedita*, et ab omni impedimento vel nexu soluta, ut partem alterutram eligat.

6° Item aliud discrimen occurrit; nempe gratia sufficiens Thomistarum, ita sufficit et ita proportionata est, sive accommodata instanti concupiscentiæ, atque virtutis exercendæ difficultati, ut voluntas sit in ipso decretorio temporis puncto potentia proximè et immediatè *expedita*, omnique impedimento soluta, atque adeo nihil adjici possit præter actualem concursum, qui certissimè statim accederet, si voluntas non abjiceret ipsam gratiam sufficientem sibi oblatam. At contrà sic se habet Janseniana delectatio, ut sufficiens ad pervincendam tentationem et virtutem exercendam nunquam esse possit, nisi cœlestis delectatio terrenam gradu superet. Unde evidentissimè sequitur, nullam apud eos dari posse gratiam verè sufficientem præter efficacem; quippe delectatio cœlestis quælibet, quæ terrenæ gradum non superat, impar est virtutis exercendæ difficultati. Quamobrem Janseniani fatentur suam delectationem inferiorem, quam gratiam *parvam et invalidam* nuncupare solent, non esse relativè et proportionatè sufficientem, etiamsi in se sit absolutè sufficiens; quasi verò hàc absolutâ sufficientiâ, quæ nullam habet proportionem cum præsenti infirmitate voluntatis, et concupiscentiæ impetu, quidquam habeat opis et præsidii ad implendum quod urget Dei præceptum.

7° Hinc etiam patet aliud discrimen diligenti observatione dignum; scilicet, ut jam monui, voluntas, aiunt omnes Thomistæ, ubi præceptum urget, est potentia proximè *expedita ad operandum*, et ab omni impedimento soluta. At contrà, si Jansenianis auscultes, voluntas est tum temporis actu impedita, ligata, et omnino impar exercendæ virtuti cujus præceptum urget. Enimvero si desit cœlestis delectatio quæ terrenam superet, atque terrena præemineat, voluntas, in eo rerum concursu, impedita, ligata et victa jacet. Neque enim valet delectationem seipsâ validiorem pervincere, ut obsequatur Deo. Quodnam, quæso, dici potest majus impedimentum, quo vinciatur et impediatur voluntas, quàm illa delectatio ipsâ voluntate infirmâ longè validior? Itaque dum Thomistæ clamant potentiam esse expeditam et solutam ab omni impedimento, Janseniani contrà obstrepunt, potentiam esse impeditam, ligatam, et a delectatione seipsâ validiore victam.

8° Præterea immensum discrimen ob oculos ponitur, si consideres præmotionem Thomisticam, quæ concursus actualis dicitur, et quam sufficienti gratiæ semper annexam prædicant ad exercendos omnes imperatos virtutum actus, nunquam sentiri, et semper supponi ut aliquid quod præsto est. At contrà Janseniana illa cœlestis delectatio, quæ prærequiritur ut navis ad navigandum, nulla est, nisi illam sentias, et nunquam supponi potest ut aliquid quod præsto sit. Porrò cùm ea delectatio sit jucundus animi sensus, evidentissimè nulla est, nisi sentiatur. Quis enim esset sensus ille quem non sentires, et quænam esset illa animi oblectatio quæ animum non oblectaret? Itaque unusquisque hominum solus intra se judex est suæ privatæ, quam sentit, vel non sentit, delectationis. Quamobrem si cœlestem delectationem præeminentem sensu non perceperit, imò senserit terrenam, quæ exsuperet, continuò secum dicturus est, nec temerè: Una est terrena delectatio quam sentio imperitantem; *quod autem ampliùs me delectat, secundùm id me operari necesse est*. Igitur frustra conatibus importunis me totum discerperem. Necesse est ut libidini meâ voluntate longè validiori obsequar, et in flagitia quæque irruam? Quantò rectiùs et verecundiùs Thomistæ, nihili habitâ illâ quam sentiunt vel non sentiunt delectatione, supponunt præsto semper esse sibi præmotionem, nisi ipsi renitantur, ut asperrimas Evangelii virtutes blandæ voluptati anteponant. Sic Thomistæ virtuti colendæ consulunt, Janseniani verò docent necesse esse, ut unusquisque suæ jucunditati, sive cœlesti et puræ, sive terrenæ ac turpi, laxis habenis, obtemperet.

9° Perutile arbitror equidem, imò et pernecessarium mihi videtur, ut constitutio, tanto apparatu adornata et prænuntiata, tandem aliquando promulgetur. Enimvero si constitutio, quæ jamdudum expectata fuit, in lucem non

prodiret, intolerabilis esset Jansenianæ sectæ arrogantia; imò hæc esset deflenda sanæ doctrinæ pernicies. Omnes enim fideles nunc ita sunt affecti, ut ex eo futuro eventu unusquisque concludere velit, vel detestandam vel amplectendam esse Quesnelli doctrinam. In eo incredibili animorum tumultu, actum est in Ecclesia Gallicana de sana doctrina, si Quesnellus, Janseniorum dux et magister, ipsam sedem apostolicam vicisse, et ad silentium adegisse videatur. Præterea si suprema hæc sedes, metu defectionis apertæ permota, paratam constitutionem supprimeret, ea meticulosa suppressio hanc eamdem defectionem secum traheret, quam declinare studeres. Sic enim sensim sine sensu eveniret, ut hæc sedes magìs ac magìs in dies metueret hanc Gallicani cleri defectionem, et ab omni censura tandem temperaret. Sic ex ipsa desuetudine vilesceret hæc sedes, cui hoc unum decus, atque una hæc auctoritas superest, ut de dogmaticis controversiis definiat. Sic Gallis nulla in posterum superesset occasio exercendæ submissionis animi erga hanc sedem. Ipsa jam non mater haberetur ab ipsis; sed aliena, extera, et fortè onerosa sensim crederetur : imò contemneretur, odio haberetur, et verteretur ludibrio, quippe quæ non esset ausa paratam et promissam censuram pronuntiare. Nihil autem est quod inferiorum defectionem vehementiùs acceleret, quàm spreta superiorum mollities ac timiditas. Igitur quàm maximè optandum mihi videtur, ut hæc constitutio citissimè adveniat, dum Pontifex doctus, pius et perspicax, unà cum Rege optimè affecto conspirat ad exstirpandam hæresim. Attamen secta subdola et audax hanc constitutionem, ut et cæteras priores, certissimè irridebit. Nempe dicturi sunt, textuum censuras nihili habendas esse, quoniam sunt tantùm fallibiles de quæstione *facti* definitiones. Insuper clamabunt, jam non agi nisi de privatorum hominum scriptis, quæ varios in sensus trahi possunt, et in quibus dijudicandis Ecclesia falli atque adeo fallere potest : clamabunt, duplicem esse tum Janseniani, tum Quesnelliani libri sensum, quorum alter non nisi damnari, alter verò non nisi approbari potest. Alter est ille qui *necessitatem absolutam et totalem* adstruit, quique tantà omnium hominum execratione dignus est, ut habendus sit ridiculum phantasma, quod non nisi ridiculè impetitur. Alter est ille, qui docet *necessitatem relativam et partialem* cum gratia per se efficaci indivulsè conjunctam, quam nemo, nisi Molinista sive Pelagianus, impugnare potest. Quamobrem tanto conatu nihil omnino efficies, nisi peremptoriè decreveris, Jansenianam et Quesnellianam necessitatem, quæ tot constitutionibus damnata est, non esse hanc *totalem et absolutam*, cujus censura puerilis et ridicula foret, sed necessitatem *relativam*, et, ut aiunt, partialem, quâ voluntas non est expedita et soluta ad operandum. Imò quàm maximè expediret, ut expressè diceretur, delectationem non esse voluntate validiorem, quia infirma voluntas a validiore delectatione dissentire non posset. Supremam sedem minimè decet frequentibus decretis paulatim ac timidè procedere. Dum tempus favet, succidenda est ipsa errorum radix. Quidquid agas, scripturi sunt impudentissimi sectæ scriptores. Si radicem secueris, inepta erunt illorum scripta. At verò si nihil nisi ambiguum definiveris, triumphum agent.

DE GENERALI PRÆFATIONE

PATRUM BENEDICTINORUM

IN NOVISSIMAM SANCTI AUGUSTINI OPERUM EDITIONEM

EPISTOLA AD. ***

AMPLISSIME DOMINE,

Quæris a me quid opiner de famosa Patrum Benedictinorum Præfatione* super voluminibus sancti Augustini. Certè mea sententia non est digna tuâ curiositate : sed cùm hoc absolutè postules, obedio liberrimè. Res singulas suo proprio nomine appellabo, et reflexiones meas proponam sine ulla politica.

PRIMA PARS.

Primo aspectu multa apparent bona quæ ex ea Præfatione gignuntur.

1° Patres Benedictini fatentur Augustinum docuisse quòd dentur gratiæ sufficientes. « Inspiratio, inquiunt[1], alia efficax, alia inefficax, » et infrà : « Falsò quis inde colligeret » locum non relinqui ullis aliis adjutoriis, » qualia sunt inefficacia et sensu Thomistarum » sufficientia. » Et paulò inferiùs : « Hæc enim » et alia hujusmodi, quæ gratiæ efficaci maximè » conveniunt, dicta sunt absque detrimento » alterius veræ et interioris gratiæ, sed effectu » suo carentis, qualem post sanctum Augustinum schola Thomistarum propugnat. Hinc » solius gratiæ victricis et maximæ inopiam aut » subtractionem significare volumus. » Sic declarant, Augustinum, quotiescumque dicit *gratiam non omnibus dari*[2], hoc tantùm intellexisse de perfectissima omnium gratia, de qua sola disputabat, scilicet victrice et maxima quam adversarii negabant, salvâ semper aliâ gratiâ, nempe sufficienti. Certè hæc confessio, modò sincera sit, et modò hæc gratia sufficiens verè sufficiat, omnes difficultates amputat.

2° Fatentur, dari in statu naturæ lapsæ « activam indifferentiam[1],.... sive ad merendum » et demerendum,... sive in bonum ex gratia » victrici voluntas feratur, sive ad malum ex se » ipso et proprio defectu... Admittit sanctus Au- » gustinus in ipso actu peccati veram ad non peccandum potentiam, id est activam indifferentiam, qualem in bonis actibus ex gratia factis » admisit. » Hæc addunt : « Ingenuè profitemur de libero arbitrio secundùm se spectato, » fortè parvam aut nullam inter Catholicos et » Pelagianos exortam esse quæstionem[2]. » Quibus concessis sic argumentor : Pelagiani sustinebant post Adami peccatum, eamdem dari libertatem quæ erat ante hoc peccatum ; ergo sanctus Augustinus hanc eamdem libertatem admisit etiam *in bonis actibus ex gratia* efficacissimè *factis*, et quidem sub actuali impressione illius gratiæ : ita ut homines nunc sint omnino liberi, et proximè expediti ad reddendam illam gratiam inefficacem, dum actu ipsa illos impellit, quemadmodum Adamus innocens fuit liber ad suam frustrandam suo effectu.

3° Fatentur, « liberum nonnunquam latiori » et generaliori significatu ab Augustino usur- » pari pro voluntario etiam necessario[3] ; » et addunt se in eo unico Augustini sensu posuisse hanc notam marginalem : *Necessitas non pugnat cum arbitrio voluntatis*. Unde sequitur, ex confesso, quòd omnia loca in quibus sanctus Augustinus videtur docere liberum arbitrium cum necessitate compati, significare tantùm libertatem latè et impropriè dictam, non autem libertatem arbitrii necessariam ad merendum et demerendum.

* Hic agitur de *Præfatione generali*, quæ legitur in capite tomi XI Operum sancti Augustini. (*Edit. Versal.*) Vide *Hist. litter. de Fén.* 1re part. sect, IV. n. XVI. 4°.

[1] Vide pag. 6 et 7 jam laudatæ *Præfationis generalis*. (Edit.) — [2] *Ep. ad Vital.* CCXVII, n. 16 : Seul. IV, *cont. Pelag.* tom. II, pag 804.

[1] Pag. 8. — [2] Pag. 7 et 8. — [3] Pag. 8, versus medium.

4° Fatentur Augustinum[1] « vocabulum necessitatis non rarò usurpasse pro vehementi » propensione ex naturæ vitio orta, quo sensu » in homine post lapsum non veretur agnoscere » *duram peccandi necessitatem*.... Eâ verò, inquiunt, consuetudine simplicem et absolutam » inferri necessitatem non existimarunt sanctus » Augustinus aut Julianus, quod ex utrinsque » disputationibus promptum foret ostendere. » Sic præveniunt omnes objectiones desumptas ex locis ubi sanctus Augustinus videtur docere quòd Deus relinquat homines in dura peccandi necessitate. Necessitas hæc, juxta editores, est tantùm magna difficultas, seu vehemens propensio.

5° Fatentur[2], « de præceptorum possibilitate » tot et tam aperta esse sancti Augustini testimonia, ut ea huc afferre otiosum fuerit...... » Negat tamen, inquiunt, ea possibilia esse ad » mentem Pelagianorum, qui ea solis naturæ » viribus, absque interioris gratiæ auxilio, pos» sibilia esse contendebant. » Ne ampliùs ergo Augustini verba nobis objiciant: nam, ex confesso, Augustinus tantam præceptorum possibilitatem admisit, quanta esse potest citra Pelagianorum et Semi-Pelagianorum errores. Unde admittenda est possibilitas, seu potentia completa et proxima, modò dicant hanc possibilitatem non dari ex solis naturæ viribus, etiam ad initium fidei.

6° Fatentur[3] « sinceram in Deo esse omnes » salvandi homines voluntatem; quam volun» tatem etsi aliquando ad electos, aut ad genera » singulorum restringere videatur Augustinus, » ut Pelagianorum quibusdam in hoc capite » sensibus occurrat, non tamen improbat alio » quolibet sensu voluntatem istam explicari, » *dum tamen credere non cogamur*, inquit, *ali*» *quid omnipotentem Deum fieri voluisse*, vo» luntate nimirum absolutâ, *factumque non* » *esse*[4]. Unde alio loco generalem quamdam » Dei de omnium hominum salute voluntatem » non obscurè innuit, cùm docet, *sic velle* » *Deum*, etc. » Tum citant verba Augustini *de Spiritu et Littera*, cap. XXXIII, quæ notissima sunt omnibus, et in præsenti quæstione omnino decisiva, si ex confesso sit apud editores hæc esse verba Augustini adversarios refutantis. Hinc patet 1° nullos, nisi hæreticos, allegare posse verba Augustini, ut evincant Deum voluisse tantùm salvare aut electos, aut genera singulorum, aut voluisse tantùm merâ voluntate signi salutem vocatorum qui non sunt electi, ac proinde ea omnia Augustini loca, nihil probare in præsentibus controversiis, sed ea ab illo Patre fuisse dicta contra solos Semi-Pelagianos, qui æqualem et indifferentem omnium salvandorum voluntatem Deo tribuebant, subversâ omni aliquorum prædilectione seu prædestinatione, id est salutis speciali, efficaci et absolutâ voluntate[1]. Unde 2° non licet hæc eadem loca deinceps repetere ad impugnandam de sincera Dei erga omnium salutem voluntate doctrinam. Ita abuti locutionibus æquivocis Augustini, contra mentem ejus et doctrinam Ecclesiæ, nimis absurdum et impium foret. 3° Qui dicit *sinceram voluntatem* in Deo, nihil desiderandum relinquit. Ipsi editores jam dicant in quo apparet hæc divinæ voluntatis sinceritas. Saltem ostendenda est in aliquo auxilio gratiæ, cum quo singuli salvari potuissent, et quo uti noluerunt. 4° Hoc ipsum evidentissimè demonstratur, ex eo Augustini loco quem Patres Benedictini citant. Nullam enim salvandorum omnium voluntatem Augustinus excipit, præter *absolutam* quæ nunquam est sine suo effectu. Docet « sic Deum » velle omnes homines salvos fieri, et in agni» tionem veritatis venire, ut tamen non adimat » eis liberum arbitrium, quo bene vel malè » utentes justissimè judicentur[2]. » Hæc est voluntas sincera et conditionata, quâ Deus sincerissimè vult salutem omnium, modò omnes suo libero arbitrio ad salutem *bene utantur*. Certè illa voluntas non esset *sincera*, imò esset irrisoria et theatralis, si nullum esset in pereuntibus infidelibus ad salutem liberum arbitrium. Atqui ubi nulla est gratia, ibi nullum est, ex Augustino, ad salutem liberum arbitrium: ergo ad hoc ut hæc voluntas sit sincera, non irrisoria, oportet ut pereuntibus infidelibus Deus restituerit per gratiam suam libertatis arbitrium, quod per originale peccatum jam factum est nullum ad salutem. Neque illa subtilis est conjectura, imò apertissima Augustini declaratio; etenim hæc subjungit[3]: « Quod cùm fit, infi» deles quidem contra voluntatem Dei faciunt, » cùm ejus Evangelio non credunt: nec ideo » tamen eam vincunt; verùm se ipsos fraudant » magno et summo bono, malisque pœnalibus » implicant, experturi in suppliciis potestatem » ejus, cujus in donis misericordiam contemp» serunt. » Quare hi infideles non salvantur? *Certè malè usi sunt libero arbitrio*, quod per solam Christi gratiam restituitur; *sese fraudati*

[1] Pag. 8, versus finem. — [2] Pag. 7, versus medium. — [3] Ibid. — [4] *Enchir.* cap. CIII, n. 27: tom. VI, pag. 236.

[1] Vide *Ep. Prosp. et Hilar. ad Aug.* tom. X Op. p. 779 et seq. — [2] *De Spir. et Litt.* cap. XXXII, n. 58: tom. X, pag. 118. — [3] S. AUG. *de Spirit. et Litt.* cap. XXXIII, ubi supra. Laudantur hæc verba in *generali Præfatione* pag. 7, versus medium.

sunt summo bono. Nemo autem *sese fraudat* nisi bonis sibi verè oblatis, et quæ in sua vera potestate habuit. *Justissimè judicantur, et experiuntur potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contempserunt.* En *dona misericordiæ* oblata, quibus liberum arbitrium per gratiam datam ad salutem destitutum fuerat : his donis *malè usi sunt;... contempserunt* salvatoris *misericordiam;* unde justissimè judicantur. Tota illa justitia fundatur in *contemptu donorum misericordiæ*, et in *malo usu liberi arbitrii* per solam gratiam restituti. Ita, si Patres Benedictini sincerè loquantur, certum est, ex ipsis, quòd Augustinus in Deo admiserit sinceram omnem, citra absolutam, omnes salvandi voluntatem. Noluit quidem Deus æqualiter, indifferenter et absolutè salutem omnium, ut affirmabant Semi-Pelagiani. De hoc tantummodo agebatur contra hos hæreticos ab Augustino. De cætero voluit Deus sincerissimâ voluntate salutem omnium conditionatè, id est, modò omnes bene uterentur suo libero arbitrio, quod per gratiam, singulis datam, singulis restitutum fuit, *et modò misericordiæ dona non contemnerent.* Quid autem sincerius illâ voluntate conditionatâ, quæ fundatur in libero ad salutem arbitrio per gratiam restituto, et in *donis misericordiæ* realiter oblatis?

7° Insinuant satis clarè se adversariis locum inclamitandi dedisse : « Difficile tamen fuit, in- » quiunt [1], ut ne quid in tam vasto opere nobis » incautè non subriperet, etc. » Et infrà [2] : « Quanquam et vellemus illum utrumque in » Præfatione ipsa repræsentatum, ut vel levis- » simam offendiculi occasionem amoveremus. » Hæc est veluti mitigata et indirecta cujusdam excessûs confessio. Vides, amplissime Domine, me in *Præfatione* illa colligere libenter quæcumque apparent mihi aliquid conferre ad ædificationem, seu reparationem scandali.

SECUNDA PARS.

Sed multò majora sunt quæ me scandalizant. Si verò hæc exactè examinare velis, origo ipsa repetenda est.

1° Benedictini patres multùm peccaverant, nec venialiter, in sua editione. Durissimas et intolerabiles notas fecerant. Hæc, verbi gratiâ, quam excusant in Præfatione, omni excusatione indigna est : « Necessitas non pugnat cum arbi- » trio voluntatis [3]. » Crederes audire Baium aut Jansenium redivivum. Multæ aliæ sunt ejusdem farinæ. Præterea auctores illi non tantùm in eo quod dixerunt sunt damnandi, sed etiam in eo quod non dixerunt, et quod dicere debuerant. Intolerabilis est in illis silentii affectatio perpetua de dogmate catholico statuendo in textu Augustini contra novatores, qui illo textu abutuntur ad suos errores probandos. Ubicumque gratiæ apparet efficacis vel umbra, notas multiplicant, ut gratiæ efficacissimæ sono aures lectoris obdurescant. Contrà verò, in omnibus locis ubi Augustinus gratiam sufficientem vel directè docet, vel ex suis principiis indirectè adstruit, ab omni nota sese cavillosè abstinent. Insuper quotiescumque de gratia efficaci agitur, illam vocant simpliciter et absolutè gratiam Christi : quasi in statu naturæ lapsæ nulla esset vera gratia interior, et propriè dicta, præter hanc quam clamitant gratiam per se efficacem. His artibus lector sensim sese assuefacit ad hoc systema quod vocant Augustinianum, ita ut nullam gratiam Christi in Augustini libris inveniat, præter efficacem. Hoc est venenum quod lector incautus propinat in legendo textu cum illis notis. Quidquid ipsi subtiliter et artificiosè allegent ad se defendendum, illa affectatio odiosissima et Ecclesiæ suspectissima esse debuit. Hinc quisque jus evidentissimum habet petere, ut scandalum tantum reparetur. Jam a temporibus Baii et Jansenii per integrum sæculum, quin etiam a Lutheri et Calvini temporibus, Ecclesia hoc systema hæreticum, tum in consilio Tridentino, tum etiam in multis Pontificum bullis, gravissimè censuravit. Licuit-ne Benedictinis marginales notas Augustino attexere, ex quibus nihil nisi hoc systema naturaliter insinuetur? Licuit-ne gratiam efficacem ut solam, veram et propriè dictam gratiam Christi incessanter inculcare, et gratiam sufficientem amandare, aut silentio supprimere, ut quid putidum et indignum quod reperiatur in Augustino. Hâc viâ, pontificiæ bullæ deridentur. Audias, si placet, quid respondeant Benedictini. « Nemini, in- » quiunt, obscurum esse debet, nos penitus » abhorrere a quibusvis partium studiis [1]. » Quasi verò *partium studiis* favissent et partiales sese ostendissent, si non confudissent passim quamcumque gratiam Christi propriè dictam cum efficaci, et si non suppressissent in notis qualecumque sufficientis vestigium. Quasi verò editores catholicos non deceat ostendere se abhorrere a novitate Baiana et Janseniana? Quasi verò zelus servandæ catholicæ veritatis sit

[1] *Præf. gen.* pag. 4, initio. — [2] Pag. 7, vers. fin. — [3] Nota PP. BB. in caput XLVI. libri *de Nat. et Grat.* tom. x Op. S. August. pag. 150.

[1] *Præf. general.* pag. 5, versus initium.

aliquid a quo ut a *partium studiis* Benedictini abhorrere debeant! Quasi verò ipsamet Ecclesia, Jansenii erroribus apertè infensissima, sit una e sectis a *quarum studiis* editores abhorrere debeant!

Hæc subjungunt : « et in edendo Augustino » sic in ejus doctrinam intendisse animum, ut » ejus verba et sententias sincerè et genuinè » repræsentaremus. Atque ut ad singula veniamus; in contexendis marginalibus summariis » ipsissima passim verba Augustini, et quidem » Augustiniano sensu, adhibere curavimus. » Hinc est quod ubi *gratiæ* nomine in illis » summariis usi sumus, id intellectum voluimus ipso contextùs sensu et Augustini, qui » *gratiæ Christi*, et *gratiæ propriè dictæ* nomine, maximè post exortum Pelagii errorem, » gratiam veram et interiorem, qualem iste » negabat, in primis verò illam quæ victrix est » et efficiens, designare solet. » Sic insinuant, gratiæ Christi nomine, intelligendam esse *gratiam victricem*, non tantum in Augustini locutionibus, sed etiam in sincero ac genuino Augustiniano sensu.

At verò falsissimum est hunc esse sincerum et genuinum Augustini sensum, scilicet ut nulla vera Christi gratia unquam assignetur, præter illam, quæ ex sua natura efficax est ad suum actum producendum.

Quin etiam pro certo habendum est quod si Augustinus, ut ipsi docent, inculcaverit unam in Deo voluntatem salvandi homines, putà absolutam, et unam gratiam, puta efficacem seu victricem, silentio omissâ tum aliâ salutis omnium sincerissimâ voluntate, tum etiam aliâ gratiâ verè ac propriè sufficienti, non autem efficaci ad perseverandum; sanctus Doctor ita locutus est, ut præsentis, quæ tunc erat, controversiæ necessitati urgenti sese accommodaret. « Ita, inquiunt ipsi editores [1], restringere » videtur Augustinus, ut Pelagianorum pravis » quibusdam in hoc capite sensibus occurrat. » Itaque falsissimum est et impium, dicere quòd illa restrictio voluntatis divinæ circa salutem hominum, ad absolutam erga electos voluntatem, et gratiæ ad solam victricem, *sit sincera et genuina Augustini sententia*, sive *Augustinianus sensus*. Imò vera et genuina Augustini sententia hoc maximè exigebat, ut incessanter editores inculcarent, Augustinum, præter hanc victricem gratiam, et præter hanc absolutam erga electos Dei voluntatem, admisisse aliam tum gratiam verè sufficientem et inefficacem, tum voluntatem sinceram.

Quid mirandum est quòd Augustinus, seorsum relictis iis de quibus minimè disputabatur, mentionem solùm fecerit de iis quæ præcisè tunc acerrimæ controversiæ subjectum erant? Nonne omnes omnium locorum, omnium temporum controversistæ idem faciunt, eâdem methodo? Nullatenus agebatur de gratia communi, sed de speciali; nullatenus de sufficiente, sed unicè de efficaci. Communem, sive sufficientem, de qua non disputabat, tacet; de speciali seu efficaci, quæ controversiæ totius est centrum, incessanter disserit. Hæc methodus naturalis et vulgaris est; optima est in Augustino; at ex illa orta est nostris temporibus periculosissima æquivocatio. Baiani et Jansenistæ hæc duo faciunt : 1° Inclamitant Augustinum nullam nisi meri signi voluntatem in Deo admisisse de salvandis hominibus, præter voluntatem absolutam de salvandis electis, scilicet quibusdam de singulorum generibus. 2° Inclamitant nullam fuisse in statu innocentiæ gratiam, nisi versatilem et subjectam libero arbitrio, nullum auxilium supernaturale, nisi illud quod vocatur ab Augustino *sine quo non*; at verò in statu naturæ reparatæ nullam dari gratiam nisi ex se efficacem et victricem, nullum auxilium præter illud quod ab Augustino vocatur *quo*. Hoc non ignorant Benedictini. Si dicerent se hoc ignorare; eâ affectatæ et incredibilis ignorantiæ professione, sese manifestæ partialitatis crimine commacularent.

Quid decuit facere editores catholicos? Dicent-ne se timuisse Semi-Pelagianos, qui, Molinistarum nomine, suum virus ac venenum insinuant? Hoc do, non concedo : permitto ut ab hac parte moderatè caveant. Non obsto quin pedibus manibusque nitantur ad adstruendos istos articulos, quibus positis Augustinus [1] ad Vitalem declarat se cum Semi-Pelagianis penitus consentire. Hoc tantùm sibi rememorent editores, quod, ex confesso, Augustinus dum dixit gratiam non omnibus dari, hoc noluit dicere de quacumque gratia interiore Christi, sed solùm de illa particulari, scilicet *victrice*, de qua una tum disputabat, et salvâ omnino verè sufficienti et communi, de qua nulla erat tum disputatio, neque ulla rationabilis dicendi occasio. Jam Benedictini inveniant in aliqua parte mundi aliquos Molinistas, qui istos articulos, aut quemquam illorum, vel directè, vel indirectè rejiciant. Si invenerint, Ecclesiæ indigitent. Præterea Molinistæ a sede apostolica

[1] *Præf. gen.* pag. 7, versus medium.

[1] Vide *Epist.* CCXVII, tom. II, edit. Bened. pag. 804 et seq.

nunquam damnati sunt. Quidquid super *congregatione de auxiliis* dicant Jesuitarum adversarii, certum est nullam pontificiam bullam de hac controversia propalatam fuisse. At Baii et Jansenii, eorumque sectæ libri, per integrum sæculum, multis gravissimis Pontificum censuris, ut hæretici et impii confossi jacent. Itaque nimiùm impudens foret hæc duo comparare velle. Benedictini hoc tantùm cordi habent, ut imaginarios Semi-Pelagianos ex ore Augustini refutent: nunquam verò in adeo instanti periculo, et urgente necessitate, verbum faciunt contra hæresim nostrâ ætate damnatam, et contra illos quos Pontifex *filios iniquitatis* appellavit; neque de sincera Dei voluntate ad salvandos qui non salvantur; neque de gratia Christi, quâ justus cadens perseverare potest, et quæ est verum auxilium *sine quo non*. Quantum abest ut Augustinus, quem in ore semper habent, ita fecerit, ubi hæc Christi verba in Evangelio Joannis refert, *Pater major me est!* Ne æquivoca hæc verba Christi divinitatem revocent in dubium, periclitanti fidei cautissimè succurrit, et Arianorum hæresim refutat, ne lector simplex eâ ambiguitate decipiatur. Ita a pari (supposito quod sanctus Augustinus, unicè occupatus de sua controversia contra inimicos gratiæ efficacis, sumpserit passim nomen genericum *gratiæ Christi* ad designandam in sua controversia gratiam illam specialem, de qua sola tum disputabat) quod certè non erat in his circumstantiis æquivocum, quia relativum erat statui quæstionis tum omnibus noto, æquivocum factum est successu temporis, et in abusum pessimum nunc vertitur a Calvinistis, a Baianis et a Jansenistis. Licuit-ne editoribus hanc periculosam ambiguitatem, positam ut offendiculum in medio lectoris itinere, relinquere? Nonne debebant saltem semel aliquâ annotatiunculâ amovere hanc petram scandali! Qualem excusationem contra hanc objectionem adhibere possunt? « Neque enim, aiunt [1], commentarios, aut analyticas summas edere animus fuit in opera sancti Doctoris. » Certè, sic loqui non auderent, nisi, summo favore elati, sperarent se credulis hominibus facilè imponere posse. Non opus erat *commentariis aut analyticis summis*; suffecisset abunde interdum annotatiuncula pro catholica fide citra ambiguitatem ponenda. Ubi de gratia efficaci stabilienda actum est, *commentariis et analyticis summis*, aut saltem abundantissimis et frequentissimis notis, nihil non explanatum reliquerunt. Ubi verò de refellenda hæresi a duobus sæculis periculosissimè grassante quæstio fuit, ne commentarios faciant, etiam ab annotatiuncula sese abstinent. Affectatum illud et artificiosè excusatum silentium editorum animum satis indicat. Nunc facilè judicabis quantum damnum illa editio sanæ doctrinæ afferet. Acerrimè et justissimè ab omnibus Jesuitis, et cæteris Congruistis moderatioribus impugnata est hæc editio. Silentium Jesuitis impositum fuit. Editio manet auctorizata, et semper manebit, quasi jam facta irreprehensibilis. Lectores omnes existimabunt se in his notis certissimè reperturos verum et purum sensum Augustini. Contradicentium refutatio majorem editioni auctoritatem dabit. Sic erit novissimus error pejor priore. O utinam nunquam excitata fuisset illa controversia, quæ editoribus præbet visibilem triumphum! Ignoscat Deus prælatis, qui, sophisticâ illâ *Præfatione* delusi, crediderunt hanc editionem sic purgatam posse sine periculo auctorizari.

2° Dicunt Benedictini, « 1° universam divinæ » gratiæ œconomiam oculis subjici libro *de Cor-* » *reptione et Gratiâ* [1]. » Hæc addunt: 2° « Nullo » alio in opere majori cum luce explicuit Hip- » ponensis Præsul, discrimina hominis stantis » et innocentis, et hominis lapsi et noxii. » 3° Causas perseverandi vel non perseverandi » in utroque statu nusquam diligentiùs ex- » pressit. » Ego verò hujus operis laudes, non minùs quàm illi decanto; sed contendo, *universam divinæ gratiæ œconomiam*, non esse quærendam quasi completam in eo solo opere. Imò arbitror locutiones hujus operis esse necessario mitigandas, et explicandas per innumeras aliorum Augustini expressiones. Exempli gratiâ, Augustinus, in hoc libro, Jansenistis apparet docuisse quod in statu naturæ integræ nulla fuerit data gratia, nisi illa quæ dat simpliciter posse, et quæ vocatur sufficiens; et quod, in statu naturæ lapsæ, nulla detur gratia, quæ non consequatur *certò ex sua natura suum effectum*, sive alio nomine quæ non sit per se efficax. *Positâ universâ hâc divinæ gratiæ œconomiâ*, nulla datur gratia interior et propriè dicta, in præsenti statu, quæ sit merè sufficiens et inefficax: ubi actus deest, ibi nullum fuit posse ad eliciendum actum qui non ponitur. Hinc immediatè et necessariò inferuntur quinque propositiones hæreticæ. Hinc ipse Calvinus monstruosa sua dogmata stabilit. Certum est Augustinum in hoc valde dissentire ab illis in-

[1] *Præf. gen.* pag. 6, versus medium.

Præf. gen. pag. 6, versus medium.

terpretatoribus. Facilè posset hoc demonstrari; sed ad demonstrationem faciendam multùm importat, ut colligantur ex aliis Augustini libris, clarissima loca, ubi hunc sensum perniciosum a se repellit. Sic temperandæ et determinandæ sunt ambiguæ locutiones de auxilio *sine quo non*, et de auxilio *quo*, quibus Augustinus Semi-Pelagianos refutavit, non prævidens abusum sui sermonis, quem Calvinistæ et Jansenistæ facturi erant. Editores verò, ne illâ decisivâ textuum comparatione et conciliatione, Janseniana hæresis debelletur, deterrent lectorem ab illa investigatione. Dicunt [1] « universam divinæ gratiæ œconomiam oculis subjici » libro *de Correptione et Gratia*... Discrimina, » inquiunt, hominis stantis et innocentis..... » nusquam diligentiùs expressit. » Itaque pro eo quod debuissent editores unum Augustini locum per centum alios exactiores temperare et explicare, e contrà, cætera omnia Augustini loca clarissima per hunc unicum locum annihilare vellent. In hoc autem apertè sibi contradicunt. Etenim, si nulla detur in præsenti statu gratia præter auxilium *quo*, sive præter gratiam victricem, quæ suum effectum, ut aiunt, *ex natura sua certò consequitur, et efficax appellatur*, quicumque non implet mandatum urgens, privatur quocumque supernaturali auxilio ad perseverandum. 1° Non habet auxilium *quo* impleret mandatum, cum non implet. 2° Non habet auxilium *sine quo non*, ut aiunt, in præsenti statu. Procul dubio, qui urgente præcepto privatur tum auxilio *quo*, tum auxilio *sine quo non*, ad implendum præceptum urgens, nullum habet auxilium supernaturale, ac proinde nullam veram potentiam, sive libertatem arbitrii, ad perseverandum. Hic justus non deserit Deum, antequam deseratur a Deo. Loquantur enim seriò; quid hæc significant, nisi privari quovis auxilio supernaturali ad bene agendum, ac proinde nullâ ad bonum faciendum libertate donari; nam Augustinus docet, quòd, sublatâ Christi gratiâ, nullum sit in homine liberum ad opera meritoria arbitrium. His positis, ridiculum est dicere, quòd homo, sic omni auxilio, et *quo*, et *sine quo non*, privatus, erga actum perseverantiæ necessarium, habeat *indifferentiam activam ad merendum et demerendum*. Nulla enim est indifferentia activa ad merendum, ubi nullum est supernaturale Christi auxilium ad merita acquirenda. Ridiculum est dicere, hominem sic positum, *in ipso actu peccati*, habere *veram ad non peccandum potentiam*, id est activam indifferentiam, qualem in bonis actibus ex gratia factis admisit imò, omni auxilio supernaturali privatus, nullam habet nisi ad peccandum veram potentiam. Ridiculum pariter est dicere quòd *tot et tam aperta sint Augustini testimonia de præceptorum possibilitate*. Nulla est enim vera præceptorum possibilitas in homine, cui nullum datur auxilium vel *quo* vel *sine quo non*, ad hoc ut præcepta illi possibilia sint actualiter, cùm præceptum actualiter urget. Possibilitas, sine utroque hoc auxilio, est tantum remota naturæ facultas, et possibilitas præceptorum in se consideratorum, quemadmodum possibilis est cuivis homini januæ apertio, si daretur illi clavis quâ privatur. Possibilitatem præceptorum sic stabilire, non est sanam doctrinam propugnare, sed irridere Ecclesiam, nugari, et hypocritico sermone eludere censuras omnes. Ridiculum etiam est dicere, *sinceram in Deo esse omnes salvandi homines voluntatem*, ita ut damnet tantùm illos qui *libero arbitrio* per solam gratiam restituto malè utentur, et in donis misericordiam contemnunt: homo enim privatus quocumque auxilio, tum *quo*, tum *sine quo non*, ad hunc præcisè actum qui imperatur, et de quo præceptum hìc et nunc urget, in donis misericordiam Dei contemnere non potest: voluntas illius salvandi in Deo sincera esse non potest: nam Deus subtrahit illi omne auxilium supernaturale ad hoc præcisè ut perseverare et salvari possit. Quid magis fictum quàm illa prætensa voluntatis divinæ sinceritas? Theatralis est, non sincera et digna Deo.

3° Hæc sunt editorum verba de *analytica Arnaldi Synopsi* [1]. « Cæterùm de prædictæ » analyseos, quæ cum auctoritate olim prodie- » rat, utilitate, pretio, fide, ad nos dicere non » attinet [2]. » Hinc patet ipsos, etiam dum metu coguntur animum dissimulare, ab illius operis aperta laude sese abstinere non posse. Atqui hoc opus Jansenianum dogma mordicus sustinet. Ad hoc enim omnes nervos contendit, ut ex Augustino demonstret, nullum in præsenti statu dari auxilium, præter illud quod vocatur *quo*. Ac proinde editores, etiam in apologetica *Præfatione*, ubi Jansenismum abjurare videntur, Jansenianæ sectæ antesignanum, magistri sui systema stabilientem, laudant.

4° Irrisoria et cavillosa est illorum in essen-

[1] *Præf. gen.* pag. 6, versus medium.

[1] Loquitur hìc Auctor noster de analytica Synopsi tractatus *de Correptione et Gratia*, ab ipso Arnaldo adornata, et quam, præfationis instar, in capite prædicti tractatus exhibebant nonnulla tomi x exemplaria. De his plura vide in *Memorial. chronologic. P. d'Avrigny*, in fine anni 1669. — [2] *Præf. gen.* pag. 6, versus finem.

tiali puncto declaratio. « Hæc dicta sunt, in» quiunt[1], absque detrimento alterius veræ et » interioris gratiæ, sed effectu suo carentis, » qualem, post sanctum Augustinum, schola » Thomistarum propugnat... » Et infrà : « Cùm » in sanctis et in peccatoribus cum sancto an» tistite, minores gratias, easque Thomistico » sensu sufficientes, admittamus. » Antea dixerant[2] : « Falsò quis inde colligeret locum non » relinqui ullis aliis adjutoriis, qualia sunt » inefficacia, et sensu Thomistico sufficientia. » Non dicunt *verè sufficientia,* nec simpliciter et sine addito *sufficientia;* hæc declaratio perspicua, candida, simplex et plena, eos nimis gravaret. Addunt quid relativum ad sensum Thomisticum, quo decisionem præcisam effugere possint. At veniamus ad punctum essentiale et peremptorium. Credunt-ne verum esse hunc sensum Thomisticum, quo solo Thomistæ ut Catholici in Ecclesia creduntur? Sentiunt-ne has gratias esse verè sufficientes, eamque sufficientiam esse dogma de fide, ut veri Thomistæ hoc expressissimè docuerunt? Certè qui tanto cum zelo laudant *analyticam* Arnaldi *Synopsim* non possunt seriò amplecti sensum Thomisticum. Secundùm illam *Analysim,* nullum in statu naturæ lapsæ datur auxilium, nisi auxilium *quo* ad singulos actus supernaturales. Auxilium verò *sine quo non*, est gratia versatilis in manu liberi arbitrii, quæ dari non potuit, nisi in statu naturæ integræ. Unde evidentissimè sequitur nullam dari veram gratiam ad singulos actus supernaturales qui non emittuntur. Neque dicant editores, auxilium illud, quod est *quo* respectu unius minoris actùs, esse *sine quo non,* sive tribuere proximum posse respectu alius actùs majoris. Si hoc esset, daretur in statu naturæ lapsæ verum auxilium *sine quo non*, sive gratia, ut aiunt, versatilis, quod totum illorum systema funditus everteret. Igitur auxilium quod est *quo* respectu minoris actùs, non potest esse, in illorum systemate, auxilium *sine quo non* respectu majoris actùs. Unde rigorosè et absque ulla exceptione coguntur pronuntiare, quòd nullum detur auxilium *sine quo non* ad ullum omnino actum, in statu naturæ lapsæ; ita ut qui non habet auxilium *quo* ad unum præcisè actum, hìc et nunc perseverantiæ necessarium, nullum omnino habeat auxilium gratiæ Christi præcisè ad illum actum; ac proinde sequitur, quod quicumque non implet præceptum urgens, nullum hìc et nunc habet auxilium verè sufficiens erga hunc actum præcepti urgentis. Auxilium quod est, *quo,* per se efficax ad actum, verbi gratiâ, conatùs sterilis et invalidi, non potest esse *sine quo non* ad actum pervincendæ tentationis, quo solo perseverari potest. Erga hunc ultimum actum, auxilium illud omnino nullum est. Unde constat quod in his circumstantiis, nullum verum et reale datur auxilium ad hunc præcisè actum ad quem faciendum præceptum urget, ac proinde nullam esse veram auxilii sufficientiam ad perseverandum.

[1] *Præf. gen.* pag. 6 et 7, versus finem.—[2] *Ibid.* pag. 6, versus medium.

Quid ad hoc respondent Editores nostri, qui *analyticam Synopsim* admirantur? Dicunt gratiam hanc esse sufficientem *sensu Thomistico.* Veri Thomistæ seriò credunt hanc esse verè sufficientem, et credunt hanc veram sufficientiam ad veram fidem pertinere. Unde se ipsos non credunt Catholicos, nisi prout hanc gratiæ sufficientiam, verâ fide et intimâ conscientiâ contra Lutheranos et Calvinistas profitentur. Facillimum esset id demonstrare ex ipsis scholæ Thomisticæ principibus. Unde hæc schola palam et apertè docet, dari in statu naturæ lapsæ auxilium verum et propriè dictum *sine quo non*, seu verè sufficiens, et dans potentiam proximè completam in genere meræ potentiæ ad singulos actus erga quos præceptum urget. Utrùm Thomistæ in hoc sibi ipsis cohæreant, ipsi viderint. Principium philosophicum illius scholæ potest esse falsum : hìc jam locus non est hanc quæstionem discutere. At saltem conclusio theologica hujus scholæ catholica est, dum veram ac plenam gratiæ sufficientiam, non tantum ore confitentur, sed corde credunt. Conclusionem suam theologicam, suo principio philosophico, ut debent, omnino præferunt: et ad salvandam hanc fidei conclusionem, sincerè parati essent suum principium abjurare, si cum illa conclusione incompatibile foret. Quòd si quis dubitet an quæ dico vera sint, legat diligenter textum Doctoris Angelici; videbit quod hæc est essentia libertatis, ut causa secunda, positis omnibus necessariis ad agendum, se ipsam determinet, et sub ipsius gratiæ motione contingenter operetur. Unde mirabitur quod aliqui audeant sese Thomistas appellare, dum sancto Thomæ apertè contradicunt. Legat etiam Alvaresium, qui in disputatione *de auxiliis*, ex nomine totius Thomisticæ scholæ, Jesuitas impugnabat. Hic certè plus quàm cæteri omnes Thomistæ audiendus est; nam facit coram sede apostolica authenticam Thomisticæ doctrinæ expositionem. Non solùm ipse, sed et duriores alii, veram gratiæ sufficientiam, et veram potentiam, completam, et proximè expeditam

admittunt ut dogma fidei, quo solo discrepant a Protestantibus. Sic recentiores etiam usque ad patrem Nicolaï [1].

At contrà editores nostri, qui etiam in apologia *analyticam Synopsim* apertè laudant et sectantur, tenentur negare omne omnino auxilium *sine quo non* in statu naturæ lapsæ: ac proinde oportet, juxta ipsos, quòd homo qui hic et nunc non habet auxilium *quo*, seu efficax præcisè ad actum præcepti urgentis, nullum habeat hic et nunc reale auxilium gratiæ quod sit verè sufficiens ad illum præcisè actum faciendum. Unde restat ut ipsi dicant cum Montaltio [2], in sua *secunda epistola*, hanc gratiam sufficientem non sufficere magis, quàm si Prior conventûs daret religioso duas uncias panis cum aquæ poculo, dicens : Fac cœnam opiparam : hoc tibi sufficit. Hæc est illa ridicula gratiæ verè insufficientis sufficientia, quam solam in professione fidei proponunt ad sese purgandos coram tota Ecclesia catholica. Hanc ridiculam esse in Thomistis credunt, eoque tamen pallio comœdorum se tegi volunt, ut Catholici habeantur. Idem est quàm si dicerent : Admittimus gratiam, quæ sufficiens est in sententia Thomistarum, cujus sufficientiam verè insufficientem ut ridiculam exsibilamus. Hanc admittimus ut sufficientem, in sensu qui in mente nostra sensus non est, sed manifestum delirium. Sic, et non aliter, cum Thomistis consentiunt : sic sunt Catholici, deridentes doctrinam gratiæ sufficientis, vi cujus solius Catholici appellari possunt. Consentiunt cum Thomistis in principio philosophico, in quo et Lutherus et Calvinus consentiunt; verùm in conclusione, quæ est de fide, quantùm abest ut cum Thomistis consentiant! imò illos derident. Dicunt has gratias esse sufficientes, sensu Thomistico, quemadmodum aliquis derisor diceret : Do tibi duas uncias panis et aquæ poculum, quæ sufficiunt ad largam cœnam in sensu Prioris Dominicanorum, disertè descripto a Montaltio in *secunda epistola*.

Fortè dices, amplissime Domine, quòd ego in hoc cum illis duriùs et iniquè agam; sed tu quære ab illis qua de causa nunquam velint pleno ore pronuntiare, dari auxilium *sine quo non*, seu gratiam verè sufficientem in statu naturæ lapsæ; sed affectent semper dicere restrictiva et suspecta illa verba, *in sensu Thomistico*? Non sic Thomistæ veri, non sic : sed simpliciter, absolutè et sine addito declarant, et totis præcordiis, ut quid de fide, quod detur in statu naturæ lapsæ auxilium verum *sine quo non*, seu gratia verè sufficiens, præcisè ad actum præcepti urgentis, etiamsi ille actus non emittatur. Ipsi editores idem faciant sine ulla æquivocatione verborum, aut mentali restrictione. Nonne justum est, ut post tantum scandalum, et post tam bene fundatam suspicionem, ipsi cogantur hoc expressè declarare? Nollem tamen illos ad veram retractationem adigere; sed tantùm compellere ut sese perfectè explicarent, et nullum effugium relinquerent huic doctrinæ quæ in *analytica Synopsi* continetur, et laudatur in *Præfatione*.

Attendas, si placet (omni conjecturà seclusà), quibus verbis ipsi mentem suam explicent. Vocant hæc adjutoria *inefficacia et sensu Thomistico insufficientia*. Agitur-ne de *inefficacia* hujus auxilii? hoc repente declarant simpliciter, alacriter, absolutè, et sine restrictione ulla. Agitur-ne de hujus auxilii *sufficientia*? repente hæsitant; quasi inviti loquuntur, et balbutiunt; restrictiva verba operosè et ægro animo advehunt, et *sensu*, inquiunt, *Thomistarum sufficientia*. Satis clarè apparet eos narrare quasi historicos, non quod ipsi credunt, sed quod ab aliis creditur, a se verò irridetur.

Dicunt quidem has gratias esse veras et propriè dictas. Nec miror; nam sunt, juxta *analyticam Synopsim*, gratiæ efficacissima ad actus ad quos præcisè dantur : exempli causà, gratia quæ dat tantummodo conatus steriles ad eliciendos præcisè conatus, est omnino victrix ex *sua natura*, suum effectum *certò consequitur*; est verum auxilium *quo*. Neque enim, in eo systemate, ullum alius generis auxilium a Christo datur in statu naturæ lapsæ. Ad quem igitur actum dicetur auxilium illud *sensu Thomistico sufficiens*? certè ad actum ad quem non destinatur a Deo, et quem auxilium illud ex se non potest efficere in his circumstantiis. Nam, ut jam sæpe dixi, ipsi non credunt, nec in suis principiis credere possunt, quod idem auxilium sit *quo* respectu minoris actûs, et verè *sine quo non* respectu actûs majoris. Has gratias, quas Thomistarum nomine, non suo proprio, sufficientes appellant, ipsi cum Augustino volunt appellari *voluntatem parvam, quandoque parvam charitatem, minorem, invalidam, imperfectam*. Addunt *quod omnis bona voluntas sancto Doctori non possit esse absque gratia*. Unde volunt, ut lector

[1] Joannes Nicolai, ex ordine sancti Dominici, quanquam Thomistarum placitis adhærens, Jansenismum apertè impugnat in variis operibus, et præsertim in eo cui titulus : *Judicium seu censorium suffragium de propositione Antonii Arnaldi : Defuit gratia Petro*, etc. Obiit Parisiis, anno 1663, annos natus 78. *(Edit. Vers.)* — [2] Laudatur hìc secunda *epistolarum Provincialium*, quas anno 1656 Blasius *Pascal*, sub nomine *Montaltii* edere cœpit. *(Edit. Vers.)*

concludat quod quædam gratia datur ad hanc voluntatem parvam cum qua tamen homines pereant. Eo sensu dicunt hujusmodi gratiam *suo effectu carere*, quòd, sub illius influxu, non fit bonus actus ad quem excitat. Sed quæro an gratia illa sit auxilium *sine quo non*, seu satis validum, ut cum illo solo homo proximè possit implere præceptum urgens? Illa gratia dat quidem *voluntatem parvam, invalidam, imperfectam* : in hoc victrix est; in hoc ex natura sua suum effectum *certò consequitur*; in hoc est auxilium *quo*. Sed cum *hac voluntate parva, invalida et imperfecta* homo caret auxilio *sine quo non* ad perseverandum, sive ad implendum præceptum urgens. Dicitur quidem, *in sensu Thomistico*, id est prorsus nugatorio, si *Analysis* locum habeat, quòd gratia illa, quæ dat conatus steriles et voluntatem invalidam, sit etiam sufficiens ad implendum præceptum urgens. At in sensu quem vocant Augustiniano, et quem unicum seriò amplectuntur, gratia illa est efficax ad actus steriles, et est insufficiens seu *minor, invalida et imperfecta* præcisè ad actum præcepti urgentis. Ad hunc præcisè actum eliciendum, illa neque est auxilium *quo*, siquidem actus non elicitur; neque auxilium *sine quo non*, siquidem auxilium id genus nunquam datur in statu naturæ lapsæ erga ullum actum. Ac proinde restat ut homo ille efficaciter et indeclinabiliter quidem determinetur ad *voluntatem parvam, minorem, invalidam et imperfectam*, sive ad actus in quibus steriliter conatur et frustra ad vincendam tentationem, et insufficienter adjuvetur ad hoc ut impleat præceptum urgens, et victà tentatione perseveret. Hæc est illa cavillosa et fraudulenta gratiæ sufficientia, quæ non sufficit magis quàm duæ unciæ panis cum aquæ poculo sufficiunt ut religiosus famem expleat. Hæc est insufficiens sufficientia, quam a quinquaginta annis, deplorando cum Ecclesiæ scandalo, et mutuantur a Thomistis ut catholicitatis larvam, et derident apertè ut chimæram cum Augustini vero systemate incompatibilem. Quod si talia ipsis falsò imputari contendant, disertè igitur agnoscant sine ulla Jesuitica, ut aiunt, æquivocatione, dari in statu naturæ lapsæ verum auxilium *sine quo non* erga impletionem præcepti urgentis, ita ut homo justus, qui cadit, sit verè sufficienter adjutus, et proximè possit præceptum implere ac perseverare, etiamsi non habeat auxilium *quo* ad perseverandum, et non perseveret, aut saltem dicant hunc justum habere gratiam verè sufficientem, et potentiam proximè expeditam, præcisè ad hoc ut tentationi resistat, et interea oret ad impetrandam abundantiorem gratiam, quâ præceptum adimpleat. « Deus enim impossibilia non jubet, sed » jubendo monet et facere quod possis, et pe- » tere quod non possis, et adjuvat ut possis. »

Hoc autem attende, si placet, amplissime Domine, quod nulla est vera et realis potentia, in quolibet instanti præcisè sumpto, nisi potentia immediata, proxima, et perfectè completa in genere meræ potentiæ pro eodem instanti. Agens qui remotè tantummodo, aut mediatè aliquid potest in instanti, nondum illud actu potest in eodem instanti. Unde sequitur quòd homo justus, verbi gratiâ, qui in instanti A non habet auxilium nec *quo* nec *sine quo non*, nullam habeat in eodem instanti proximam et perfectè completam potentiam, in genere meræ potentiæ, ut a transgressione præcepti abstineat, et tentationi non consentiat; nullam habet actu, in hoc præcisè instanti, veram ac realem potentiam, ad faciendum illum præcisè actum impletionis præcepti quod urget, nisi admittatur pro illo instanti verum auxilium *sine quo non*, ad actum præcisè illum, quo præceptum urgens impleri possit : seu nisi admittatur potentia immediata, proxima, perfectè completa, et expedita in genere meræ potentiæ, pro illo præcisè instanti, et pro illo actu impletionis præcepti urgentis. Nulla datur vera actualis potestas, nec libertas arbitrii ad non demerendum in eo præcisè instanti; ac proinde nulla datur ab editoribus veræ fidei professio, quæ non sit insidiosa et Ecclesiæ irrisoria.

Quantùm autem justè omnimoda et rigorosa explicatio totius systematis exigi debeat ab editoribus illis, hoc evidentissimè patet ex eo quod ipsi fateantur notas suas se hâc sequenti methodo composuisse : « Cùm, inquiunt [1], » sanctus Doctor inquirit, cur victricem delec- » tationem non omnibus, vel non semper sanc- » tis det Deus; breviori fortè compendio sen- » tentiam in margine sic expressimus : Gratia » cur non omnibus vel non semper sanctis de- » tur. » Fatentur ergo breviori fortè compendio sententiam suam exprimi; sed adverte, quæso, quinam sint qui adeo breviter sententiam suam exprimunt. Hi sunt qui dicunt quod *Analysis Arnaldica cum auctoritate olim prodierit, utilitate, pretio, fide*, etc. Hi sunt qui in marginali nota absque ullo temperamento posuerunt : *Necessitas non pugnat cum arbitrio voluntatis*. O terribile effatum! ô indignum et scandalosum axioma!

[1] *Præf. gen.* pag. 7, versus initium.

Præterea quid magis redolet Jansenianum errorem quàm duplex hæc nota marginalis? Prima hæc est : *Gratia Dei ea propriè est, quæ bonos a malis discernit*[1]. Augustinus eo loco duplicem gratiam docet, alteram *quæ bonos discernit a malis*, alteram quæ *communis est bonis et malis*. Editores declarant efficacem quæ discernit, solam esse quæ *propriè* gratia dicatur, ac proinde quamcumque communem et inefficacem nomine gratiæ impropriè tantùm appellari. Secunda nota sic habet, in eadem pagina : *Posse habere fidem vel charitatem, naturæ est hominum; habere autem, gratiæ fidelium*. Hinc sequerentur hæc duo : 1° quòd gratia quâ fidem vel charitatem habemus, sit sola gratia propriè dicta fidelium : 2° quòd posse naturæ sit, et præcepta eo sensu sint cadentibus possibilia, quòd, etiamsi destituantur auxilio gratiæ *propriè* dictæ, scilicet victricis, habent tamen illud *posse* remotum, quod naturæ est. Infinita sunt alia hujusmodi.

Certè si episcopi qui favore principali gaudent, essent verè theologi, verè studiosi catholicæ veritatis, verè oppositi Jansenismo, verè intenti cavillis discutiendis, nunquam admisissent hanc sophisticam, delusoriam et venenatam *Præfationem*, quâ semel admissâ, editionis virus in sæcula futura omnia grassabitur, cum incomparabili sanæ doctrinæ gravamine, nisi Deus, qui plus quàm homines et sapit et potest, suppleat quod ex parte prælatorum deficit.

Multa quidem supersunt in eadem *Præfatione* quæ non minùs, primo ictu oculi, intolerabilia mihi apparent. Verùm hæc sufficiunt ut Amplitudo vestra, cui satisfeci obediens, examinare possit quâ profunditate et subtilitate Editores ferè singulis in lineis catholicum dogma aut declinaverint, aut blandè attenuaverint. Unde opinor hanc *Præfationem* et Jansenianæ sectæ, et Ecclesiæ catholicæ debere displicere vehementer. Dat quidem Ecclesiæ arma validissima contra hanc sectam; sed sibi ipsi contradicit, et quæ impugnare videtur, indirectè propugnare studet. Infinita cum affectione et reverentia subscribor, etc.

[1] Tom. x, pag. 797.

INSTRUCTION PASTORALE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI,

EN FORME DE DIALOGUES,

SUR LE SYSTÈME DE JANSÉNIUS.

FRANÇOIS, par la grâce de Dieu et du saint Siége apostolique, archevêque duc de Cambrai, prince du Saint-Empire, comte du Cambrésis, etc., au clergé et au peuple de notre diocèse, salut et bénédiction en notre Seigneur Jésus-Christ.

LES défenseurs de Jansénius paroissent irrités, mes très-chers Frères, de ce que nous avons mis, pour ainsi dire, dans leur vrai point de vue tous leurs artifices. Ils se plaignent des traits injurieux qu'ils trouvent dans nos écrits. Mais nous osons dire qu'un lecteur neutre et attentif n'y trouvera aucun mot qui marque la moindre âcreté. Nous avons seulement rapporté, dans le pressant besoin de la cause de la foi, les propres paroles des actes les plus solennels de l'Eglise, sur le procédé de ces novateurs.

Ecoutons le Siége apostolique. Voici ce que l'Eglise mère, et maîtresse, crie contre eux depuis cinquante ans.

« Les perturbateurs du repos public ne craignent point d'énerver *la décision*, par des » explications trompeuses..... Les enfans d'iniquité sèment une doctrine corrompue avec » un grand scandale, pour perdre les ames... » On ne pourra point vaincre l'opiniâtreté de

» ce mal, à moins qu'on ne se détermine sé» rieusement à user des peines portées contre » les rebelles..... Cette hérésie presque acca» blée par Innocent X est comme un serpent, » dont on a écrasé la tête, mais qui se glisse » encore par ses divers replis, et par ses tours » artificieux. Il faut déraciner cette ivraie du » champ du Seigneur. Cette doctrine corrompue » est un pâturage empoisonné. C'est un très» grand mal, qui a tourmenté depuis long» temps l'Eglise, et qu'il faut réprimer... Ce » mal renaît tous les jours... Ils cherchent à » répandre des ténèbres sur les plus claires dé» cisions de l'Eglise... Ils ont aiguisé leurs lan» gues comme des serpens; le venin des aspics » se cache sur leurs lèvres[1]. » Terribles expressions, quand elles viennent, non d'un adversaire suspect de passion, mais du Père commun, qui est le vicaire de Jésus-Christ.

Ce n'est pas tout. Ecoutons encore le chef de l'Eglise[2].

« Il faut renverser les desseins cachés sous » une subtile fraude par les perturbateurs de la » tranquillité publique... L'erreur, tant de fois » frappée par le glaive apostolique, ne tombe » point... Rebelles à la vérité, ils ne cessent » point de contredire l'Eglise... Ils ne rougis» sent point d'employer avec témérité les brefs » apostoliques mêmes pour soutenir l'erreur... » Ils répandent des libelles subtils et trompeurs » pour imposer au monde... Au lieu d'aban» donner l'erreur, on la déguise; au lieu de » guérir la plaie, on la cache. On se joue de » l'Eglise, loin de lui obéir... L'Eglise univer» selle a horreur de la doctrine de Jansénius... » Ils vont jusqu'à un tel excès d'impudence, » qu'ils oublient les règles non-seulement de la » sincérité chrétienne, mais encore de l'hon» nêteté naturelle, » pour autoriser le parjure. Croira-t-on que l'Eglise entière, qui a adopté ces paroles, calomnie les innocens, après avoir refusé de les écouter? Mais ne nous lassons point d'entendre l'Epouse du Fils de Dieu.

« Ces faux prophètes,... ces maîtres du men» songe,... ces trompeurs qui répandent l'illu» sion,... s'insinuent par fraude sous une ap» parence de piété éclatante. Ils introduisent » une secte de perdition sous une image de » sainteté.... Ils quittent leurs peaux de loups, » pour se couvrir de la toison des brebis par les » paroles de l'Ecriture..... Ils en abusent mali» gnement... Ils la corrompent pour leur perte » et pour celle d'autrui... Ils suivent l'exemple » de l'ancien père du mensonge, dont ils sont » les enfans.... Ils ne trouvent point de moyen » plus facile pour introduire par fraude leur » erreur impie, que de la couvrir de la parole » de Dieu.... Il n'y a rien qu'ils ne tentent, » pour faire passer de peuple en peuple, et de » royaume en royaume, leur doctrine empes» tée... Il faut couper l'ulcère, pour en faire » sortir la pourriture infecte.... Leurs discours » coulent avec douceur comme l'huile; mais » ce sont des traits aiguisés pour percer secrè» tement les hommes d'un cœur droit. »

Quel Catholique n'auroit horreur de croire, que c'est ici une déclamation vague et hérissée de vaines injures, où l'Eglise aveuglée blasphème ce qu'elle ignore, et outrage cruellement ses enfans les plus dignes d'être révérés? Quel Catholique oseroit hésiter entre l'Eglise éclairée par le Saint-Esprit selon les promesses, pour confondre les novateurs, et un parti d'enfans rebelles qui accusent sans pudeur leur mère de tyrannie et d'obstination à les calomnier?

Pendant que l'Eglise principale, qui est le centre de l'unité, fait une si affreuse peinture de ce parti, l'Eglise de France s'unit à elle depuis tant d'années, pour le détester. Elle ne parle que *de chicanes et de subterfuges*[1]. Elle représente *un ravage inévitable que cette peste* fait dans le troupeau. Elle découvre *un venin* et des *fraudes subtiles, qu'on emploie pour séduire les simples*[2]. Elle voit ce parti en *société d'erreur* avec *l'hérésie de Calvin* contre le libre arbitre. Ils sont, dit-elle[3], *insensés de cœur*. On trouve en eux *les fourberies d'une hérésie maligne... C'est une secte impie... Ils n'ont de ressource que dans le trouble... On tâche d'éteindre cette hérésie, qui répand son souffle empesté, et qui infecte de son venin un grand nombre d'esprits*[4]. Enfin elle gémit *des troubles encore nouvellement excités par l'obstination de ces hommes inquiets, et des chicanes qu'ils inventent pour soutenir leur hérésie*[5].

Depuis les apôtres jusqu'à nous, vit-on jamais l'Eglise animée si long-temps à foudroyer une hérésie imaginaire? La vit-on jamais visionnaire, forcenée, poursuivant sans relâche un ridicule fantôme d'erreur, et donnant à tous les fidèles une alarme insensée sur une secte sans réalité? Encore une fois, que croirons-nous, ou l'égarement monstrueux et sans exemple de l'Eglise, ou l'artifice d'un vrai parti qui déguise son hérésie!

[1] Alex. VII. Clém. IX. Alex. VIII. Innoc. XII. Clém. XI. — [2] Clém. XI.

[1] 1651. — [2] 1656. — [3] 1661. — [4] 1663. — [5] 1705.

Mais écoutons les chefs de ce parti, qui peignent au naturel le génie et le procédé du parti entier, si on excepte cinq ou six écrivains réfugiés en Hollande contre l'Eglise. *Ils signent*, dit le père Gerberon [1], *tout ce qu'on veut sans peine*. Cet aveu signifie qu'ils ont *une conscience cautérisée*, qu'ils *avalent l'iniquité comme l'eau*, et que les parjures dans une profession de foi ne leur coûtent rien. « Ils font, dit-il, plus » d'état des biens temporels, que des spirituels. » Ils sont toujours prêts à faire ce qu'on désire » d'eux, plutôt que de hasarder leur fortune. » Le père Quesnel, qui conduit le parti, le doit bien connoître. Adoucira-t-il ce portrait? Non sans doute. Voici ses paroles [2] : « Depuis trente » ou quarante ans,... on ne fait faire que des » mensonges, de faux sermens, des actes de » dissimulation et d'hypocrisie. »

Si toutes ces paroles terribles sont des injures, nous prenons à témoin le ciel et la terre qu'elles viennent, non pas de nous, mais de l'Eglise de France, mais du centre de l'unité, mais de l'Eglise entière qui est *la colonne et l'appui de la vérité* ici-bas, mais du parti même, de la bouche duquel Dieu arrache un aveu sincère. Nous ne faisons, mes très-chers Frères, que répéter avec douleur ces paroles dans le pressant besoin de montrer une réelle séduction. Les injures de l'Eglise ne sont point des injures vaines ; ce sont des anathêmes réels et accablans. Malheur à ceux qui n'ont point horreur de leur état, quand l'Eglise l'abhorre !

Hélas! que voyons-nous dans ces *jours de nuage et de confusion!* A mesure que l'Eglise multiplie ses condamnations, le parti multiplie aussi ses détours captieux. Plus l'autorité légitime redouble ses coups, plus on voit croître l'audace et la contagion. Ce parti a inventé pour ainsi dire une espèce de langue nouvelle, pour se jouer de toutes les décisions, en faisant semblant de les recevoir. Tous les termes sont épuisés ; tout remède est usé sans fruit. Le langage qui étoit autrefois le plus décisif contre l'hérésie, a changé de signification, et sert à la déguiser. La question de fait sur les textes rend toutes les décisions équivoques et faillibles dans la pratique sur le droit. On rejette avec dérision ce que l'Eglise de France disoit il y a soixante ans dans ses actes les plus solennels sur la condamnation des textes dogmatiques [3]. Tout se tourne en question de fait, et le fait rend le droit toujours incertain. Suivant le dictionnaire du parti, il faut donner le nom *de pouvoir sans l'acte* à l'impuissance la plus réelle, telle qu'est celle où se trouve un courrier de *courir la poste sans cheval*. Suivant ce bizarre dictionnaire, on ne doit donner le nom *de nécessité* qu'à la seule nécessité *totale et absolue*, qui est *la négation de tout pouvoir* même éloigné. Il ne faut jamais donner le nom de *nécessité* à celle qui n'est que *relative* à un attrait, quoique cet attrait se trouve nécessitant, puisqu'on le suppose actuellement inévitable et invincible à la volonté, par la supériorité de sa force sur elle.

Suivant ce dictionnaire inouï, il faut dire qu'une grâce est *suffisante au sens des Thomistes*, quoiqu'elle soit disproportionnée à la force de la tentation, et qu'elle ne fasse qu'un demi contre-poids à la délectation du mal qui lui est opposée. Moyennant cette contorsion donnée au langage, on admet un *pouvoir* avec lequel on ne peut rien. On fait semblant de rejeter toute *nécessité*, en supposant néanmoins que la volonté est invinciblement nécessitée. On admet une grâce suffisante, qui ne suffit pas. On signe tout, et on ne croit rien. On jure, et on trompe l'Eglise. On soutient l'hérésie, et on crie qu'elle n'est qu'un fantôme. En vain l'Eglise est alarmée depuis soixante-dix ans : le parti veut qu'on rie de sa terreur panique, et que cette hérésie ne soit qu'un prétexte, dont les disciples de Pélage se servent pour opprimer ceux de saint Augustin.

Les questions, dont on dispute, sont subtiles et abstraites. Les esprits les plus incapables de les approfondir sont les plus hardis pour en décider. Que n'osent-ils point insinuer par leurs déclamations, et par leurs intrigues, en faveur du système dont ils font leur idole? Ils vont au-delà *des mers pour faire un prosélyte*. Les directeurs souples et politiques se taisent, de peur de se commettre ; mais ils lâchent des femmes vaines, présomptueuses et ignorantes, telle que l'Apôtre les dépeint, c'est-à-dire plongées *dans l'oisiveté, qui apprennent à parcourir les maisons, qui discourent, qui sont curieuses, qui disent ce qu'il ne faut pas*, et dont *le discours* flatteur *gagne comme la gangrène* contre la foi.

La passion va si loin, que la haine des Jésuites devient une raison décisive pour aimer le jansénisme, malgré l'Eglise qui le foudroie. Si les Jésuites devenoient jansénistes, leur perversion convertiroit bientôt un grand nombre de leurs ennemis. On ne veut voir que les seuls Jésuites dans tout ce qui s'est fait sans eux. Ecoutez le parti. Les Jésuites ont fait les cen-

[1] *Hist. du Jansén.* tom. II, pag. 277. — [2] *Lettre d'un ec. à un ec.* pag. 164. — [3] *Relation du Clergé.*

sures des facultés de théologie, dont ils sont exclus. Ils ont présidé aux assemblées pour régler les délibérations de l'Eglise de France. Ils ont conduit la plume de tous les évêques dans leurs mandemens. Ils ont donné des leçons à tous les papes pour composer leurs brefs, ils ont dicté les constitutions du saint Siége. L'Eglise entière devenue imbécile, malgré les promesses de son Epoux, n'est plus que l'organe de cette compagnie pélagienne. Il ne faut plus écouter l'Eglise, parce qu'elle est conduite par les Jésuites, au lieu de l'être par le Saint-Esprit. N'est-ce pas ainsi que les Protestans ont récusé le concile de Trente, comme un tribunal suborné par les cabales de leurs ennemis? Les Jésuites doivent servir l'Eglise et lui obéir, loin de la gouverner. Quand l'Eglise entière décide, qu'y a-t-il de plus schismatique et de plus insensé, que d'oser éluder sa décision, en l'imputant à cette compagnie de simples religieux?

Paroît-il un libelle chargé des plus ennuyeuses répétitions, des déclamations les plus vagues, et des sophismes les plus grossiers, tout le parti se récrie, admire, et triomphe. Les injures les plus atroces, et les traits les plus envenimés paroissent un langage apostolique. Les auteurs de ces libelles, qui sont réfugiés en Hollande pour y écrire impunément contre l'Eglise, sont révérés comme des confesseurs exilés pour la pure foi. Les politiques, qui n'osent les imiter ouvertement, leur applaudissent en secret. Offrez-leur de les détromper par des preuves courtes et démonstratives, vous ne trouvez en eux qu'une hauteur moqueuse, et qu'un entêtement incurable.

En vain vous leur faites ce raisonnement décisif : Ou le système hérétique se trouve dans le livre de Jansénius, où il ne s'y trouve pas. S'il s'y trouve réellement, quelle indignation ne mérite point tout votre parti, lui qui soutient ce livre empoisonné depuis soixante-dix ans avec tant de hauteur, de rebellion et de scandale? Si au contraire ce livre n'exprime que la céleste doctrine du grand Docteur de la grâce, que peut-on penser des constitutions qui sont formellement contradictoires à ce texte aussi pur que celui de saint Augustin? Que peut-on dire de l'Eglise entière, qui soutient ces constitutions, quoiqu'elles soient formellement pélagiennes, dans leur sens littéral, puisqu'elles nient ce qui est affirmé par les textes de saint Augustin et de Jansénius? Que peut-on penser de l'Eglise, qui refuse depuis soixante-dix ans d'examiner le livre qu'elle condamne, et qui n'y veut pas voir le système de saint Augustin, quoiqu'il y soit *clair comme les rayons du soleil*[1]? Il n'y a aucun milieu entre ces deux propositions. Il faut que le parti soit rebelle, obstiné, scandaleux, endurci, contagieux, et digne de tous les anathèmes dont il est accablé; ou que l'Eglise soit visionnaire, tyrannique et injuste, jusqu'à refuser sans cesse depuis tant d'années d'ouvrir au moins une fois les yeux, pour reconnoître son erreur de fait plus claire que le jour, et pour rétracter sa décision qui est pélagienne dans son sens littéral. Le parti se voit entre ces deux extrémités affreuses, sans en être ému. Les Jansénistes, semblables aux Juifs, qui ont perdu toute route marquée, attendent une délivrance chimérique. Ils se flattent des événemens les plus odieux. Ils lisent le texte de saint Augustin comme les Juifs lisoient celui de l'Ecriture, ayant *un voile sur le cœur*. De même que les Juifs crioient *le temple du Seigneur, le temple du Seigneur, le temple du Seigneur*, ceux-ci crient cent et cent fois *la céleste doctrine de saint Augustin*. Ils espèrent que dans un temps de trouble et d'affoiblissement, l'Eglise, réduite à reculer, ouvrira enfin les yeux, qu'elle rétractera les constitutions, sous prétexte de les expliquer, qu'elle abolira le serment du Formulaire, et que la vérité, qu'on n'ose dire qu'à *l'oreille*, sera *prêchée sur les toits*. Qu'est-ce que ce parti ne croit point, de peur d'être réduit à croire humblement les décisions de l'Eglise, prises sans contorsion dans leur sens propre, véritable, naturel et littéral?

Ce parti croit que l'homme, depuis la chute d'Adam, n'est plus capable de rien vouloir, que par le *seul ressort* ou motif d'un plaisir prévenant et indélibéré, qui tourne sa volonté tantôt du côté de la vertu, et tantôt du côté du vice.

Ce parti croit que tout homme passe sa vie et la finit, sans aucun milieu entre ces deux plaisirs opposés, en sorte que celui qui se trouve actuellement le plus fort en chaque moment, prévient *inévitablement*, et détermine *invinciblement* sa volonté au vice ou à la vertu.

Ce parti croit que le plaisir céleste de la vertu ne se fait sentir qu'à un très-petit nombre d'hommes. Selon lui, tous les infidèles en sont privés. Presque tous les Juifs en ont été exclus, et ont vécu abandonnés à la seule lettre de la Loi, qui ne servoit qu'à rendre le péché plus abondant, et le pécheur plus coupable. Les hé-

[1] M. DE WITTE, *Dénonc. de la Bulle* Vineam Domini. Voy. la *Première Lettre au P. Quesnel* ci-dessus, tom. IV.

rétiques, les libertins, les Catholiques relâchés ne sentent presque jamais le plaisir vertueux. Les justes mêmes, qui ne sont pas élus, en sont privés au moment décisif de leur mort, pour leur damnation éternelle. Presque tout le genre humain vit et meurt, ne sentant que le plaisir inévitable et invincible du péché. Telle est la délectation *efficace par elle-même* pour les crimes les plus infâmes comme pour les vertus les plus héroïques. Ce plaisir, qui décide de tout en bien ou en mal, est inévitable quand il vient, et invincible dès qu'il est venu.

Ce parti croit que la nécessité de suivre ce plaisir ne doit point être nommée *nécessitante*, parce que la volonté n'est alors nécessitée à pécher que relativement au degré de ce plaisir qui la nécessite, étant plus fort qu'elle. Il croit que la volonté demeure alors libre de ne pécher pas, parce qu'il lui reste une capacité naturelle de vouloir autrement dans une autre occasion, où elle sentira la délectation opposée, qui deviendra supérieure à son tour. Comme si une cause pouvoit être nécessitante, sans que la nécessité soit *relative* à la cause qui la produit? Comme si une volonté étoit libre de vaincre un attrait, qui se trouve actuellement invincible à son égard, étant plus fort qu'elle? Comme si la nécessité qui résulte tour à tour des deux causes nécessitantes, étoit moins invincible, que celle qui ne viendroit que d'une cause unique? Comme si une volonté étoit censée pouvoir à midi, sous une délectation nécessitante, ce qu'elle pourra le soir, sous une autre délectation contraire?

Ce parti croit que presque tout le genre humain, privé du plaisir céleste de la vertu, et abandonné au seul plaisir vicieux, peut résister au vice et embrasser la vertu, pour éviter sa damnation et pour parvenir au salut, comme un courrier peut *courir la poste sans cheval.*

C'est sur une comparaison si scandaleuse que le parti conclut que le jansénisme n'est qu'un fantôme ridicule, que les constitutions sont vaines, et que l'Eglise, tombée dans une erreur grossière de fait, contredit et persécute depuis soixante-dix ans les disciples de saint Augustin [1].

Le voilà ce système auquel le parti sacrifie tout. Ce système donne tout au seul plaisir. Il en fait *le seul ressort* de nos volontés; il en fait, pour ainsi dire, l'âme de nos âmes mêmes. Le plaisir, suivant ce parti, est l'unique règle de nos cœurs. Si ce plaisir est efficace par lui-même pour la vertu, en certaines occasions, dans le très-petit nombre des justes, il n'est pas moins efficace par lui-même, c'est-à-dire inévitable et invincible pour le vice, dans tout le reste du genre humain. Tous les hommes n'ont aucune autre règle que le plaisir qu'ils sentent. Presque tous ne sentent jamais ce plaisir si épuré qu'on goûte dans les vertus dures et austères de l'Evangile. Presque tous ne sentent que le plaisir qui les entraîne dans les vices doux et flatteurs.

Le voilà ce système, plus honteux que celui des Epicuriens. Le voilà ce système tant vanté par les docteurs qui crient sans cesse contre la morale relâchée. Le voilà ce système dont les casuistes accusés des plus dangereux relâchemens auroient eu horreur. Le voilà ce système, qui renverse toute règle de mœurs, toute police, toute pudeur même païenne. Les siècles à venir rougiront pour ceux qui n'en rougissent pas en nos jours. Quand les temps d'aveuglement seront écoulés, chacun criera au parti comme Daniel crioit aux Babyloniens, sur leur dragon qu'il avoit fait mourir. *Ecce quem colebatis; Voilà le Dieu que vous adoriez* [1].

Sommes-nous donc arrivés, mes très-chers Frères, à ces *temps*, où les hommes *ne souffriront plus la saine doctrine, et où sentant une démangeaison d'oreilles, ils entasseront docteurs sur docteurs, détournant leur attention de la vérité, pour se tourner vers des fables* [2] monstrueuses? Dans ce péril du dernier naufrage de la foi, que ne devons-nous pas tenter pour briser *ce frein d'erreur* qui est *dans la bouche* des peuples [3]? Non il n'y a rien qu'il ne faille essayer pour rompre le charme, et pour guérir les esprits malades, qui ont le goût de la séduction. Un pasteur doit, à l'exemple de l'Apôtre, *diversifier sa voix* [4], imiter *la grâce,* qui prend toutes *les différentes formes*, et *se faire tout à tous* [5], pour arrêter le torrent de l'erreur.

L'amour de la vérité et le zèle du salut des peuples firent employer dès la naissance de l'Eglise l'art des dialogues familiers, pour défendre le dépôt sacré de la foi. Pourquoi craindrions-nous, mes très-chers Frères, d'imiter dans cette excellente méthode les plus saints pasteurs et les plus savants défenseurs de la saine doctrine. Ils semblent avoir cherché le même avantage que Socrate trouvoit en son temps dans ses dialogues rapportés par Platon. C'est celui de mener doucement les hommes à

[1] P. QUESNEL, *Trad. de l'Egl. Rom.* tom. III, 2e part. ch. IV, art. II.

[1] *Dan.* XIV, 26.—[2] *II. Tim.* IV, 3.—[3] *Isaï.* XXX, 28.—[4] *Gal.* IV, 20. — [5] *I Cor.* IX, 22.

la vérité en leur faisant trouver au fond d'eux-mêmes, par de simples interrogations, ce qu'on ne peut leur enseigner par des leçons directes, sans révolter leur amour-propre.

Toute l'antiquité la plus éclairée a cultivé heureusement ce genre d'écrire si insinuant. Les anciens voyoient par expérience, qu'une longue et uniforme discussion des dogmes subtils et abstraits, est sèche et fatigante. On y languit; rien n'y délasse : un raisonnement en demande un autre ; un auteur parle sans cesse tout seul. Le lecteur, rebuté de ne faire qu'écouter, sans parler à son tour, lui échappe, ou ne le suit qu'à demi.

Au contraire, faites parler tour à tour plusieurs hommes avec des caractères bien gardés, le lecteur s'imagine faire une véritable conversation, et non pas une étude. Tout l'intéresse, tout réveille sa curiosité, tout le tient en suspens. Tantôt il a la joie de prévenir une réponse, et de la trouver dans son propre fond. Tantôt il goûte le plaisir de la surprise, par une réponse décisive qu'il n'attendoit pas. Ce que l'un dit le presse d'entendre ce que l'autre va dire. Il veut voir la fin, pour découvrir quel est celui qui répond à tout, et auquel l'autre ne peut donner une dernière réponse. Ce spectacle est une espèce de combat, dont il se trouve le spectateur et le juge. Telle est la force du *dramatique*.

Si on doute du grand pouvoir de l'art du dialogue sur les hommes, on n'a qu'à se ressouvenir des profondes et dangereuses impressions, que les *Lettres à un Provincial* ont faites dans le public. L'auteur s'y est servi du jeu du dialogue, pour donner au lecteur les préventions les plus sérieuses. Il donne à une erreur affreuse je ne sais quoi de touchant et de gracieux. Il écarte toutes les épines et sème son chemin de fleurs. Le venin coule de sa plume avec une douceur flatteuse qui enchante l'esprit. Faut-il que les enfans de ténèbres soient plus ingénieux pour le mensonge, que les enfans de lumière ne le sont pour la vérité?

Nous avons dans tous les siècles des exemples, qui nous autorisent pour donner cette forme à nos Instructions. Le Saint-Esprit même n'a pas dédaigné de nous enseigner par des dialogues la patience dans le livre de Job, et le parfait amour de Dieu dans le Cantique des Cantiques.

Saint Justin martyr nous ouvre ce chemin dans sa controverse contre les Juifs, et Minutius Félix le suit dans la sienne contre les idolâtres. C'est ainsi qu'Origène a cru pouvoir mieux réfuter l'erreur de Marcion. Le grand saint Athanase n'a cru rien diminuer de la majesté des mystères de la foi, en la soutenant par la familiarité de ses dialogues. Saint Basile a choisi ce genre d'écrire comme le plus propre pour nous donner ces règles, qui ont éclairé tout l'Orient. L'art du dialogue a été mis en œuvre par saint Grégoire de Nazianze, et par son frère Césaire, pour les plus hautes vérités. Sévère Sulpice n'a pas craint de publier par des espèces de conversation les merveilles de la solitude. Un volume de saint Cyrille d'Alexandrie est presque tout rempli de dialogues, où il explique les vérités les plus dogmatiques sur l'Incarnation. Le mystère de Jésus-Christ a été traité de même par le savant Théodoret. Saint Chrysostôme n'a point trouvé de tour plus éloquent que celui-là, pour faire sentir l'éminence et le péril du sacerdoce. Qui est-ce qui ne connoît pas le beau dialogue, où saint Jérôme réfute si puissamment les Lucifériens? Nous admirons tous les jours les dialogues sublimes de saint Augustin, et principalement ceux du libre arbitre, où il remonte à l'origine du péché contre les Manichéens. La tradition des solitaires du désert éclate dans les Conférences de Cassien, qui ont répandu la même lumière dans l'Occident, que l'Orient avoit reçue de saint Basile. Le grand saint Grégoire pape a cru le dialogue digne de la gravité du Siége apostolique pour publier les merveilles de Dieu. Les dialogues de saint Maxime sur la Trinité sont célèbres dans toute l'Eglise. Saint Anselme montre la force de son génie dans les siens sur les vérités fondamentales de la religion. Tous les siècles sont pleins de semblables exemples.

Pourquoi ne tâcherions-nous donc pas de réveiller l'attention et la curiosité des lecteurs par une méthode si proportionnée à leur besoin, et si autorisée par la plus pure antiquité? Pouvons-nous craindre de donner à nos instructions pastorales une forme nouvelle et irrégulière, en suivant pas à pas cette foule de Pères de l'Eglise et de saints pasteurs?

D'ailleurs, nous osons vous assurer, mes très-chers Frères, que si vous voulez lire attentivement ces espèces de conversations, vous verrez par une médiocre lecture, tout ce que le parti de Jansénius a répandu de plus éblouissant dans une infinité de libelles, depuis tant d'années. Vous y verrez l'erreur démasquée et ses subtilités clairement confondues. Vous serez étonnés de trouver dans ce parti tant de hauteur et tant de foiblesse. Mais l'esprit le plus subtil et le plus fécond ne peut suppléer rien de raisonnable, quand la vérité simple manque à une cause. L'erreur ne peut que se démentir. Tel

est, disoit saint Augustin [1], *la dernière parole*, la voix mourante de l'hérésie confondue. Ainsi nous pouvons dire aux défenseurs de Jansénius ce que ce même Père disoit aux Manichéens [2] : « Si vous soutenez que les preuves que nous » employons (ici contre vous) sont fausses; vous » résistez trop ouvertement à des choses dé- » montrées, et mises sous les yeux de tout le » public. On est même tenté de souhaiter que » vous les combattiez; car ces principes étant » mis en pleine évidence, et très-faciles à com- » prendre pour tous ceux qui voudront bien y » faire attention, chacun verra combien ceux » qui osent les nier, sont accoutumés à parler » contre la vérité *manifeste*. »

A Dieu ne plaise néanmoins que nous réfutions nos frères avec indignation et amertume. Plutôt nous condamner nous-mêmes à un silence perpétuel que de blesser jamais la charité pastorale à leur égard? Plus leurs erreurs sont énormes, plus il faut les plaindre, et user de patience pour les en détromper. Plus ils disent de mal contre nous, plus nous devons tâcher de leur faire le bien qu'ils ne savent pas désirer pour eux-mêmes. Plus le malade repousse avec hauteur et véhémence la main du médecin qui veut le guérir, plus le médecin doit charitablement redoubler ses soins, pour lui appliquer le remède salutaire. Loin de leur insulter, il faut supporter avec compassion toutes leurs insultes. Il faut les désarmer, les appaiser, les édifier à force de souffrir d'eux. Il faut prier, afin qu'ils cessent de lire le texte de saint Augustin dans un esprit d'indépendance de l'Eglise, comme les Protestans lisent le texte sacré. Quoique celui de saint Augustin n'ait aucune autorité que celle que l'Eglise lui donne, et dans le seul sens que l'Eglise juge à propos de lui donner, ils osent néanmoins se croire eux-mêmes pour l'interprétation de ce texte, et ils ne veulent pas voir que l'égarement des Protestans n'est venu que de la présomption semblable, avec laquelle ceux-ci ont osé interpréter le texte sacré selon leur propre raisonnement. Toutes ces scandaleuses disputes tomberoient d'abord, s'ils vouloient prier, se défier d'eux-mêmes, se confier au discernement de l'Eglise, et recevoir d'elle avec une humble docilité le sens dans lequel elle approuve le texte en question. Encore une fois prions pour eux. Tremblons pour nous-mêmes: rendons gloire à Dieu, et n'oublions jamais ces précieuses paroles de saint Augustin [1] : « Ils osent pervertir les ignorans par (le piége » d'une apparence) de raison. Mais le Seigneur » est venu portant en main ce très-puissant re- » mède pour guérir l'orgueil des peuples, qui » est de leur commander la foi.... Ils s'efforcent » d'ébranler le fondement immobile de l'auto- » rité de l'Eglise par la promesse d'une raison » éblouissante. »

Mais comme l'orgueil jaloux et piqué est la source de toutes les disputes qui troublent l'Eglise, l'humilité est le seul remède qui puisse rétablir la paix et l'union. Ainsi, loin de nous aigrir contre ceux qui montrent tant de fiel et d'obstination, nous leur dirons ces tendres paroles du saint docteur, dont ils se vantent d'être les disciples.

« Que ceux-là usent de rigueurs contre vous, » qui ignorent avec quel travail on trouve la » vérité et combien il est difficile de se garantir » de l'erreur. Que ceux-là vous traitent dure- » ment, qui ignorent combien il est rare et dif- » ficile, de vaincre son imagination, par un » esprit serein et pieux. Que ceux-là soient » émus contre vous, qui ignorent avec quelle » peine on parvient à guérir les yeux intérieurs » de l'âme, pour contempler le soleil (de la » vérité).... Que ceux-là soient sans indulgence » pour vous, qui ignorent par quels soupirs et » quels gémissemens on parvient à comprendre » (les choses) de Dieu. Enfin que ceux-là vous » soient durs, qui n'ont jamais été éblouis d'au- » cune erreur *ici-bas*..... Mais afin que je vous » adoucisse plus facilement, et que vous n'ayez » point l'ardeur de me combattre par un esprit » d'animosité, qui se tourneroit contre vous, je » dois vous demander une seule chose, sur la- » quelle j'accepte pour juge tout homme que » vous choisirez : c'est que toute hauteur tombe » de part et d'autre. Qu'aucun de nous ne se » flatte d'avoir déjà trouvé la vérité, et que nous » la cherchions de concert, comme si nous » l'ignorions tous. Nous pourrons la chercher » avec zèle et union de cœur, si nous ne com- » mençons point par présumer témérairement » que nous l'avons déjà découverte [2]. »

[1] *De Morib. Eccl. Cath.* cap. IX, n. 14 : tom. I, pag. 692. — [2] *De Morib. Manich.* lib. II, cap. XX, n. 75 : pag. 743.

[1] *Ad Diosc. Ep.* CXVIII, cap. V, n. 32 : tom. II, pag. 342. — [2] *Cont. Ep. Manich.* cap. II, n. 2; et cap. III, n. 4 : tom. VIII, pag. 151, 152.

PREMIÈRE PARTIE,

QUI DÉVELOPPE LE SYSTÈME DE JANSÉNIUS, SA CONFORMITÉ AVEC CELUI DE CALVIN SUR LA DÉLECTATION, ET SON OPPOSITION A LA DOCTRINE DE SAINT AUGUSTIN.

PREMIÈRE LETTRE.

Sur ce que l'hérésie qu'on nomme le Jansénisme n'est point un fantôme.

Je crois, Monsieur, que vous ne serez pas fâché d'apprendre ce qui se passa hier dans mon cabinet. M. Fremont, que vous connoissez pour un homme distingué parmi les prétendus disciples de saint Augustin, me vint voir. Il me trouva seul avec M. Perrault. Celui-ci a été le plus ardent de ses disciples; mais depuis six mois il a changé de sentiment à l'insu de son maître. M. Fremont me raconta d'abord ce qu'on venoit de faire contre un ecclésiastique de ses amis. Après quoi, il ajouta ces mots avec amertume : Voilà une inquisition établie en France; mais ces coups d'autorité ne font que rendre la cause des Molinistes odieuse. La persécution nous attire la compassion et l'estime du monde entier. D'ailleurs, la vérité ne se laisse jamais sans témoignage; il y aura toujours d'intrépides défenseurs de la grâce parfaite, parce que cette grâce toute-puissante se forme elle-même de tels défenseurs. Le monde sera un jour étonné et honteux d'avoir eu peur de la ridicule chimère du jansénisme.

Ce n'est pas le monde, lui répliquai-je, qui en est alarmé. C'est l'Eglise qui croit voir depuis soixante-dix ans une hérésie très-réelle dans ce que vous voulez faire passer pour une imagination. Pour moi, je serois ravi de croire, comme vous, qu'il n'y a qu'à mépriser cette dispute. Mais est-il permis de supposer que l'Eglise est visionnaire, et qu'elle court avec une folle obstination depuis tant d'années après un fantôme, qui lui échappe sans cesse des mains?

Le fait, disoit M. Fremont, est néanmoins clair comme le jour. Rome s'imagine voir dans Jansénius la grâce nécessitante. Mais elle a beau faire. On n'y trouvera jamais que la grâce efficace par elle-même de saint Augustin et de saint Thomas.

D'où vient, repris-je, que l'Eglise n'a jamais pu voir depuis soixante-dix ans, ce que vous voyez si facilement, et qui est clair comme le jour? N'a-t-elle pas deux yeux aussi bien que vous, pour voir le soleil en plein midi? ou bien les ferme-t-elle de mauvaise foi tout exprès, de peur d'être convaincue de son tort, et réduite à reculer honteusement?

L'Eglise, disoit M. Fremont, peut être trompée comme les particuliers, quand il ne s'agit que d'un simple fait sur un livre.

Je le veux bien supposer avec vous par complaisance, repris-je. Mais un particulier sensé et honnête homme n'auroit pas besoin de soixante-dix ans, pour se détromper d'une erreur grossière sur un fait clair comme le jour. Cet honnête homme ne manqueroit pas d'écouter et de lire. Il verroit du premier coup d'œil la grâce nécessitante rejetée, et l'efficace enseignée dans toutes les pages du livre de Jansénius. Si l'Eglise procède comme un honnête homme, elle doit écouter, examiner vos plaintes, reconnoître l'erreur de fait, si vous lui en donnez de bonnes preuves, la réparer et se dédire. Est-il permis de croire que l'Eglise n'a ni la droiture ni la justice, qu'on trouveroit en tout honnête homme, même païen?

Malgré ces préjugés vagues, dit M. Fremont, l'erreur de fait est évidente. Les Molinistes veulent confondre la grâce efficace de saint Augustin avec la grâce nécessitante des Protestans. Mais ces deux dogmes sont aussi opposés que le jour et la nuit. Si nos adversaires n'attaquent que la grâce nécessitante, ils ne trouvent qu'une hérésie chimérique, sans aucun hérétique qui la soutienne. En ce cas, les armes leur tombent des mains, faute d'ennemis à combattre. Si au contraire ils attaquent notre grâce efficace par elle-même, ils ne trouvent, au lieu d'une hérésie réelle, que la céleste doctrine de saint Augustin adoptée par l'Eglise, depuis environ treize cents ans. En ce cas, ils rencontreront sur leur chemin tant de Jansénistes, qu'ils n'oseront plus

attaquer le jansénisme. En ce cas, nous ferons gloire d'être jansénistes avec saint Augustin, avec saint Thomas, avec leurs savantes écoles. En ce cas, tous les Catholiques seront de bons Jansénistes. Nous n'aurons plus contre nous, que la seule école pélagienne de Molina. Ainsi les Molinistes demeurent confondus et poussés à bout au milieu même de leurs vains triomphes. Ils ne cessent d'obtenir par leur crédit des condamnations vagues ; mais ils n'oseroient dire sur quoi précisément elles tombent. Ils ne savent où poser le pied. Ils ne peuvent venir à nous, comme le P. Quesnel l'a très-bien dit[1], qu'*en passant sur le ventre* aux écoles les plus autorisées. Nous ne cessons point depuis tant d'années de les défier de fixer ce nom vague du Jansénisme. Notre défi demeure et demeurera toujours sans réponse. Ils veulent toujours nous faire hérétiques, sans pouvoir jamais dire où est notre hérésie. Mais rien n'est si difficile que de faire hérétiques des gens qui sont fort résolus à ne l'être pas. C'est un grand embarras, que celui de prouver à un homme qu'il croit ce qu'il ne veut pas croire. On ne parviendra jamais à donner du corps à ce fantôme ridicule.

Plus ce que vous dites, repris-je, est facile à entendre, plus je suis étonné de ce que l'Eglise n'a jamais pu ou n'a jamais voulu l'entendre depuis soixante-dix ans. Encore une fois, est-elle en délire? ou bien est-elle obstinée et de mauvaise foi? Je ne puis me réseudre à croire qu'elle ne veut rien entendre, de peur d'apercevoir son tort, et d'être réduite à reculer honteusement. D'ailleurs, en cas pareil, j'aimerois mieux me rétracter humblement, que de vouloir faire rétracter l'Eglise. Il faut ou que l'Eglise soit visionnaire, ou que votre parti soutienne une véritable hérésie. Voilà deux grands maux. L'un déshonore l'Eglise entière; l'autre ne déshonore que votre parti. D'où vient que vous êtes si jaloux sur le point d'honneur pour votre parti, et si insensibles à la gloire de l'Epouse du Fils de Dieu qui est votre mère? Encore une fois, j'aimerois mieux m'humilier sans dispute, que de vouloir humilier l'Eglise avec tant de trouble et de scandale.

Voilà, disoit M. Fremont, une humilité, qui sera admirée par tous les dévots crédules et ignorans; mais elle ne mérite que du mépris. Voulez-vous que nous abandonnions par une fausse humilité la doctrine de saint Augustin et de l'Eglise même? Voulez-vous que nous trahissions la vérité par modestie? Ne voyez-vous pas que l'Eglise ne peut point vouloir condamner dans l'*Augustin* d'Ipres la doctrine qu'elle a évidemment approuvée dans l'Augustin d'Hippone? Voulez-vous qu'elle se contredise d'une façon insensée, qui la rende indigne d'être crue? C'est le texte de Jansénius très-mal entendu, et nullement le vrai système de cet auteur que l'Eglise a condamné. Elle n'a condamné dans ce texte que la grâce nécessitante qu'elle a cru y voir, mais qui n'y est point. Elle n'a garde d'y vouloir condamner la grâce efficace de saint Augustin qui y éclate à chaque page. Par cet expédient si naturel, nous sauvons tout ensemble et la bonne intention de l'Eglise, et le système qu'elle ne peut jamais vouloir condamner.

Cet expédient, repris-je, comble de gloire votre parti ; car il suppose que ce parti, plus éclairé que l'Eglise, soutient contre elle depuis soixante-dix ans un livre aussi pur que le texte même de saint Augustin. Mais, loin de sauver l'honneur de l'Eglise, il la couvre de confusion. Il suppose qu'elle ne voit point, depuis soixante-dix ans, ou, ce qui est encore pis, qu'elle ne veut pas voir la céleste doctrine de saint Augustin, qui saute partout aux yeux dans ce livre. Cet expédient suppose qu'elle s'imagine par une espèce de délire, voir dans ce livre un monstre d'hérésie ridicule, dont l'ombre même n'y paroît jamais à aucun lecteur sensé. Il y auroit un autre expédient bien plus naturel ; mais il ne seroit pas de votre goût, parce qu'il justifieroit l'Eglise aux dépens de votre parti.

Je le comprends, dit M. Fremont; mais ce seroit trahir saint Augustin, et par contre-coup l'Eglise elle-même.

Vous n'avez, repris-je, qu'à supposer que l'erreur de fait tombe non sur l'Eglise, mais sur votre parti. Dites que l'Eglise ne s'est point trompée sur le texte de Jansénius, et que c'est votre parti qui se trompe sur celui de saint Augustin. Vous prétendez que vos adversaires prennent la grâce efficace pour la nécessitante. Mais ne pourroit-il point se faire que vous auriez pris la nécessitante pour l'efficace? Voulez-vous être infaillibles sur ces prétendus faits, pendant que vous soutenez que l'Eglise même ne l'est pas? Dites que l'Eglise est plus éclairée que vous sur ces textes. En un moment l'Eglise sera justifiée, et vous ne vous condamnerez que pour être comblés de gloire et de bénédictions dans tous les siècles. Alors le jansénisme se trouvera fixé dans la grâce nécessitante, qu'on avoit déguisée sous le nom flatteur d'efficace. En un moment l'hérésie deviendra réelle. En

[1] *Rép. aux deux lettres de M. de Camb.* pag 11.

un moment les cinq constitutions et le serment du Formulaire triompheront. Mais cet expédient, je le vois bien, ne vous plaît pas. Il rejetteroit sur votre parti tout le tort, que vous aimez mieux rejeter sur l'Eglise.

En cet endroit M. Fremont parut dans une espèce de transport. Le ciel et la terre passeront, s'écria-t-il; mais la grâce efficace ne passera jamais. C'est cette grâce après laquelle les patriarches ont soupiré, que les prophètes ont promise, que le Fils de Dieu est venu du ciel sur la terre répandre dans le cœur des élus, que saint Paul a développée, que saint Augustin a invinciblement soutenue, que toute l'Eglise a adoptée, et qu'elle a reçue comme *sa dot*. Plutôt mourir que de devenir pélagien, et que de trahir la grâce par laquelle nous sommes enfans de Dieu!

Après avoir laissé passer cet enthousiasme, je lui dis ces mots. Si la grâce nécessitante est déguisée sous le beau nom de l'efficace, n'est-il pas capital de la démasquer au plus tôt? Voudriez-vous que ces paroles, GRACE EFFICACE PAR ELLE-MÊME, eussent la vertu miraculeuse de purifier l'hérésie, et de la transformer en une vérité de foi? Ne savez-vous pas que Calvin a abusé de ce langage? D'autres n'en peuvent-ils pas abuser après lui? Puisque vous prétendez que votre grâce efficace est si opposée à la grâce nécessitante de cet hérésiarque, c'est à vous à nous démontrer qu'elle en est aussi éloignée que la lumière l'est des ténèbres, et que la pure foi l'est d'une hérésie. Je vous somme donc, au nom de Dieu, de le faire avec simplicité. Je serai charmé d'être détrompé sur le péril de la foi. Je bénirai Dieu voyant que le jansénisme n'est qu'un fantôme. Je le dirai sans aucun ménagement politique à tous ceux qui voudront m'écouter. Mais expliquez-vous en termes clairs, simples et décisifs, comme on ne manque jamais de faire, quand on est sûr de ne dire que la vérité.

Tout notre système, me dit M. Fremont, n'a besoin que de deux textes de saint Augustin. L'un explique en quoi consiste la grâce, et l'autre exprime quelle est sa vertu. Voici le premier : « *Quod ampliùs nos delectat, secundùm id operemur necesse est :* Il est NÉCESSAIRE » que nous opérions, suivant ce qui nous délecte » le plus [1]. » Voici le second : « *Subventum est* » *igitur infirmitati voluntatis humanæ, ut divinâ* » *gratiâ* INDECLINABILITER ET INSUPERABILITER AGE- » RETUR [2]. Il a été pourvu à la foiblesse de la » volonté de l'homme, afin qu'elle soit CONDUITE » INÉVITABLEMENT ET INVINCIBLEMENT par la grâce » de Dieu. »

Ces deux textes, repris-je, me paroissent bien forts quand on les joint ensemble. Le premier pris à la lettre, établit une délectation nécessitante; *necesse est*, et le second assure que cette nécessité va jusqu'à être *inévitable* dès qu'elle vient, et *invincible* dès qu'elle est venue; *indeclinabiliter et insuperabiliter*. Connoissez-vous une nécessité plus nécessitante que celle-là? Est-ce donc ainsi que vous nous démontrez qu'il n'y a rien de nécessitant dans votre grâce efficace?

C'est saint Augustin que vous attaquez, repartit M. Fremont; c'est lui qui parle dans ces deux textes.

Je le sais, repris-je. Mais il s'agit de savoir comment on doit l'expliquer. Définissez-moi, s'il vous plaît, votre délectation.

C'est un sentiment doux et agréable, me dit-il; c'est un attrait qui charme; c'est un plaisir pur et céleste.

N'est-ce point, repris-je, un plaisir, comme celui d'entendre une musique?

Ces comparaisons, me dit-il, nous mèneroient insensiblement à des idées profanes, qu'il faut écarter. C'est un plaisir, tel que celui d'entendre un excellent prédicateur, ou de lire un livre qui développe avec onction les plus sublimes vérités.

Fort bien, repris-je. Mais enfin ce plaisir, quelque épuré qu'il soit, n'en est pas moins un vrai plaisir. C'est un sentiment indélibéré et involontaire. Ne le sent-on pas quelquefois sans vouloir le sentir, quand on résiste aux inspirations célestes?

Il est vrai, me dit-il, et ce plaisir est purement passif en nous, quand nous ne voulons point y consentir.

Mais la délectation du bien, repris-je, est-elle la seule qui se fasse sentir à l'homme? N'y a-t-il point aussi le plaisir du mal, qui fait le contre-poids?

N'en doutez pas, dit M. Fremont. La grâce, selon saint Augustin, est *une bonne concupiscence*, qui nous incline à la vertu, comme la concupiscence est un mauvais plaisir, qui nous incline au vice. Or il est nécessaire que celui de ces deux plaisirs, qui se trouve actuellement supérieur à l'autre en degré, détermine nos volontés en chaque occasion. C'est ce plaisir qui décide, ou pour le bien, ou pour le mal.

Je vous entends, lui dis-je. Ces deux plaisirs sont comme les deux seaux d'un puits. L'un ne

[1] *Expos. Ep. ad Gal.* cap. V, n. 49 : tom. III, part. 2, pag. 972. — [2] *De Cor. et Grat.* cap. X, n. 38 : tom. X, pag. 771.

ne peut monter sans faire descendre l'autre.

Cette comparaison n'est pas noble, répondit M. Fremont; mais n'importe, elle peint la chose, et la met comme devant les yeux.

Me voilà bien au fait, si je ne me trompe, lui répliquai-je: et si j'y suis, votre grâce efficace est très-nécessitante.

Comment espérez-vous de le prouver, me dit M. Fremont d'un ton dédaigneux?

Les cinq propositions, lui dis-je, coulent comme de source de ce système. Vos députés avoient sans doute raison de dire à Rome, que votre parti ne condamnoit ces propositions que dans « un sens étranger, qu'on pourroit leur » donner malicieusement, et qu'elles n'ont pas » néanmoins étant prises comme il faut[1]. » Ils avoient raison de déclarer au Pape, qu'ils soutenoient ces propositions dans leur SENS LÉGITIME, dans leur SENS VÉRITABLE ET NATUREL. Ils avoient raison de parler ainsi[2] : « Le sommaire » et la substance de ce que ce Père (saint Augustin) enseigne, consiste en la grâce efficace » par elle-même, avec laquelle les susdites propositions sont CONJOINTES ET UNIES PAR UN LIEN » INVIOLABLE ET INDISSOLUBLE.... Aussi y a-t-il » une liaison si visible de cette grâce, avec ces » propositions ainsi entendues, que tant qu'elle » subsistera, elles subsisteront, comme aussi sa » destruction seroit leur ruine. » Je vois bien, poursuivis-je, que vous voulez faire subsister ce sommaire ou système, pour faire subsister aussi les cinq propositions.

Laissons à part les cinq propositions, se récria M. Fremont. Nous les tenons pour bien condamnées; il n'en est nullement question, et il n'en faut plus parler.

Voulez-vous, repris-je, condamner aussi le *sommaire* ou système *avec lequel elles sont conjointes et unies par un lien inviolable et indissoluble?* De l'aveu de notre parti, tant que le sommaire *subsistera*, les propositions *subsisteront aussi.* Il n'y a que *la destruction* du système qui puisse être *la ruine* des propositions.

Ce raisonnement, disoit M. Fremont, n'est qu'une équivoque. *Le sommaire* ou système se réduit à la grâce efficace par elle-même, que vous n'oseriez attaquer directement.

Il faut, repris-je, que vous entendiez, par l'expression vague et équivoque de grâce efficace par elle-même, une grâce bien nécessitante, puisque, de l'aveu de votre parti, ce sommaire est joint aux cinq propositions par un lien inviolable et indissoluble; en sorte que *tant que ce sommaire* ou système *subsistera, elles subsisteront.* Et en effet, je vais démontrer que les cinq propositions sont pures, correctes, et injustement condamnées, si votre système est catholique.

1. Tout juste qui tombe n'ayant pas actuellement la délectation supérieure du bien, et ayant même celle du mal, est privé de la grâce qui lui rendroit le commandement possible, et il est nécessaire qu'il pèche; *necesse est.* Voilà la première proposition.

2. Toute grâce intérieure de l'état présent opère nécessairement l'action, si elle est plus forte que la volonté, et si elle est moins forte que la volonté, elle ne produit nécessairement qu'un désir stérile. Ainsi la volonté ne lui résiste jamais, pour la frustrer de l'effet auquel elle est proportionnée dans les circonstances présentes. La volonté fait toujours nécessairement tout ce que la grâce lui donne le pouvoir de faire, et elle ne manque jamais à faire que l'acte à l'égard duquel la grâce la laisse dans une réelle impuissance. Voilà la seconde proposition.

3. La volonté de l'homme se trouvant entre ces deux plaisirs nécessitans, elle mérite et démérite sous cette continuelle nécessité. Voilà la troisième proposition.

4. Toute grâce qui ne seroit pas ce plaisir nécessitant seroit un secours de simple pouvoir, soumis au libre arbitre. Ce secours soumis au libre arbitre, pour le recevoir ou pour le rejeter, seroit une grâce de santé donnée par le Créateur et non la grâce médicinale de Jésus-Christ; ainsi une telle grâce seroit celle que les Pélagiens admettoient. Voilà la quatrième proposition.

5. Enfin tout homme qui n'est point prédestiné, n'a point le plaisir supérieur de la piété dans le moment décisif de la persévérance finale, sans laquelle le salut éternel lui est alors actuellement impossible. Loin d'avoir le plaisir supérieur du bien, il est livré au plaisir supérieur du mal, puisqu'il se damne dans ce moment-là. Ainsi Jésus-Christ n'a obtenu pour aucun des hommes qui ne se sont pas prédestinés, le secours, sans lequel le salut leur est impossible, et leur damnation est inévitable. Voilà la dernière des cinq propositions.

Vous vous donnez bien de la peine à pure perte, dit M. Fremont. Ne savez-vous pas que nous avons toujours déclaré que les cinq propositions sont *équivoques*, et que M. Cornet les avoit forgées avec artifice, pour saper les fondemens de la grâce efficace par elle-même. Il

[1] *Journ. de Saint-Amour*, pag. 47. — [2] P. 473.

est vrai qu'elles sont pures dans le sens d'une nécessité et d'une impuissance *relative et partielle*, qui est visiblement inséparable de notre grâce efficace. Mais elles sont hérétiques et justement condamnées dans le sens d'une nécessité et d'une impuissance *totale et absolue*, auquel l'Église les a fixées, en les condamnant.

Je vois bien, repris-je, que ces propositions étoient, selon vous, avant leur condamnation très-pures dans leur *sens légitime, dans leur sens propre et naturel*, et qu'en un mot elles ne sont devenues mauvaises, qu'à cause que l'Eglise, en les condamnant, a voulu les fixer au *sens étranger qu'on pourroit leur donner malicieusement, et qu'elles n'ont pas néanmoins étant prises comme il faut*. Suivant cette explication, les propositions étoient très-catholiques; et elles ne sont devenues hérétiques, par une espèce d'enchantement inoui, qu'en vertu de l'explication forcée que l'Église en a faite. Ainsi l'Eglise a fait ce miracle sans vouloir le faire, et sans y songer. Elle l'a fait par méprise et par ignorance, en prenant de travers et à contre-sens le texte de Jansénius.

On a répondu cent fois à ce reproche injuste, disoit M. Fremont. Mais enfin vous n'oseriez attaquer la grâce efficace par elle-même, de laquelle résulte notre nécessité *relative et partielle*.

Voilà donc, repris-je, votre grâce efficace, qui est, de votre propre aveu, *relativement et partiellement* nécessitante.

Qu'importe? disoit M. Fremont. Nous ne donnons le nom de nécessité proprement dite, ou nécessitante, qu'à la seule nécessité *totale et absolue*. Pour la nécessité qui n'est que *relative et partielle*, nous soutenons en toute occasion qu'elle n'est nullement nécessitante.

Je n'ai pas, lui répliquai-je, l'esprit assez subtil pour concevoir une nécessité qui ne nécessite point. « Le mot de nécessité seul, dit le » P. Quesnel[1], se prend, dans son sens propre, » pour une nécessité absolue. » Et on ne doit donner le nom de *grâce nécessitante*, qu'à celle *qui nous* feroit vouloir ou *faire quelque chose* MALGRÉ NOUS[2]. Mais laissons votre langage nouveau et radouci, qui ne change rien au fond de la chose. Venons au fait. Votre nécessité est inévitable quand elle vient, et invincible dès qu'elle est venue. Puisque vous voulez vous distinguer des hérétiques, et sauver votre foi, dites-nous quelque chose que tout le monde puisse entendre et retenir facilement. Vous pourrez imposer aux personnes crédules et entêtées qui ne veulent écouter que les déclamations de votre parti. Mais vous ne persuaderez jamais à aucun homme judicieux et exempt de partialité, que l'Église court follement depuis soixante-dix ans après un fantôme ridicule d'hérésie imaginaire, en disant à cet homme: Il est vrai que nous enseignons une nécessité qui va jusqu'à être inévitable, et invincible à nos volontés; mais elle n'est point nécessitante, quoique la volonté de l'homme ne puisse ni l'éviter avant qu'elle vienne, ni la vaincre dès qu'elle est venue. Souvenez-vous de la triste situation de votre parti. Il faut qu'on croie l'Eglise visionnaire, pour pouvoir vous croire catholique. Or un homme neutre et sensé ne croira point l'Église visionnaire, quand vous n'aurez pour toute ressource contre elle, que cette subtilité incompréhensible d'une nécessité non nécessitante, quoiqu'on ne puisse ni l'éviter ni la vaincre. D'ailleurs je suis ravi de ce que vous m'avez donné la clef générale de votre langage. Je n'oublierai jamais que, selon votre dictionnaire fait exprès par votre parti, vous entendez par la grâce efficace par elle-même, et non nécessitante, une grâce qui nécessite réellement dans le moment où elle se présente, mais qui ne nous fait point vouloir *malgré nous*. Me voilà bien averti, et j'avertirai tout le monde, de peur qu'on ne prenne le change sur vos paroles. Selon vous, nul attrait ne doit être nommé nécessitant, quoiqu'il nous nécessite invinciblement à vouloir un certain objet, à moins qu'il ne nous le fasse vouloir *malgré nous*, c'est-à-dire sans que nous le voulions, et même quoique notre volonté opposée refuse de le vouloir. Or il est visiblement impossible que nous voulions un objet sans le vouloir, et en ne le voulant pas. Ainsi il est clair comme le jour, suivant votre principe, que nul attrait ne peut jamais être nécessitant, ni blesser la liberté. Il faudroit avoir peur de son ombre pour le craindre. Eh! comment pourroit-on vouloir et ne vouloir pas tout ensemble une même chose et au même moment? S'il ne faut donc pour être libre que vouloir ce qu'on veut, et que ne le vouloir qu'en le voulant, toute volonté est toujours libre et ne peut jamais cesser de l'être, quelque attrait nécessitant qui la détermine. Dans cette supposition, saint Augustin combattoit mal à propos des ennemis imaginaires. Les astrologues, et les Manichéens mêmes, étoient parfaitement d'accord avec lui. Ils croyoient tout autant que ce Père, qu'on ne veut rien sans le vouloir. Les Protestans sont aussi plei-

[1] *Paix de Clém. IX*, pag. 50. — [2] *Tradit. de l'Egl. Rom.* tom. III, Ire part. ch. VIII; pag. 117.

nement d'accord avec votre parti là-dessus. Ni Calvin ni Luther même n'ont jamais douté que chacun ne veuille tout ce qu'il veut. Ainsi il faudroit être en délire pour craindre ce que vous nommez la grâce nécessitante, puisque c'est celle *qui nous feroit vouloir malgré nous.* Mais le malheur est qu'en sauvant si facilement la liberté à votre mode, et en vous accordant ainsi avec les Protestans et les Manichéens, vous vous brouillez à jamais avec l'Eglise, qui veut un autre libre arbitre exempt de toute nécessité.

Les Thomistes, me dit M. Fremont, n'admettent-ils pas autant que nous une nécessité, qui résulte de leur prémotion, et qui n'est point nécessitante selon eux?

Les vrais Thomistes, repris-je, n'ont jamais admis qu'une nécessité purement *conséquente*, comme parlent toutes les écoles. C'est une nécessité que tous ceux que vous appelez Molinistes admettent aussi. Elle se réduit à dire qu'on ne peut n'agir point, quand on agit déjà, et qu'on ne peut joindre ensemble l'action avec le refus d'agir. Cette nécessité n'en est pas une; elle n'est que le simple exercice du libre arbitre. Mais, pour une nécessité que l'Ecole nomme *antécédente,* les vrais Thomistes n'ont jamais cru pouvoir l'admettre ni *relative ni partielle.* C'est en ce point précis et essentiel, que vous vous éloignez entièrement des vrais Thomistes, et qu'ils vous condamnent. Mais qu'entendez-vous par votre nécessité *totale et absolue*[1]? qu'entendez-vous par votre nécessité *relative et partielle,* qui est votre dernier retranchement?

La nécessité totale et absolue, dit M. Fremont d'un ton grave, est celle qui viendroit du fond de la nature même de la volonté. Cette nécessité rempliroit toute la capacité naturelle de la volonté pour vouloir. Ce seroit *une négation de tout pouvoir,* même éloigné, de s'abstenir de vouloir ou de tourner son vouloir vers un autre objet. Cette nécessité seroit naturelle, essentielle, physique, *fixe* et immuable comme celle de vouloir le bien en général. C'est ce que saint Augustin a nommé *une nécessité inévitable et fixe; inevitabilis et fixa necessitas*[2]. Pour la nécessité relative et partielle, elle n'occupe qu'en partie la capacité de la volonté. Elle l'empêche seulement de vouloir un objet différent de celui que son plus grand attrait lui fait actuellement vouloir. Nous la nommons *relative,* parce qu'elle ne vient point du fond de la volonté, et qu'elle ne se trouve en nous que relativement à l'actuelle supériorité de l'une des deux délectations sur l'autre en chaque moment. « La délectation victorieuse, dit très-bien Jansénius[1], laquelle est » le secours efficace de saint Augustin, EST RELATIVE; car elle est victorieuse quand elle est » supérieure à l'autre. » D'ailleurs cette nécessité est nommée *partielle,* parce qu'elle n'est point *la négation de tout pouvoir,* même éloigné. En effet, les deux délectations montent et descendent tour à tour. Ainsi la volonté se trouve tout-à-coup nécessitée à vouloir en un moment, ce qu'elle étoit nécessitée à ne vouloir pas dans le moment qui a précédé celui-là. Cette nécessité laisse toujours la faculté ou capacité de vouloir autrement, avec la *flexibilité* du libre arbitre, pour se tourner d'une autre façon, quand l'attrait du plaisir viendra à changer.

J'offre, lui répliquai-je, de vous démontrer que ni Calvin, ni Luther, ni aucun autre ennemi du libre arbitre, sans en excepter les Manichéens mêmes, n'ont jamais imaginé votre monstrueuse chimère de la nécessité *totale et absolue.* J'offre de vous démontrer qu'ils ont borné toutes leurs prétentions contre l'Eglise, à soutenir votre nécessité *relative et partielle.* Ainsi, supposé que vous n'ayez aucune autre ressource que la distinction de ces deux nécessités, vous voilà aussi opposé au libre arbitre, que ses plus outrés ennemis.

Notre nécessité *relative et partielle*, s'écria M. Fremont, n'est que l'efficacité de la grâce par elle-même. Il est nécessaire qu'elle fasse inévitablement et invinciblement consentir la volonté, parce qu'il est impossible que sa vertu supérieure soit frustrée de son effet, et qu'elle demeure inefficace. Ainsi il est clair comme le jour que cette nécessité n'est que l'efficacité invincible de l'attrait, *necesse est.* Vous ne pouvez ni attaquer cette nécessité, sans attaquer cette efficacité, qui est précisément la même chose sous d'autres termes, ni admettre l'efficacité, sans admettre la nécessité qui n'en est en aucune façon distinguée.

Plus vous parlez ainsi, repris-je, plus je crois voir que votre efficacité est une nécessité réelle, et que votre grâce invinciblement efficace est invinciblement nécessitante. Si l'attrait du plaisir se trouve dans le moment décisif avoir plus de force pour faire consentir la volonté, que la volonté n'en a alors pour lui

[1] *Repons. aux Rem. sur les declarat. de M. Conet. Hist. du Jansénisme*, tom. III, pag. 509.—[2] *De lib. Arb.* lib. III. n. 6 : tom. I, pag. 612.

[1] *De Grat. Christ.* lib. VIII, c. II.

refuser son consentement, *non posse dissentire, si velit*, voilà un attrait nécessitant. Je vous défie de prouver que Calvin et Luther même en aient jamais demandé davantage. Si au contraire vous supposez de bonne foi que la volonté a autant de force pour refuser de consentir, que l'attrait en a pour opérer son consentement, vous rejetez toute nécessité réelle; vous êtes sincèrement anti-janséniste, et je m'unis à vous. Décidez donc nettement sur ce point capital.

Je demande, disoit M. Fremont, que vous commenciez par admettre la grâce efficace par elle-même. Ensuite je rejetterai sans peine toute grâce que vous appellerez nécessitante, et qui ne sera point l'efficace déjà admise.

Et moi, repris-je, je veux commencer par rejeter avec l'Eglise toute grâce réellement nécessitante; après quoi j'admettrai sans peine toute grâce efficace, qui sera clairement distinguée de cette grâce nécessitante des hérétiques. Vous devez avouer que la grâce efficace par elle-même, que l'Eglise n'oblige aucun théologien à enseigner dans les écoles, n'est pas autant autorisée que la grâce nécessitante est condamnée, puisque celle-ci est foudroyée avec *anathème* par le concile de Trente : *Anathema sit.*

Nous vous abandonnons, disoit M. Fremont, la grâce nécessitante dans le sens d'une nécessité *totale et absolue ;* mais nous nous réservons la grâce nécessitante dans le sens d'une nécessité *relative et partielle.* Si nous ne faisions pas cette réserve expresse, nous abandonnerions la grâce efficace par elle-même.

Vous n'abandonnez à l'Eglise, lui répliquai-je, que le fantôme ridicule de la nécessité *totale et absolue*, qu'il est clair comme le jour que ni Calvin ni Luther même n'ont jamais imaginée. Vous vous réservez la nécessité *relative et partielle,* qui est la vraie hérésie de Luther, de Calvin et de Jansénius. Comment pourroit-on concevoir une grâce qui nécessite une volonté, si ce n'est en ce que cette volonté se trouve nécessitée *relativement* à cette grâce? Tout effet est visiblement relatif à sa cause. Ainsi une volonté ne peut être nécessitée par un attrait, que relativement à l'attrait qui la nécessite. Il est donc clair comme le jour, que quand Luther et Calvin ont enseigné une grâce nécessitante, ils n'ont pu vouloir parler que d'une volonté nécessitée relativement à la grâce qui la nécessite. Pour la nécessité *totale,* qui rempliroit toute la capacité de notre volonté, qui seroit *la négation de tout pouvoir*, même éloigné, ou qui nous feroit vouloir *malgré nous*, jamais aucun ennemi du libre arbitre n'en a eu la moindre pensée. Encore une fois, je vous défie de la montrer dans Luther même. Calvin, loin de l'enseigner, dit anathème à quiconque oseroit l'avancer. Calvin et Jansénius l'excluent sans cesse avec la plus parfaite évidence. Ainsi l'Eglise est manifestement visionnaire, si elle croit avec tant d'obstination depuis soixante-dix ans voir dans le livre de Jansénius tout le contraire de ce qui y est.

Vous voulez par des raisonnemens captieux, disoit M. Fremont, saper les fondemens de la grâce efficace par elle-même, qui ne produit qu'une nécessité relative et partielle.

Je veux, repris-je, exclure d'abord la grâce nécessitante, qui est un plaisir plus fort pour faire consentir notre volonté, que notre volonté n'est forte pour lui refuser son consentement : *non posse dissentire, si velit, anathema sit.* Après quoi, je consens que vous établissiez une grâce aussi efficace qu'il vous plaira, pourvu qu'elle ne rentre point, sous ce nom spécieux, dans cette grâce nécessitante que je viens d'exclure avec toute l'Eglise. Commençons donc par sauver la foi. Ensuite je vous laisserai la liberté de soutenir ce qu'on appelle des opinions.

Il ne s'agit point ici d'une opinion d'école, me dit M. Fremont. La grâce n'est point toute-puissante sur le cœur de l'homme, comme saint Augustin l'assure; elle est même soumise au libre arbitre, supposé que la volonté ait autant de force pour la frustrer de son effet, et pour la rendre inefficace, que la grâce a de force et d'efficacité pour opérer son consentement.

Laissons à part, repris-je, pour ce moment l'autorité de saint Augustin, dont chacun explique le texte à sa mode, et que nous examinerons quand il vous plaira. En attendant je me borne à dire que la grâce est nécessitante quand elle est plus forte pour nous faire vouloir, que notre volonté ne l'est pour lui refuser son consentement, *non posse dissentire, si velit.*

La volonté de l'homme, dit M. Fremont, peut toujours refuser de consentir. Elle en a un pouvoir réel, quoiqu'elle ne passe jamais jusqu'à l'acte.

Comment voulez-vous, repris-je, qu'une volonté foible puisse vaincre un attrait plus fort qu'elle? Voulez-vous qu'un nain puisse terrasser un géant? Voulez-vous qu'un petit enfant, ou un malade, puisse renverser un homme sain, agile et vigoureux? C'est une règle de mécanique, qu'entre deux forces mouvantes la plus

grande prévaut nécessairement sur la moindre. Oseriez-vous dire que toute la liberté de l'homme consiste en ce que sa foible volonté peut rompre un lien plus fort qu'elle, et vaincre un attrait plus puissant pour la faire vouloir qu'elle ne l'est pour ne vouloir pas? Ce pouvoir chimérique est une réelle impuissance. J'en prends à témoin le monde entier. Voilà une délectation nécessitante. S'il est permis de la soutenir, il faut que l'Eglise rétracte honteusement l'anathême du concile : *non posse dissentire, si velit, anathema sit.* Mais retranchons cette délectation nécessitante; aussitôt je consens que vous souteniez toute grâce efficace qui ne sera point cette délectation plus forte que la volonté, et par conséquent nécessitante à son égard. Soyez congruiste, soyez Thomistes, soyez de quelque école qu'il vous plaira, en deçà de cette grâce qui nécessiteroit la volonté par l'actuelle supériorité de sa force, je ne m'y oppose nullement. Allez jusqu'à dire que cette grâce est efficace par elle-même. Je n'ai garde de disputer sur les termes, pourvu qu'ils soient exactement définis, et qu'ils ne fournissent plus aucune équivoque captieuse aux novateurs contre la foi. Tout m'est bon, pourvu que votre grâce efficace par elle-même ne soit point nécessitante par une force supérieure et disproportionnée à celle de la volonté. Si vous voulez seulement dire que la grâce prévient la volonté, qu'elle soutient sa foiblesse, qu'elle lui donne les forces qui lui manquent, qu'elle ne reçoit aucune force d'elle, et qu'elle l'élève au-dessus d'elle-même, pour lui faire produire les actes surnaturels, je souscris à cette doctrine. Si vous voulez que cette grâce opère infailliblement le consentement de la volonté, toutes les fois qu'il plaît à Dieu de l'assaisonner pour assurer ce consentement, je suis prêt à signer de mon propre sang, que la grâce est efficace par elle-même, et que Dieu *donne* alors *des forces très-efficaces* à notre volonté, comme parle saint Augustin, pour pouvoir vaincre la tentation : *præbendo vires efficacissimas*[1]. J'ajouterai très-volontiers que cette grâce a *une puissance très-secrète et très-puissante pour guérir*[2] la volonté malade, foible et impuissante par rapport au bien.

Mais on ne peut, sans se jouer de l'anathême du concile, soutenir que la grâce est alors plus forte pour faire consentir la volonté, que la volonté n'est forte pour lui refuser son consentement. Ce seroit soutenir la grâce nécessitante

[1] *De Gr. et lib. Arb.* cap. XVI, n. 32 : tom. X, pag. 735. — [2] *De Corr. et Grat.* cap. V, n. 8 : tom. X, pag. 753.

de Calvin, en faisant semblant de l'exclure. Je le répète donc, et j'en prends à témoin tous les vrais Catholiques, j'accepte, sans aucune exception, toute grâce efficace par elle-même, qui ne sera point nécessitante par une force supérieure et disproportionnée à celle que la volonté a pour lui refuser son consentement.

Je vous entends, me dit M. Fremont; vous admettez toute grâce que la volonté rendra efficace par son propre choix, et qui ne le sera point par sa vertu toute-puissante.

J'admets, repris-je, avec saint Augustin, une grâce qui rend la volonté invincible à la tentation, et non une grâce invincible à la volonté. J'admets, avec saint Augustin, une grâce qui *donne* à la volonté *des forces très-efficaces* pour la vertu contre le vice. Mais je ne puis admettre, avec Luther, Calvin et Jansénius, une grâce à laquelle la volonté ne puisse refuser son consentement par la disproportion de forces, qui rend actuellement ce refus impossible à la volonté.

Saint Augustin, disoit M. Fremont, n'assure-t-il pas que saint Paul fut *converti par une vocation très-efficace*[1]? Ne dit-il pas ailleurs que Dieu change *un cœur par une très-secrète et très-efficace puissance*[2]? N'ajoute-t-il pas, dans un autre endroit, que Dieu *par un instinct secret prépare, et excite les volontés des hommes, afin qu'ils accomplissent* TRÈS-EFFICACEMENT *ce qu'il lui plaît*[3].

Les écoles, lui répliquai-je, qui n'admettent qu'une grâce congrue, ne manqueront pas de remarquer que le saint docteur, qui parle d'une *puissance* et d'une *vocation très-efficace*, n'a jamais dit un seul mot d'une grâce *efficace par elle-même*, c'est-à-dire nécessitante, par la nécessité où la volonté se trouveroit, de céder à un attrait plus fort qu'elle. Au contraire, vous diront les Congruistes, saint Augustin ne suppose la grâce *très-efficace*, qu'en ce qu'elle donne à la volonté *des forces* TRÈS-EFFICACES pour pouvoir, si elle le veut, vaincre la tentation, et qu'en ce qu'elle *excite nos volontés, afin qu'elles accomplissent* TRÈS-EFFICACEMENT *ce qu'il plaît à Dieu.* Ils vous diront que la grâce a une vertu *médicinale*, qui est *très-puissante*, en ce qu'elle guérit très-puissamment l'impuissance de la volonté, et qu'elle la fait passer de cette impuissance réelle de faire le bien commandé, au pouvoir prochain immédiat et dégagé de l'accomplir. Ainsi cette efficacité, di-

[1] *De Gr. et lib. Arb.* cap. V, n. 12 : eod. tom. pag. 724. — [2] *Contra duas Ep. Pelag.* lib. I, cap. XX, n. 38 : tom. X, pag. 428. — [3] *Op. imp. cont. Jul.* lib. III, n. 166 : pag. 1115.

ront les Congruistes, est donnée, non à la grâce sur la volonté, mais à la volonté sur la tentation, afin que la volonté fasse *très-efficacement* le bien. Pour moi, je ne prends nullement ici le parti de cette école des Congruistes, et je vous déclare que je m'accommoderai de toute grâce efficace par elle-même, pourvu qu'elle ne soit point nécessitante par une supériorité de force, qui rendroit la volonté trop foible pour pouvoir lui refuser sont consentement : *non posse dissentire*.

Si la volonté, disoit M. Fremont, après avoir reçu la grâce, se trouve à forces égales avec elle, et maîtresse de la décision pour consentir, ou ne consentir pas, la grâce demeure à la discrétion de la volonté de l'homme, et le système de saint Augustin est renversé par les fondemens.

Si la volonté, lui répliquai-je, n'est pas assez forte pour refuser de consentir à cet attrait, le concile de Trente est renversé par les fondemens, et les Protestans sont victorieux. Croyez-vous que le système de saint Augustin soit si outré et si fragile, qu'on ne puisse rejeter la grâce nécessitante de Calvin, sans renverser d'abord ce système? Je m'aperçois que vous êtes trop ombrageux pour conserver le système qu'il vous plaît d'attribuer à saint Augustin, pendant que vous ne craignez nullement d'énerver, d'éluder et de tourner en dérision l'anathême du concile, avec toutes les constitutions du saint Siége.

Comme M. Fremont revenoit sans cesse à sa délectation, qu'il suppose invincible à la volonté, je crus qu'il étoit temps de couper court. N'est-il pas vrai, lui dis-je, que la délectation nécessitante d'une nécessité *relative et partielle*, c'est-à-dire qui a actuellement plus de force pour faire consentir la volonté, que la volonté n'en a pour refuser d'y consentir, est le système de Jansénius et de tout votre parti?

J'en conviens, me dit-il, ce système est clair comme le jour dans le livre de Jansénius.

Je n'ai besoin, repris-je, que de cet aveu, pour vous démontrer que la prétendue question de *fait*, que votre parti a donnée au monde comme très-réelle, n'est qu'un fantôme ridicule, et qu'au contraire la question de *droit*, qu'il a représentée comme un fantôme ridicule, est très-réelle et très-évidente.

Vous ne parviendrez jamais, s'écria M. Fremont, à prouver ces deux points.

Je vais, lui repartis-je, vous les démontrer tout-à-l'heure. Je demande seulement deux choses que vous ne devez pas me refuser. L'une est de me laisser fixer le jansénisme dans la nécessité *relative et partielle*. L'autre est de me permettre ensuite de vous interroger.

Interrogez-moi tant qu'il vous plaira, me dit M. Fremont, j'y consens; mais pour l'hérésie que vous nommez le Jansénisme, je vous défie de la fixer jamais. Vous ne pouvez la mettre que dans la chimère ridicule de la nécessité *totale et absolue*, que personne ne soutient, ou que dans la nécessité *relative et partielle*, qui est visiblement la céleste doctrine de saint Augustin, et que vous n'oseriez attaquer ouvertement.

Eh bien! repris-je, j'ose faire ouvertement ce que vous me défiez de faire. Je fixe l'hérésie nommée le Jansénisme dans votre nécessité *relative et partielle*, qui n'est nullement la doctrine de saint Augustin. Par cette simple fixation, je rends d'abord l'hérésie réelle, et claire comme le jour, et je justifie l'Eglise. Il ne me reste plus qu'à vous interroger, pour vous faire avouer que la question de *fait* s'évanouit, et qu'il ne reste que celle de *droit*. N'est-il pas vrai que la question de *fait* consiste précisément à savoir si ce qu'on prétend être une hérésie, se trouve ou ne se trouve pas dans le texte de Jansénius?

Et qui est-ce qui peut en douter? me dit M. Fremont.

De plus, n'est-il pas évident, repris-je, que la nécessité *relative et partielle* saute aux yeux dans tout le texte de Jansénius?

Elle y éclate, dit M. Fremont, presque à chaque page.

D'ailleurs, repris-je, n'est-il pas vrai que ce texte ne soutient nullement la nécessité *totale et absolue*, et qu'au contraire il l'exclut avec évidence?

Oui sans doute, répondit M. Fremont, et c'est uniquement pour cette raison que nos amis ont refusé constamment de signer le Formulaire.

J'en conclus, repris-je, que si on fixe, comme je viens de le faire, l'hérésie dans la nécessité *relative et partielle*, la question de *fait*, dont vous avez fait tant de bruit depuis près de soixante ans, disparoit tout-à-coup. D'un côté, je me borne à soutenir que cette nécessité *relative et partielle* saute aux yeux dans le livre, et vous répondez qu'en effet elle y est claire comme le jour. D'un autre côté, vous soutenez que la nécessité *totale et absolue* n'y paroît en aucune façon, et je vous avoue sans peine qu'on n'y en voit pas la moindre trace. Ce n'est pas le moyen de disputer ensemble

que d'être ainsi d'accord. La question de *fait* n'est donc qu'un fantôme ridicule, dès qu'on fixe l'hérésie, comme je le fais. Vous avouez ce que je soutiens, et je conviens que vous avez raison de nier ce que vous niez. Tout est donc fini sur cette question imaginaire. Mais il reste la question de *droit*, sur laquelle je vous prie de souffrir encore mes interrogations. N'est-il pas vrai que la question de *droit* consiste précisément à savoir si la doctrine contestée est la céleste doctrine de saint Augustin ou une hérésie ?

Je ne peux point le désavouer, disoit M. Fremont.

Or est-il, continuai-je, que c'est précisément le point duquel on dispute. D'un côté, vous soutenez que votre nécessité *relative et partielle* est la doctrine de saint Augustin, adoptée depuis treize cents ans par toute l'Eglise. De l'autre côté, je soutiens que cette nécessité est l'hérésie que l'Eglise foudroie depuis tant d'années. Voilà sans doute une question de *droit* réelle, et pour ainsi dire palpable. Ainsi, dès qu'on fixe l'hérésie dans la nécessité, à laquelle seule on peut s'arrêter sérieusement, et non à celle qui ne peut être qu'un fantôme ridicule, tout s'aplanit, tout le jansénisme n'est que trop réel, les constitutions sont justes, le serment du Formulaire est digne de l'Eglise. La question de *fait* n'est qu'une évasion scandaleuse de sophistes, et celle de droit saute aux yeux.

Vous croyez peut-être, me dit M. Fremont d'un ton ferme, que je ne conviendrai point de ce que vous dites. Mais vous allez être bien surpris. Je vous déclare que j'en conviens sans aucune peine. Oui, il est vrai que si l'on fixe l'hérésie dans la nécessité *relative et partielle*, la question de fait s'évanouit, et il ne reste plus que la seule question de droit. Mais vous ne pouvez le prétendre sans accuser saint Augustin d'être hérétique. Or c'est vouloir persuader au monde que les rayons du soleil sont les ténèbres de la nuit.

Je laisse au monde entier, repris-je, à juger de la manière dont je fixe l'hérésie. Il faut sans doute que cette manière de la fixer soit bien vraie, puisqu'elle réalise le jansénisme, qu'elle justifie l'Eglise, qu'elle rend les constitutions dignes de l'Epouse du Fils de Dieu, et qu'elle n'a point d'autre inconvénient que celui d'humilier un parti présomptueux, qui ose préférer sa fausse explication du texte de saint Augustin, aux décisions formelles de l'Eglise contre celui de Jansénius.

A ces mots M. Fremont sortit à la hâte pour un rendez-vous.

Il reviendra demain. Vous saurez tout. Je suis, etc.

SECONDE LETTRE.

Sur la conformité de Jansénius avec Calvin.

Monsieur Fremont arriva hier, Monsieur, assez tard céans. Il étoit piqué au vif, et je l'aperçus dans ses yeux. La comparaison, me dit-il, que vous fîtes l'autre jour de notre doctrine avec celle de Calvin est très-injuste. D'où vient, lui répliquai-je, que vous craignez tant d'être comparé à Calvin, et que vous craignez si peu de lui ressembler? Est-ce que votre foi vous est moins chère que votre réputation ?

Calvin, me dit-il, a enseigné la nécessité *totale et absolue* que nous détestons. Ainsi notre foi est en pleine sûreté. Il ne nous reste qu'à défendre notre réputation, très-injustement attaquée sur la nécessité *partielle et relative*. A ces mots, j'ouvris un livre de Calvin, et je lus ces paroles. « L'homme fait ce qu'il fait par » volonté, et non par contrainte... Il pèche par » une affectation très-encline... du mouvement » de sa propre cupidité [1]. » Voilà, lui dis-je, selon Calvin, la volonté qui veut et qui agit: car vouloir est agir, c'est l'exercice d'une vertu active. Elle agit même par *cupidité* ou plaisir.

Jusque là, reprit M. Fremont, Calvin ne dit rien de mauvais. Que pouvez-vous conclure de ces paroles?

Ce n'est pas tout, poursuivis-je; Calvin admet, entre la vertu active de vouloir un *choix ou élection* de la volonté. Voici son texte : « Nous » avons vu que L'ÉLECTION appartient à icelle » volonté plus qu'à l'entendement [2]. » Il ajoute que la grâce « opère dans le cœur et L'ÉLECTION » et le vouloir; *quæ in corde et* ELECTIONEM *et* » *voluntatem formet* [3]. » Il dit qu'une volonté qui seroit contrainte, seroit « inclinée d'un côté ou » d'un autre, non par son propre gré, ni par » le mouvement intérieur de son ÉLECTION; *quæ* » *non sponte suâ, nec interiore* ELECTIONIS *motu* » *inclinatur* [4]. » Voilà encore *l'élection* qu'il admet.

C'est une chimérique et ridicule élection, disoit M. Fremont. Peut-on choisir entre deux objets, quand on est nécessité à l'un des deux, et par conséquent dans l'actuelle impuissance

[1] *Instit.* lib. II, cap. III, n. 5.—[2] *Ibid.* cap. II. n. 26. — [3] *Ibid.* cap. III, n. 13. — [4] Lib. III *contra Pigh.*

de lui préférer l'autre. En ce cas, le choix est imaginaire, et la délibération, loin d'être sérieuse, est extravagante.

Ne vous moquez point de cette élection, repris-je. Vous allez voir que c'est précisément celle-là même que vous soutenez. En voici la preuve. Calvin examine l'endroit où Jésus-Christ dit : *Quiconque a écouté mon Père, vient à moi.* « Cette parole de Jésus-Christ, dit l'hé» résiarque, ne peut signifier que la grâce de » Dieu EFFICACE PAR ELLE-MÊME. *Non secus accipi » sententia Christi potest..., quàm ut* EFFICACEM » A SE IPSA *Dei gratiam doceat.* » Voilà, poursuivis-je, Calvin qui se contente comme vous de la grâce *efficace par elle-même.* C'est à vous à examiner si on trouve cette expression dans les théologiens catholiques qui ont précédé Calvin, faute de quoi cet hérésiarque se trouveroit l'auteur de ce langage. Mais indépendamment de ce fait, il demeure évident que Calvin, abusant de votre expression, ne demandoit comme vous qu'une *grâce efficace par elle-même.* La grâce de Calvin laisse-t-elle, selon vous, une véritable élection ou choix à la volonté?

J'avoue, disoit M. Fremont, que Calvin a pu abuser de cette expression, pour établir une grâce qui tienne son effet de sa propre vertu, ou attrait nécessitant.

Eh! n'est-ce pas ainsi que vous l'entendez, repris-je, vous qui dites que la grâce est efficace par sa propre vertu, et que son attrait est plus puissant pour faire consentir la volonté, que la volonté ne l'est pour lui refuser son consentement : *non posse dissentire, si velit.* De plus, les théologiens mitigés de votre parti n'ont-ils pas parlé plus durement que Calvin même, quand ils ont osé dire, que la grâce *tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté ?*

Calvin, disoit M. Fremont, ne se contente point de l'efficacité de la grâce.

Ecoutez-le, repris-je. Il assure que « les cœurs » pieux sont EFFICACEMENT gouvernés de Dieu, » en sorte qu'ils le suivent avec une affection » inflexible. *Sic* EFFICACITER *gubernari divinitus, » ut inflexibili affectu sequantur* [1]. » N'êtes-vous pas obligés d'en dire tout autant selon vos principes? Oseriez-vous en dire moins?

Calvin, disoit M. Fremont, a soutenu de plus que la volonté est purement passive sous l'impression de la grâce.

Il est vrai, repris-je, que Calvin soutenoit, comme nous venons de le voir, que c'est la grâce qui *opère dans le cœur* L'ÉLECTION *et le vouloir.* Il est vrai qu'il ne peut souffrir qu'on dise que *l'homme par sa propre industrie rend* LA GRACE DE DIEU EFFICACE ; *ac si homo suâ ipsius industriâ redderet* GRATIAM DEI EFFICACEM [1]. Mais vous ne soutenez pas moins que Calvin, que ce n'est point *l'industrie* de l'homme qui *rend la grâce efficace.* Vous ne soutenez pas moins que lui que c'est la grâce *qui opère* L'ÉLECTION *et le vouloir.* Ainsi jusque là vous êtes d'accord avec lui sur l'efficacité de la grâce. Enfin Calvin soutient que *l'élection n'est pas tellement libre, que l'arbitre de Dieu ne domine point sur cette liberté.* De bonne foi, ne dites-vous pas, comme lui, que *l'arbitre de Dieu domine* sur l'élection et *sur la liberté* de l'homme ? A cette condition, Calvin admet une liberté et une élection aussi bien que vous.

Vous ne lisez, disoit M. Fremont, que les endroits où Calvin parle comme les Catholiques. Faut-il s'étonner de ce que nous parlons avec tous les Catholiques les plus zélés, comme il parle en ces endroits que vous avez choisis?

Je lis, repris-je, les endroits où Calvin radoucit sa grâce nécessitante précisément comme vous radoucissez la vôtre. Il conclut ainsi : *Votre cœur dépend plus de la motion de Dieu que de votre élection* ou choix. Vous n'oseriez rejeter cette expression. En employez-vous aucune, qui soit plus radoucie que celle-là?

Calvin demande beaucoup plus, disoit M. Fremont. Sa modération ne consiste qu'en paroles éblouissantes et trompeuses.

Vos tempéramens, repris-je, ne consistent tout de même qu'en termes flatteurs et illusoires. Vous ne sauriez montrer que Calvin ait demandé rien au-delà de ce que vous demandez. Je vous défie de montrer qu'il aille plus loin que vous. Aux conditions qu'il vient de nous expliquer, il est d'accord avec votre parti. « IL » RESTE, dit-il [2], DE LA SORTE UN LIBRE ARBITRE A » L'HOMME, SI ON VEUT LUI DONNER CE NOM. » Il lui suffit qu'on n'oublie point, « que l'homme » ne peut se convertir à Dieu, ni persévérer en » lui, si ce n'est par la grâce, en sorte que ce » soit par elle qu'il puisse tout ce qu'il peut. » Ecoutez encore Calvin [3]. « Je répète ce que j'ai » déjà dit dans mon *Institution*, savoir que je » ne suis pas assez superstitieux sur les termes, » pour vouloir en faire le sujet d'une dispute, » pourvu que l'on conserve une explication » saine du fond de la chose. Si on entend par » la liberté, ce qui est opposé à la contrainte,

[1] *Instit.* lib. II, c. III, n. 10.

[1] *Instit.* lib. II, c. III, n. 11. — [2] *Ibid.* n. 14. — [3] Lib. II, *contra Pigh.*

» j'avoue et JE SOUTIENS CONSTAMMENT QU'IL Y A UN » LIBRE ARBITRE. Je tiens même pour HÉRÉTIQUE » quiconque pense autrement. »

Tout ce texte, disoit M. Fremont, ne tranche point la difficulté. Je vous soutiens que, selon Calvin, la grâce est tellement nécessitante, que la volonté ne peut lui refuser son consentement: *non posse dissentire*. Nous disons au contraire que la volonté a un vrai pouvoir de ne consentir pas.

Ne dites-vous pas, repris-je, comme Calvin, que la grâce a une telle supériorité de force par elle-même sur la volonté, que la volonté ne peut ni en éviter ni en vaincre l'efficacité?

Comme M. Fremont ne répondoit rien de précis, j'ajoutai ces mots : Vaincre l'efficacité de l'attrait, n'est autre chose que lui refuser son consentement. Or est-il que, selon vous, comme selon Calvin, la volonté n'est pas alors actuellement assez forte pour pouvoir vaincre l'efficacité de cet attrait. Donc elle n'est pas actuellement assez forte pour pouvoir lui refuser son consentement. A proprement parler, Calvin n'a fait que soutenir avec Jansénius, et avec tout votre parti, la quatrième des cinq fameuses propositions. « Les sophistes, dit-il[1], ont imaginé un mouvement mitoyen, auquel on » est libre de consentir ou de résister. Mais c'est » ce qui se trouve clairement exclu, puisqu'il » est dit qu'on reçoit une constance efficace » pour persévérer. »

Calvin, me dit M. Fremont, nie le pouvoir de vaincre cet attrait. Au contraire nous nions le simple fait, savoir que la volonté vainque l'attrait, sans nier le pouvoir qu'elle a de le vaincre.

Si l'attrait, repris-je, est actuellement plus fort que la volonté, non-seulement la volonté ne le vaincra point, mais de plus elle n'aura aucun pouvoir actuel de le vaincre. Quel est donc le chimérique pouvoir de vaincre ce qui est actuellement plus fort que soi, et invincible par cette supériorité de force. Calvin cite comme vous, pour prouver sa *grâce efficace par elle-même*, l'endroit où saint Augustin dit que *la volonté de l'homme est mue* INÉVITABLEMENT ET INVINCIBLEMENT *par la grâce de Dieu*. Ainsi il se borne à établir la même efficacité inévitable et invincible que vous, et il la fonde précisément sur le même texte du saint docteur.

Calvin, me dit M. Fremont, parle d'une absolue nécessité, et il ne dit aucun mot de notre délectation. Ainsi le voilà bien loin de nous.

[1] *Instit.* lib. II, cap. II, n. 14.

Il lui suffit comme à vous, repris-je, que l'efficacité de la grâce aille jusqu'à être inévitable et invincible. Tout le reste ne lui paroît qu'une très-méprisable *superstition sur les termes*. Il se moque de ces subtilités puériles. Pour votre délectation demandez à Calvin si elle est l'attrait qui porte nos volontés au bien et au mal. D'un côté, il vous dit[1] que « saint » Augustin enseigne que le vouloir de l'homme » est formé par la grâce pour la persévérance, » UN SENTIMENT DE DÉLECTATION ÉTANT IMPRIMÉ EN » NOUS, IMPRESSO DELECTATIONIS AFFECTU. » Voilà la délectation céleste pour le bien. D'un autre côté, Calvin vous dit que, selon saint Augustin, l'homme A UNE VOLONTÉ LIBRE *pour le mal : pourquoi*, dit cet hérésiarque, est-elle libre? « C'est, répond-il[2], qu'elle est mue PAR LA » DÉLECTATION, et par sa propre concupiscence. » *Cur? quia* DELECTATIONE *et proprio appetitu* » *movetur*. » Voilà la délectation terrestre pour le mal, qu'il exprime comme vous l'exprimez, et voilà tout votre système. La délectation est, selon Calvin, comme selon vous, *le poids* de l'âme, *le seul ressort qui remue le cœur*, l'unique motif de nos volontés. A cette condition, Calvin reconnoît que l'homme *a une volonté libre*, selon saint Augustin. Jansénius en tout ceci marche sur les pas de Calvin. L'un ne soutient pas moins que l'autre l'attrait inévitable et invincible de ces deux délectations, qui se disputent le cœur de l'homme, et dont chacune prévaut à son tour.

A la fin, s'écria M. Fremont, vous feriez Calvin très-bon catholique.

Oui, repris-je, aussi bon catholique que tout votre parti. Rien n'est si facile; la chose même est déjà démontrée : vous venez de la voir. On trouve de part et d'autre les deux mêmes délectations indélibérées, le même attrait inévitable et invincible, que vous nommerez comme il vous plaira, pourvu qu'il soit réellement plus fort que la volonté; la même vertu active de vouloir, la même élection, la même liberté sous l'attrait inévitable et invincible qui détermine la volonté à un seul parti. Voilà jusques au moindre trait une ressemblance parfaite entre vous et Calvin.

Calvin, disoit M. Fremont, parle scandaleusement contre le libre arbitre, et c'est ce que nous condamnons hautement tout autant que vous.

Cherchez, repris-je, dans tous les volumes de Calvin une expression plus scandaleuse contre le libre arbitre, que celles-ci, qui viennent

[1] *Instit.* lib. II, cap. II, n. 14. — [2] Lib. III *contra Pigh.*

d'un de vos théologiens les plus mitigés : *La grâce tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté. Elle lie la volonté plus étroitement que des entraves et des chaînes de fer.* Calvin n'a jamais parlé si durement.

Cet hérésiarque, dit M. Fremont, soutient que la volonté demeure *passivement* sous l'attrait de la grâce, et c'est précisément en quoi nous sommes opposés à son erreur.

Vous avez vu, lui répliquai-je, que, selon Calvin, la volonté veut, et choisit. Il ajoute que l'apôtre *attribue aux fidèles les fonctions d'agir. Agendi quippe partes illis assignat*[1]. Il est vrai qu'il assure aussi que *les fidèles agissent, pour ainsi dire,* PASSIVEMENT, *en tant que la puissance leur en est donnée du ciel :* PASSIVÈ, *ut ita loquar, agere fideles.* Mais rien ne seroit plus honteux que d'abuser de cette expression. Calvin établit comme vous, et vous établissez comme lui deux momens. Dans le premier, la volonté est *passive* pour recevoir *l'impression de la délectation* invincible. Dans le second, elle est active pour opérer inévitablement selon cet attrait plus fort qu'elle. De là vient que Calvin réfute avec une évidence parfaite tout ce que vous dites pour vous distinguer de lui en ce point. « Qui est-ce, s'écrie-t-il, qui se- » roit assez insensé pour croire que la motion » de l'homme est comme celle d'une pierre » qu'on jette? » Il parle ainsi ailleurs : « C'est » ce qui fait que saint Augustin s'exprime de » la sorte : Vous me direz donc que nous » sommes conduits, sans agir. Au contraire, » vous agissez en recevant l'action de Dieu sur » vous. Vous agissez bien, quand le bon attrait » agit sur vous. L'esprit de Dieu, qui vous » aide, est celui qui aide les volontés agissantes. » Le terme d'aider exprime que vous agissez » avec lui. » Il est donc clair que Calvin se borne à soutenir qu'il ne faut pas attribuer « à » la volonté humaine son tour après l'opération » de la grâce pour faire le bien. *Neque verò » Augustini consilium fuit... secundas quasdam » a gratia partes illi assignare in bono opere*[2]... » C'est seulement ce qui est propre à notre vo- » lonté, qui est abolie.... Je dis que la volonté » est abolie, non en tant qu'elle est une volonté, » car ce qui est de la première nature demeure » entier dans la conversion de l'homme. Je dis » qu'elle est créée de nouveau, non en sorte » qu'elle commence à être une volonté, mais » en sorte que de mauvaise elle soit changée en » bonne[3]. » Enfin Calvin dit que saint Augustin » accorde l'action de Dieu avec la nôtre, en » sorte que le vouloir soit de la nature, et le » bon vouloir de la grâce[1]. »

Rien n'est plus pernicieux, disoit M. Fremont avec chaleur, que cette justification de Calvin. Par un tour si captieux vous feriez tout le monde calviniste.

Mon discours, repris-je, n'est nullement la justification de Calvin. C'est au contraire la réfutation de Calvin, et de tous ceux qui imitent, comme votre parti, ses adoucissemens trompeurs.

Jansénius, disoit M. Fremont, a fait beaucoup mieux que vous, car il a démontré avec quelle justice l'Eglise a condamné Calvin, et avec quelle évidence nous sommes opposés à cet hérésiarque.

Eh bien! lui répliquai-je, lisons cet endroit de Jansénius, qui vous paroît si fort, et voyons-y toutes vos ressources pour sauver votre foi.

Jansénius, disoit M. Fremont, explique en cet endroit cinq points essentiels qui nous distinguent de Calvin.

Le premier est que Calvin a *nié qu'il y ait dans l'homme une élection du bien et du mal*[2].

De quel front, me récriai-je, Jansénius ose-t-il avancer un fait si visiblement faux? Je vous en fais juge vous-même, malgré l'excès de vos préventions. 1° Ne venez-vous pas d'entendre Calvin, qui crie que L'ÉLECTION *appartient à icelle* volonté ; que l'homme *est incliné par le mouvement intérieur de son* ÉLECTION ; et que c'est Dieu *qui opère dans le cœur et* L'ÉLECTION *et le vouloir?* En vérité, oseriez-vous aller plus loin que Calvin sur *l'élection?* Direz-vous que l'homme fait pour le bien une *élection* que Dieu n'opère pas dans son cœur? Jansénius, vous le voyez, ne peut se distinguer de Calvin, qu'en le calomniant, et qu'en fermant les yeux à des textes qui le confondent avec évidence.

L'élection de Calvin, disoit M. Fremont, est imaginaire; la nôtre est réelle. Mais le second point de Jansénius est encore plus sensible.

2° Calvin, dit l'évêque d'Ipres, enseigne que *la grâce meut tellement l'homme, qu'il ne lui est pas libre d'y résister.* Au contraire, nous croyons que *la puissance de ne consentir pas n'est point incompatible avec cette actuelle motion de la grâce.*

Voilà une illusion grossière et odieuse, lui répliquai-je. Il est vrai qu'il reste, selon vous, dans nos volontés sous l'actuelle motion de la délectation la plus invincible, la puissance naturelle ou faculté radicale de n'y consentir pas

[1] *Instit.* lib. II, cap. V. — [2] *Ibid.* cap. III, n. I. — [3] *Ibid.* n. 6.

[1] *Instit.* lib. II, cap. V, n. 14. — [2] JANSEN. *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. XXI.

dans une autre occasion, où cette même délectation ne se trouvera plus actuellement supérieure. En ce sens, Calvin admet tout autant que vous la puissance de résister. Car il n'a garde de nier cette faculté *flexible* au bien et au mal, qui est le fond de la volonté même. D'ailleurs vous ne niez pas moins que Calvin le pouvoir prochain, complet, immédiat, délié, et dégagé de tout empêchement invincible pour résister à cet attrait, puisque cet attrait est au contraire, selon vous, un lien plus fort que cette volonté même, et un engagement invincible pour elle. Vous le voyez donc; le soleil n'est pas plus clair en plein midi que cette ressemblance. D'un côté, Calvin ne veut qu'un attrait de délectation qui ait plus de force pour faire vouloir la volonté, que la volonté n'en a pour ne vouloir pas. D'un autre côté, vous ne soutenez pas moins que Calvin ce point unique, indivisible, et décisif. D'ailleurs il admet tout autant que vous cette puissance capable de varier à mesure que les deux délectations varieront [1], et vous n'admettez pas moins que lui la nécessité invincible qui résulte sans cesse de l'actuelle supériorité de l'une des deux délectations sur notre volonté. N'est-ce pas se jouer de Dieu et des hommes que de faire ainsi semblant de s'éloigner de Calvin en marchant sur ses traces?

Vous verrez par les suites, disoit M. Fremont, que notre impuissance de résister à la délectation n'est que relative, partielle et changeante; au lieu que celle de Calvin est totale, absolue et immuable. Mais en attendant continuons à écouter Jansénius.

3° Calvin ne veut pas *que l'homme consente à la motion de la grâce par une volonté qui la suive comme à pied*, c'est-à-dire dépendante d'elle; *pedissequâ voluntate.*

O Monsieur, m'écriai-je, quelle patience Jansénius ne lasseroit-il pas? A entendre ce discours, qui ne croiroit que Calvin a nié que la volonté de l'homme nécessitée par la grâce, produise, selon son attrait, un vouloir véritable? Mais vous venez d'entendre Calvin, qui couvre Jansénius de honte sur ce point, en nous assurant qu'il admet et le *vouloir* et *l'élection*, et la *liberté* même ou *libre arbitre*, pourvu qu'on lui accorde que la *grâce est efficace par elle-même*, c'est-à-dire par son propre attrait, qui est inévitable et invincible à la volonté, dès qu'il se trouve supérieur à elle. En un mot, il passe tout, sans être *superstitieux sur les termes*, pourvu qu'on reconnoisse que *l'arbitre de Dieu domine* sur cette élection ou liberté. Tenez, lui dis-je en lui ouvrant le livre, lisez les propres paroles de l'hérésiarque. Quand il soutient qu'on *attribue faussement à l'homme de suivre la grâce prévenante par une volonté qui la suit comme à pied, pedissequâ voluntate,* il s'explique aussitôt : « C'est, dit-il [1], qu'on ne doit pas soutenir » que la volonté ne peut rien faire sans la grâce, » ni la grâce sans la volonté, comme si la grâce » n'opéroit pas la volonté même...... Ce n'est » pas, ajoute-t-il, le dessein de saint Augustin, » quand il parle d'une volonté qui suit comme » à pied, d'attribuer à la volonté humaine son » tour après l'opération de la grâce pour faire » le bien. » Calvin se borne visiblement à ne vouloir pas qu'après que la grâce a prévenu l'homme, il reste encore au choix de l'homme d'y consentir, ou d'y refuser son consentement. « La grâce, dit-il [2], meut la volonté, non comme » on l'a enseigné et cru depuis plusieurs siècles, » en sorte qu'après cet attrait, il reste encore à » notre choix de consentir ou de résister à cette » motion, mais en sorte que la volonté est efficacement mue. » Calvin déclare qu'il demeure content, pourvu « qu'on prenne garde à ces » deux points. L'un, qu'on ne dise pas que les » grâces postérieures sont la récompense du légitime usage de la première grâce; comme si » l'homme rendoit lui-même efficace par son » industrie la grâce de Dieu. L'autre, qu'on ne » dise point que la récompense soit telle, que la » grâce de Dieu ne soit plus gratuite [3]. » A ces conditions, Calvin, qui méprise les disputes puériles sur les mots, donne les mains à tout. Il reconnoît une volonté qui veut, qui choisit, qui est passive pour recevoir l'action de Dieu, et qui est active pour faire le bien par la vertu de ce secours; vous ne reconnoissez pas plus que lui cette action de la volonté, et vous ne soutenez pas moins que lui l'attrait invincible qui opère en nous cette action. Jansénius ne se sauve donc que par des calomnies contre Calvin. Elles sautent aux yeux du lecteur, et le remplissent d'indignation contre votre parti.

Vous insultez cruellement, dit M. Fremont, à un saint et docte évêque, qui est l'Augustin des derniers siècles.

Je ne juge point de ses intentions, repris-je, et j'en laisse le jugement à Dieu seul. Mais pour son texte je vous somme d'en juger vous-même. D'un côté, lui étoit-il permis de citer Calvin pour le condamner sans le lire? De l'autre, a-t-il pu le lire, sans y voir précisément tout le

[1] *Instit.* lib. II, cap. III, n. 14.

[1] *Instit.* lib. II, cap. III, n. 7. — [2] *Ibid.* n. 10. — [3] *Ibid.* n. 11.

contraire de tout ce qu'il en rapporte si faussement et avec tant de hardiesse?

Jansénius, disoit M. Fremont, n'a aucun tort de dire que Calvin impose au monde, lorsqu'il se sert de certains termes modérés. La vérité est que tous ces termes flatteurs sont faux dans sa bouche, si ses principes sont véritables. Ayez la patience d'écouter encore Jansénius.

4° Calvin prétend *qu'il n'est pas en notre pouvoir de faire le bien et le mal.*

Ce pouvoir, repris-je, est autant reconnu par Calvin que par Jansénius, et il est aussi chimérique dans Jansénius que dans Calvin. En voici la preuve claire. Jansénius admet un pouvoir de faire le mal sous la bonne délectation. L'homme, dit-il [1], conserve toujours *la seule faculté du libre arbitre qui est flexible au bien ou au mal*, suivant que l'un ou l'autre la délecte plus fortement. Ce *pouvoir consiste dans la nature nue du libre arbitre.* C'est un pouvoir *très-éloigné.* Outre cette *puissance de la volonté qui est en soi flexible vers le mal, il reste* toujours, dit Jansénius [2], dans l'homme la concupiscence, *qui est un poids vers le péché*, et qui *est* UN TRÈS-PARFAIT POUVOIR *de le commettre.* Voilà la doctrine de Jansénius réduite à ces deux points. Or Calvin admet ces deux points avec évidence. Il reconnoît sans doute que l'homme ne perd point, sous l'actuelle motion de la plus forte grâce, *la puissance de la volonté, qui est en soi flexible pour le mal*, et la *nature nue du libre arbitre.* Car le fond de cette *faculté* qu'on nomme volonté n'est point détruit. « Je dis, » c'est Calvin qui parle [3], que la volonté est » abolie, non en tant qu'elle est une volonté, » CAR CE QUI EST DE LA PREMIÈRE NATURE DEMEURE » ENTIER dans la conversion de l'homme; je dis » qu'une nouvelle volonté est créée, non en » sorte qu'elle commence à être une volonté, » mais en sorte que de mauvaise elle soit changée en bonne. » Voilà la faculté de vouloir *qui est de la première nature;* c'est ce qui *demeure entier.* De plus, Calvin est bien éloigné de nier que l'homme conserve sous la plus forte grâce *le poids* de la concupiscence, qui est, selon Jansénius, LE TRÈS-PARFAIT POUVOIR *de pécher*, puisque Calvin croit que les élus mêmes pèchent continuellement par le poids de cette concupiscence, jusque dans leurs meilleures actions, quoique Dieu ne leur impute point en vue de leur élection cette souillure qui vient du poison de la concupiscence cachée.

Il est donc clair comme le jour que l'homme a, selon Calvin, sous la plus forte grâce, *le pouvoir* de pécher, que Jansénius nomme TRÈS-PARFAIT. Pour le pouvoir de faire le bien sous la concupiscence sans grâce, Jansénius le réduit à la *faculté flexible du libre arbitre,..... à la nature nue* de la volonté, à une *flexibilité ou capacité de la bonne vie, bonæque vitæ flexibilis capacitas*, en un mot à *une certaine possibilité très-éloignée* [1]. C'est dans ce pouvoir *très-éloigné* que presque tout le genre humain, selon Jansénius, vit et meurt, sans aucun secours de grâce intérieure, n'ayant que *la nature nue*, ou *capacité de la bonne vie.* Or il est évident que Calvin a reconnu cette *capacité*, cette *faculté flexible*, cette *nature nue* de la volonté, cette *possibilité très-éloignée*, puisqu'il dit expressément que *la volonté n'est point abolie en tant qu'elle est une volonté*, mais qu'au contraire *ce qui est* DE LA PREMIÈRE NATURE DEMEURE ENTIER. Donc il a reconnu autant que Jansénius, qu'*il est en notre pouvoir de faire le bien et le mal.* Ce pouvoir n'est pas plus prochain et plus dégagé selon Jansénius que selon Calvin: car, selon ces deux novateurs, le pouvoir de faire le bien est lié et engagé par un attrait invincible, quand la mauvaise délectation domine, et le pouvoir de faire le mal est lié tout de même par un attrait invincible, quand la bonne délectation domine à son tour. Ainsi tout est égal entre ces deux auteurs sur ce point.

Je répondrai bientôt à cette objection, me dit M. Fremont. Mais laissez-moi auparavant achever ce qui distingue Jansénius de Calvin.

5° Calvin *rejette à découvert le libre arbitre.*

Votre parti, repris-je, n'est-il pas cent fois plus coupable de rejeter le libre arbitre d'une façon cachée, en faisant semblant de le soutenir. Au moins Calvin adoucit son erreur par sa franchise; mais vous ajoutez la fraude à l'erreur. L'erreur est souvent pardonnable; la fraude ne l'est jamais.

Nous conservons, disoit M. Fremont, le nom du libre arbitre, de votre propre aveu, et nous prétendons de plus en conserver la réalité.

Le nom seul n'est rien, lui répliquai-je. La foi consiste dans les choses qu'on croit, et non dans les syllabes qu'on prononce du bout des lèvres. Calvin reconnoît, tout autant que vous, dans notre volonté une vertu active de vouloir, une flexibilité de cette volonté au bien et au mal, un contre-poids des deux délectations, toutes les fois qu'elles se rencontrent ensemble, une *élection*, enfin *un libre arbitre* même, *si on*

[1] *De Grat. Chr.* lib. III, cap. XV. — [2] *Ibid.* lib. VIII, cap. XX. — [3] *Instit.* lib. II, cap. II, n. 6.

[1] *De Grat. Chr.* lib. III, cap. XV.

veut l'appeler ainsi, pourvu que la grâce soit *efficace par elle-même*, et qu'on ne dise pas que *l'homme la rend efficace par son industrie*. N'en dites-vous pas autant que Calvin? Voudriez-vous dire pour vous distinguer nettement de lui que l'attrait de la délectation n'est pas invincible à la volonté, parce que la volonté a autant de forces pour lui refuser son consentement, que cet attrait en a pour la faire consentir? *Posse dissentire, si velit*.

Non, dit M. Fremont. Ce seroit faire triompher Molina, que d'admettre une grâce soumise au libre arbitre.

Je vois bien, repris-je, que vous craignez infiniment plus de faire triompher Molina, que de faire triompher Calvin. Vous regardez comme pélagienne et soumise au libre arbitre toute grâce dont l'attrait n'est pas plus fort que la volonté, et qui laisse à cette volonté le choix de consentir ou de refuser son consentement. C'est croire que toute grâce qui n'est pas calvinienne et nécessitante est pélagienne et soumise à nos volontés. L'unique différence qui me paroît entre Calvin et vous, sur votre nécessité *relative et partielle*, consiste en ce que Calvin, n'ayant plus rien à ménager avec les Catholiques, parloit naturellement, et nommoit en pleine liberté les choses par leur nom, sans rien déguiser, au lieu que votre parti, moins puissant et plus politique, est réduit à un langage forcé et captieux. Enfin voilà Jansénius, qui ne peut paroître catholique, qu'en inventant cinq points chimériques et insoutenables, pour se distinguer de Calvin. Mais il ne trouve aucune ressource dans aucun de ses points tant vantés. Chacun d'eux lui échappe, dès qu'il y a recours. Calvin le dément et le confond avec évidence sur chaque point. Ces cinq différences imaginaires ne servent qu'à démontrer la ressemblance la plus odieuse entre eux. Cet endroit suffit seul pour déshonorer Jansénius, son système et tout son parti. Ce qui résulte de tous les vains efforts de Jansénius, est qu'il demeure convaincu, comme Calvin, d'enseigner sous le nom *de la grâce efficace par elle-même* une grâce nécessitante.

Au moins, se récria M. Fremont, vous avouerez que Luther a voulu que la volonté soit *purement passive* sous la grâce. *Se habere merè passivè*....

Nullement, repris-je, et vous vous trompez sur le sentiment de Luther, comme sur celui de Calvin. Luther dit que quand Dieu opère en nous, notre volonté changée « veut et agit par » un pur plaisir, par son propre penchant, et » de son bon gré : *merâ lubentiâ, pronitate, ac* » *sponte suâ vult et facit*[1]. Il ajoute qu'elle continue en voulant, en goûtant un plaisir, et en » aimant le bien, de même qu'auparavant elle » a voulu, goûté et aimé le mal. » Il vaudroit mieux, dit encore Luther, « donner à l'arbitre » le nom de VERTIBLE ou MUABLE que celui de » libre... Mais de peur que nous ne paroissions » aimer les combats de paroles, nous permet- » tons nonobstant le grand et dangereux abus, » qu'on en fait, que le même arbitre qui est » nommé VERTIBLE, soit nommé libre. » Kemnitius explique aussi le sentiment de cet hérésiarque : « On attaque Luther, dit-il[2], parce » qu'il a prétendu que l'homme se tient dans un » état PUREMENT PASSIF pour sa régénération, » comme si sa pensée étoit que le Saint-Esprit » opère la conversion de l'homme, en sorte » qu'il n'arrive aucun mouvement nouveau dans » la volonté qui a commencé à être renouvelée, » mais qu'elle soit entièrement OISEUSE ET DANS » L'INACTION, et qu'elle soit seulement ébranlée » et poussée par une impression aveugle. C'est » ce que Luther n'a jamais pensé.... Il n'a jamais enseigné que la conversion se fasse sans » une pensée de l'entendement ET UN CONSENTEMENT DE LA VOLONTÉ. Il a cru seulement que » Dieu attire les hommes qu'il convertit par » leurs volontés, lesquelles il opère en eux par » son Saint-Esprit, comme saint Augustin l'assure. » Voilà la volonté qui veut, qui agit, qui est active, qui est changeante et *vertible*, c'est-à-dire *flexible*, suivant que la plus forte délectation la tourne vers le bien ou vers le mal. La différence qui est entre Luther et Jansénius est que l'un nomme *vertible* la même volonté que l'autre nomme *flexible*.

M. Fremont ne parut point embarrassé de ces preuves. Il ne dit aucun mot de Luther, et il me répondit avec hauteur, en ces termes : Vous êtes bien mal instruit du système de Calvin. Il enseigne la nécessité *fixe* et immuable que saint Augustin rejette avec raison, parce qu'elle exclut *tout pouvoir* de faire autrement. Vous oubliez toujours que nous nous bornons à une nécessité *partielle* et changeante. Cherchez bien dans le texte de Calvin. Vous n'y trouverez point que les deux délectations varient dans le cœur de l'homme, et qu'elles font varier sa volonté. Au contraire, il soutient que la grâce, qui est inamissible, rend la volonté de chaque élu invariable dans le bien, et que la concupis-

[1] *De servo Arb.* fol. 434. Villemb. anno 1562. — [2] KEMN. part. I. *Exam. Concilii Trident.* pag. 134. Francof. ad Mœn. 1578.

cence rend de même la volonté de chaque réprouvé invariable dans le mal.

Permettez-moi, repris-je, de vous dire que c'est vous-même qui n'avez pas examiné assez à fond le système de Calvin. Le voici : 1° Il croit que toutes les œuvres des hommes, tant élus que réprouvés, sont infectées du venin secret de la concupiscence. 2° Il croit que Dieu, en vue du décret de son élection purement gratuite, n'impute point à péché aux élus ces mouvemens déréglés de la concupiscence, qui infectent tous leurs actes, et qu'au contraire il leur impute la justice de Jésus-Christ. 3° Il croit que ces mouvemens déréglés de la concupiscence sont imputés comme des péchés à tous les hommes privés de l'élection divine. 4° Il croit néanmoins que les deux délectations opposées varient et dans l'élu et dans le réprouvé, en sorte que leurs volontés varient aussi à proportion[1].

Vous ne montrerez point dans Calvin, disoit M. Fremont, cette variété des deux délectations, et des volontés des hommes.

Remarquez, lui répliquai-je, que Calvin a cru seulement que la grâce, que nous nommons habituelle et sanctifiante, est inamissible dans les élus, parce que Dieu ayant égard à l'immobilité de leur élection, ne cesse jamais de les regarder comme les membres inséparables de Jésus-Christ et comme les objets fixes de sa complaisance éternelle. C'est dans cette vue que Dieu, selon Calvin, ne leur impute ni les mouvemens de la concupiscence, qui infectent tous leurs actes, ni même les fragilités passagères, par lesquelles ils violent volontairement sa loi. Dieu ne regarde en eux, selon Calvin, que la seule justice de Jésus-Christ, qu'il leur impute gratuitement. Pour les réprouvés, Dieu, selon cet hérésiarque, leur impute à péché, non-seulement tous les actes par lesquels ils violent volontairement sa loi, mais encore tous les mouvemens indélibérés de leur concupiscence. D'ailleurs Calvin reconnoît que la variation des deux délectations opposées fait souvent varier la volonté et des élus et des réprouvés, en sorte que les élus veulent souvent le mal, et que les réprouvés veulent souvent le bien.

Prouvez ce que vous dites, si vous le pouvez, me répondit M. Fremont.

Aussitôt je lus ces paroles de Calvin : « Aucuns (des Païens) ont fait plusieurs actes » excellens et se sont portés honnêtement dans » le cours de leur vie[2]. »

Il ne parle, disoit M. Fremont, que des actes extérieurement honnêtes que l'orgueil produisoit dans ces réprouvés.

Calvin, repris-je, ne veut point que *nous fussions Catilina semblable à Camillus*. Il ajoute qu'on voit par ces exemples, tels que ceux de Camillus, que *la nature, quand elle est bien menée, n'est pas du tout dépourvue de bonté*[1].

Il ne parle, disoit M. Fremont, que de la nature sans grâce. Voudriez-vous que Calvin fût moliniste, et qu'il donnât des grâces suffisantes à Camillus?

Ne vous en moquez pas, repris-je. Calvin assure que les grâces par lesquelles ces Païens réprouvés ont fait ces « actes excellens,..... ne » sont pas communes à la nature, MAIS SONT » GRACES SPÉCIALES DU SEIGNEUR, lesquelles il dis- » tribue même aux méchans, selon la manière » et mesure que bon lui semble[2]. » Direz-vous que la délectation vicieuse est selon Calvin le principe de ces *actes excellens*, pendant que Calvin lui-même vous crie qu'ils sont le fruit des *grâces spéciales du Seigneur?*

J'avoue, dit M. Fremont, que cet endroit de Calvin est un peu bizarre. Mais voyons si ce n'est point une exagération, qui lui ait échappé.

Je continuai en lisant cet autre endroit[3] : « Il » arrive quelquefois que les réprouvés ont les » mêmes sentimens que les élus, en sorte qu'ils » ne se trouvent en rien différens d'eux. Il n'y » a aucun inconvénient de croire que le goût » des dons célestes leur soit attribué par l'Apô- » tre, et que Jésus-Christ même leur attribue » LA FOI POUR UN TEMPS; FIDES TEMPORALIS. » Tout le monde sait quelle force Calvin a donnée à la foi pour nous justifier. Voilà néanmoins la foi même qui varie, selon lui; elle est *pour un temps* dans les réprouvés mêmes; ensuite ils la perdent. Ecoutez, poursuivis-je, cet autre texte : « Il est constant, par la doctrine » de l'Ecriture et par l'expérience journalière, » dit Calvin[4], que les réprouvés sont quelque- » fois touchés de la grâce de Dieu. » Il ajoute « qu'il est nécessaire, que le désir d'un amour » mutuel (entre Dieu et eux) soit dans leurs » cœurs. C'est ainsi, dit-il, qu'une pieuse af- » fection RÉGNA POUR UN TEMPS dans Saül POUR » AIMER DIEU. Comme il savoit que Dieu le trai- » toit en père, il étoit SAISI DE LA DOUCEUR DE SA » BONTÉ. *Ad tempus* VIGUIT *pius affectus*, UT DEUM » AMARET;... *bonitatis ejus* DULCEDINE CAPIEBATUR. » Cette *douceur* ou suavité, est la délectation céleste. Elle *saisissoit* ou *tenoit* le cœur de Saül, quoiqu'il fût réprouvé. L'amour de Dieu y

[1] *Instit.* lib. III, cap. III, n. 10. 11. — [2] *Ibid.* lib. II. cap. III. n. 3.

[1] *Instit.* lib. II, cap. III. n. 4. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* lib. III, cap. II. n. 11. — [4] *Ibid.* n. 12.

régnoit; viguit. Saül ne devint infidèle que par la variation de la délectation, qui causa celle de sa volonté. Calvin ajoute que « l'expérience » montre que les réprouvés sont de temps en » temps touchés à peu près du même sentiment » que les élus, en sorte que selon leur juge- » ment il n'y a entre eux aucune différence[1]. » Voilà le même sentiment de délectation pour le bien. Cet auteur avoue encore qu'il y *a une grande ressemblance* et conformité entre les élus de Dieu, et ceux qui reçoivent le don d'une foi passagère pour *un temps.* Il soutient seulement, que la parfaite *confiance n'est que dans les élus.*

Prétendez-vous, me dit M. Fremont, que Calvin ait admis de même la variation des élus?

Voici, repris-je, ce que Calvin en dit : « Ceux mêmes qui sont bien affectionnés, sont » sujets à tant de DÉBAUCHEMENS. »

Ces *débauchemens,* dit M. Fremont en m'interrompant, ne sont que les mouvemens indélibérés de la concupiscence.

Non, non, repris-je. Calvin parle des chutes les plus volontaires et les plus énormes, comme celles de David et de saint Pierre. Il dit que « cette VARIATION vient de l'imperfection de la » foi de ces élus. *Quæ* VARIATIO *ex fidei imper-* » *fectione contingit*[2]. » Il va jusqu'à dire qu'il arrive « certaines INTERRUPTIONS de la foi, sui- » vant que la foiblesse de l'élu est tournée çà » et là par ces violentes secousses, et que la lu- » mière de la foi EST ÉTEINTE dans ces profondes » ténèbres[3]. » Enfin il nomme ces chutes des *égaremens contre la foi.* Qu'appellerez-vous des variations, sinon ces changemens de délectation et de volonté? D'un côté, voilà dans les réprouvés *la foi pour un temps* avec *une pieuse affection pour aimer Dieu*, en sorte qu'ils sont *saisis de la douceur* de cet amour. De l'autre côté, voilà les élus mêmes qui éprouvent des *interruptions de la foi*, des *égaremens contre la foi*, et des occasions où *leur foi est éteinte.* Et en effet, Calvin a-t-il pu croire que David eût commis un meurtre cruel avec un adultère scandaleux, par la même délectation céleste dont il étoit saisi quand il chantoit ses sacrés cantiques? Calvin pouvoit-il croire que saint Pierre étoit touché du plaisir céleste en reniant Jésus-Christ comme il le fut en pleurant son infidélité? Prétendez-vous que, selon Calvin, saint Paul avoit la délectation céleste, quand il étoit *persécuteur, blasphémateur*, et qu'il ne *respiroit* que *carnage* contre les disciples de Jésus-Christ, comme quand il fut *ravi au troisième ciel?* Calvin pouvoit-il croire que la volonté de David fût aussi droite dans son meurtre et son adultère, que dans ses actes les plus pieux? Pouvoit-il croire que saint Pierre avoit une volonté aussi parfaite en reniant Jésus-Christ qu'en pleurant sa chute? Non sans doute. Jamais Calvin n'a pu penser ainsi, et vous voyez, par son texte même, avec quelle évidence il dit le contraire.

Je vois bien votre conclusion, me dit M. Fremont. Vous voulez que notre nécessité *partielle, relative*, changeante, morale et improprement dite, soit la nécessité de Calvin.

Oui sans doute, repris-je. La preuve en est claire et courte. 1° La nécessité de Calvin est *relative* comme la vôtre, puisque la volonté n'est nécessitée que par rapport à l'actuelle supériorité de l'une des deux délectations. N'est-il pas clair comme le jour que la nécessité de Calvin ne peut être que *relative* à la délectation, puisque c'est, selon lui, la délectation qui est nécessitante par son actuelle supériorité? 2° La nécessité de Calvin n'est que *partielle* comme la vôtre, puisqu'elle n'exclut point tout pouvoir même éloigné, et qu'elle laisse la volonté *flexible* pour varier, à mesure que les deux délectations varieront. 3° La nécessité de Calvin est changeante comme la vôtre. C'est ce que je viens de démontrer par son texte formel. 4° La nécessité de Calvin est morale comme la vôtre, car elle *opère et ne détermine qu'en délectant.* De plus elle *regarde les mœurs* pour les vertus et pour les vices. 5° Enfin la nécessité de Calvin est improprement dite comme la vôtre, puisque vous ne donnez, selon votre nouveau dictionnaire, le nom de nécessité proprement dite ou nécessitante, qu'à une nécessité absolue et totale. « Le mot de nécessité seul, dit le P. Quesnel[1], » se prend dans son sens propre pour une » nécessité absolue. »

Vous ne pouvez pas désavouer, me dit M. Fremont, que notre nécessité n'est point invariable, comme celle de Calvin.

Je viens de démontrer, lui répliquai-je, que Calvin admet autant que vous *la variation* des délectations et des volontés, quoiqu'il n'admette aucune variation dans la grâce habituelle et sanctifiante pour les élus, à cause de l'immobilité de leur élection fixe et éternelle. De plus, quand même la volonté de l'homme varieroit entre deux causes nécessitantes, la nécessité en seroit-elle moins invariable? Eh! qu'importe que vous soyez nécessité tour à tour par deux attraits nécessitans, ou par un seul, si vous

[1] *Instit.* lib. III, cap. II, n. 11. — [2] *Ibid.* n. 18. — [3] *Ibid.* n. 24.

[1] *Paix de Clém. IX*, pag. 50.

l'êtes toujours sans aucun intervalle? Est-on plus libre sous deux causes nécessitantes qui se succèdent, qu'on ne l'est sous une seule qui dure toujours? Puisque vous n'avez point d'autre évasion pour vous distinguer de Calvin, toute ressource sérieuse vous manque pour sauver votre foi. Au reste, souvenez-vous que la nécessité de Luther est aussi partielle et relative. Vous avez vu qu'il veut que la volonté *veuille, aime et agisse par un pur plaisir, par son propre penchant et de son bon gré*, en sorte que *l'arbitre* soit *vertible, et muable*, c'est-à-dire flexible et changeant, suivant que le plaisir peut changer.

Quoi, dit M. Fremont, oubliez-vous que notre nécessité est toute volontaire? Si vous ne l'oubliez pas, comment osez-vous la confondre avec celle de Calvin et de Luther?

C'est, répliquai-je, parce que Calvin même se contente comme vous de donner le nom de volontaire à sa nécessité, *necessitas quodammodo voluntaria,.... voluntariæ cujusdam servitutis* [1]. Vous voyez que Calvin s'est servi de ce dernier adoucissement dont vous voulez vous prévaloir, après Jansénius et M. Nicole. Pour Luther, vous avez vu combien sa nécessité est volontaire, puisque, selon lui, la volonté ne veut que *par un pur plaisir, par son propre penchant et de son bon gré*.

Eh bien, me dit M. Fremont d'un ton ému, vous ne gagnerez rien à faire une comparaison si injurieuse. A toute extrémité je vous dirai ces mots avec Jansénius [2] : « Toutes les choses » que les hérétiques enseignent, ne sont pas » des hérésies. » Calvin a pu être justement condamné pour avoir dit que tous les mouvemens indélibérés de la concupiscence sont des péchés jusque dans les élus, quoique Dieu ne les leur impute pas à cause de leur élection. Mais il n'a point été condamné précisément pour avoir détruit le libre arbitre par la nécessité *relative et partielle* qui résulte de la grâce efficace.

D'où vient donc, repris-je, que Jansénius avoue que Calvin est hérétique à cause des cinq points où il a erré sur la liberté, et dont le dernier est d'avoir *nié à découvert le libre arbitre?* Voulez-vous soutenir la cause de Calvin contre Jansénius même qui le condamne? Oseriez-vous aussi justifier Luther sur le libre arbitre?

Le concile de Trente, disoit M. Fremont, n'a condamné nommément ni les personnes, ni les textes de Luther et de Calvin. Ainsi chacun est libre de croire que Calvin et Luther n'ont point erré sur la nécessité *relative et partielle*, qui résulte de l'efficacité invincible de la grâce.

C'est une notoriété, répliquai-je, à laquelle nul véritable Catholique ne peut résister. Les seuls noms de Luther et de Calvin effraient toute l'Eglise. Chacun sait que le concile a foudroyé la grâce relativement et partiellement nécessitante, quand il a prononcé ainsi : « Si » quelqu'un dit que le libre arbitre de l'homme » mu et excité de Dieu... ne peut pas, s'il le » veut, lui refuser son consentement, qu'il soit » anathème » Le concile ne parle nullement des mouvemens indélibérés de la concupiscence, comme votre parti s'efforce de le faire entendre. Il parle seulement de l'attrait, que vous nommez avec Calvin une délectation, et avec Luther *un pur plaisir, mera lubentia*. Il anathématise, avec ces hérésiarques, tous ceux qui diront que la volonté est nécessitée relativement à cet attrait, parce que cet attrait est plus fort pour la faire consentir, qu'elle n'est forte pour lui refuser son consentement : *Non posse dissentire ;... anathema sit*. Il n'y a aucun milieu: il faut ou sauver votre foi, en vous distinguant clairement de Calvin et de Luther, ou vous voir enveloppé dans leur condamnation notoire à tous les Catholiques.

N'espérez pas, me dit M. Fremont d'un ton haut, qu'une ressemblance vague et douteuse avec Calvin sur un seul point, qui n'est pas décidé, puisse jamais nous faire abandonner lâchement le point essentiel de la céleste doctrine de saint Augustin. Je ne crains donc point de vous dire ces paroles de Jansénius : « Si Calvin » se trouve en quelque point d'accord avec saint » Augustin et avec les anciens Pères, il ne » faut pas s'irriter contre saint Augustin en » haine de Calvin ; mais au contraire il faut » congratuler Calvin pour l'amour de saint » Augustin. »

Il ne vous reste plus, repris-je, qu'à dire ce que le célèbre abbé de Saint-Cyran disoit à M. Vincent, instituteur de la congrégation de Saint-Lazare *. « Calvin, disoit cet abbé, n'a» voit pas eu tant mauvaise cause; mais il l'avoit » mal défendue. » Il ajouta ces paroles latines : « *Bene sensit, malè locutus est*. Il a bien pensé: » mais il s'est mal exprimé. » M. Vincent lui opposant le concile de Trente, qui a condamné l'hérésie de Calvin, cet abbé répondit : « C'étoit

[1] *Instit.* lib. II, cap. III, n. 5. — [2] *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. XXI.

* Voy. la *Vie de S. Vincent de Paul*, par *Abelly* ; liv. II, ch. XII, pag. 411, éd. in-4°. *(Edit. Vers.)*

» un concile du Pape et des scolastiques, où il » n'y avoit que brigues et que cabales. »

M. Vincent, me dit M. Fremont, étoit un dévot sans aucune science, et entêté des préjugés vulgaires de son temps. Quant à Calvin, M. l'abbé de Saint-Cyran a pu croire que sa doctrine auroit paru saine, si on l'avoit expliquée par des termes plus doux que les siens.

Si la doctrine de Calvin, repris-je, est dans le fond celle de saint Augustin, et si Calvin n'a manqué que par la dureté des termes, Calvin n'a aucun tort que pour le langage, et c'est l'Eglise qui a eu tort pour le fond, puisqu'elle a anathématisé ce qui étoit si pur, et qui avoit seulement besoin d'être expliqué bénignement, par rapport à quelques expressions négligées. Que penseriez-vous maintenant d'un théologien qui n'auroit point horreur de dire : Arius *n'avoit pas eu tant mauvaise cause; mais il l'a mal défendue... Il a bien pensé ; mais il s'est mal exprimé*. Le concile de Nicée *étoit un concile* d'ignorans, *où il n'y avoit que brigues et que cabales?* Quoi qu'il en soit, cet abbé, l'un des chefs de votre parti, loin de condamner Calvin, l'approuvoit pour le fond du dogme, et méprisoit le concile qui l'avoit condamné pour quelques termes durs. Voilà ce qu'on pense naturellement, quand on soutient votre délectation inévitable et invincible.

Plus j'examine la conformité de votre doctrine avec celle de Calvin, plus je trouve que les évêques de France avoient raison d'écrire au Pape qu'après avoir travaillé à *défendre la religion contre l'hérésie de Calvin*, ils devoient combattre aussi *la doctrine de Jansénius* A CAUSE DE LA SOCIÉTÉ D'ERREUR qui est entre eux; OB ERRORIS SOCIETATEM [1].

« Si vous étiez mieux informé des opinions » des nouveaux Protestans sur le sujet de la » grâce, me dit M. Fremont, vous ne tireriez » aucun avantage de ce qu'ils approuvent Jan- » sénius: car tant s'en faut qu'il s'ensuive de » là que Jansénius soit conforme à Calvin, qu'il » s'ensuit tout le contraire, puisque les nou- » veaux Protestans ont abandonné Calvin, et se » sont réduits à l'opinion commune de l'école » de saint Thomas. » Ainsi cette controverse sur le libre arbitre, qu'on avoit crue la plus capitale, avant qu'elle eût été bien éclaircie, est tombée et a disparu comme une vaine équivoque, dès que les vrais disciples de saint Augustin ont expliqué la grâce efficace par elle-même, et que *les nouveaux Protestans ont abandonné Calvin*. Jurieu avoit eu l'insolence d'accuser M. Arnauld de duplicité sur ce point [1]: mais il a été bien confondu.

Je ne m'étonne pas, repris-je, de ce que cette controverse, autrefois la plus capitale de toutes, est tombée, depuis que Jansénius et son parti ont abandonné la tradition de cinq cents ans de toutes les écoles catholiques, pour soutenir la délectation relativement nécessitante de Calvin. Faut-il s'en étonner? Rien ne fait mieux tomber la controverse avec les novateurs, que de leur donner tout ce qu'ils demandent. Par cette méthode, vous contenterez aussi sans peine les Sociniens, en leur accordant que Jésus-Christ n'étoit qu'un homme nommé Dieu, parce qu'il étoit rempli de l'Esprit divin. Mais enfin le ministre, loin d'être confondu, accable les chefs de votre parti et les couvre de honte. En voici la preuve. Le point décisif ne consiste que dans un seul fait. « Les nouveaux Protestans, dit » votre parti, ont abandonné Calvin. » Au contraire, s'écrie le ministre [2], les Jansénistes « se sont entièrement rapprochés de nous sur la » matière de la grâce. Mais en se rapprochant » de nous, ils ont travaillé à nous éloigner » d'eux: et, pour se justifier d'être calvinistes, » ils nous attribuent des pensées, non-seule- » ment que nous n'avons pas, mais qu'ils savent » très-bien que nous n'avons pas, ce qui est » une mauvaise foi insigne. »

Voulez-vous, me dit M. Fremont, croire aveuglément sur ce fait les hérétiques, contre des théologiens zélés pour l'Eglise?

Je ne veux, lui répliquai-je, croire aveuglément ni les uns ni les autres; mais je veux croire ce qui se trouvera bien démontré. Avez-vous déjà oublié ce que vous venez de lire dans Calvin? Cet hérésiarque n'a jamais dit un mot pour établir la nécessité *totale et absolue*, qui est la seule condamnée par votre parti. Il ne soutient que la nécessité *relative et partielle* qui résulte de la délectation invincible, que vous soutenez tout autant que lui. Vous voilà donc d'accord avec Calvin, lors même que vous faites semblant de le combattre. D'ailleurs les *nouveaux protestans* Calvinistes, desquels vous dites qu'ils *ont abandonné Calvin*, ne l'ont nullement fait. Ils rejettent comme Calvin votre ridicule chimère de la nécessité *totale et absolue*, pour n'admettre avec lui que la nécessité *partielle et relative*. Voilà la pleine démonstration du fait qui décide de tout, et qui ne vous laisse aucune ressource. Il est hon-

[1] *Ep. ad Alex.* VII, ann. 1656.

[1] Voy. *Esprit de M. Arnauld*, tom. II, p. 25. — [2] *Ibid.* p. 4.

teux à votre parti d'avoir osé dire, contre la notoriété du fait, que les *nouveaux* Calvinistes ont *abandonné Calvin*, pour se rapprocher de vous. C'est au contraire votre parti, qui, marchant sur les pas de Jansénius, a abandonné la tradition manifeste de cinq cents ans de toutes les écoles catholiques, pour s'unir à Calvin dans l'hérésie de la délectation nécessitante d'une nécessité *relative et partielle*, à laquelle cet hérésiarque se borne comme vous.

Calvin, me dit M. Fremont, semble établir une nécessité *totale et absolue* par certaines expressions dures et outrées.

Vous venez de voir, m'écriai-je, qu'il rejette la contrainte de nos volontés comme une *hérésie;* qu'il reconnoît la flexibilité, qui reste toujours dans la volonté, vers les deux partis opposés; qu'il admet un *choix* ou *élection;* qu'il veut seulement que la plus forte délectation soit *invincible;* qu'il admet dans les élus et dans les réprouvés une réelle variation entre les deux délectations pour vouloir le bien et le mal. Pourriez-vous dire, sans renverser tout votre système, que vous admettez quelque chose de plus en faveur du libre arbitre? Le ministre a donc couvert d'une éternelle honte tous les chefs les plus hautains de votre école. Il a démontré le fait décisif; il a démasqué tout votre parti, il en a dévoilé l'artifice. « La vérité » est, dit-il, que les Jansénistes se sont entiè» rement rapprochés de nous sur la matière de » la grâce, mais en se rapprochant de nous, ils » ont travaillé à nous éloigner d'eux, etc. »

Que diriez-vous d'un théologien, qui, pour montrer qu'il n'est point d'accord avec Calvin, sur l'absence réelle, soutiendroit, contre l'évidence notoire du fait, que Calvin n'a jamais cru que Jésus-Christ fût présent dans l'Eucharistie par la vertu de sa chair, et par l'opération de sa grâce pour ceux qui reçoivent le sacrement avec foi? Je suppose que ce théologien, après avoir imputé de mauvaise foi à Calvin ce sentiment outré, qu'il est notoire qu'il n'eut jamais, voudroit ensuite se distinguer de Calvin, en disant : Je crois qu'il y a une présence de Jésus-Christ dans le sacrement, par la vertu de sa chair et l'opération de sa grâce pour ceux qui le reçoivent avec foi; ainsi je ne suis point calviniste sur l'Eucharistie. On ne manqueroit pas de lui objecter que les Calvinistes d'aujourd'hui admettent autant que lui cette présence de vertu et d'opération par la foi. Il répondroit précisément comme vous : *Les nouveaux Protestans ont abandonné Calvin* et se sont rapprochés de nous sur l'Eucharistie. Mais tous les vrais Catholiques ne s'écrieroient-ils pas d'abord avec indignation : Calvin n'a jamais nié cette présence de vertu et de grâce par la foi. *Les nouveaux Protestans* ne l'ont point *abandonné;* ils parlent encore précisément comme lui, ils ne se sont point *entièrement rapprochés* de l'Église, comme vous voudriez nous le faire accroire. Au contraire, c'est vous qui abandonnez l'Église pour vous rapprocher de Calvin. Mais en vous rapprochant des Calvinistes, vous travaillez à les éloigner de vous. Vous leur imputez *des pensées que vous savez très-bien qu'ils n'ont pas; ce qui est une mauvaise foi insigne?* Changeons seulement les noms et appliquons à votre parti, pour le libre arbitre, ce que nous venons de dire de ce théologien trompeur sur l'Eucharistie.

Il faut, disoit M. Fremont, examiner de près la doctrine de Calvin pour la comparer à la nôtre.

Le ministre va d'abord, lui dis-je, à ce point décisif. Il s'attache à votre fameux écrit à trois colonnes. Il examine la première, où votre parti a exposé le sens qu'il lui plaît de nommer *calviniste et hérétique*. Il soutient que ce sens n'est nullement celui ni des Calvinistes ni de Calvin. Il entre dans le détail, et il démontre que votre parti a falsifié le calvinisme tout exprès, pour pouvoir être impunément calviniste sur ce point, en faisant semblant de ne l'être pas.

Le ministre, dit M. Fremont, est obligé de prouver que ni Calvin ni les Calvinistes n'ont jamais enseigné ce sens hérétique de la nécessité *totale et absolue*.

Nullement, répliquai-je. Le ministre demeure victorieux de tous les chefs de votre parti, à moins que ceux-ci ne montrent évidemment dans Calvin la nécessité *totale et absolue*. Or est-il que vous ne l'y montrerez jamais, et que je viens d'y montrer précisément le contraire. Donc le ministre demeure victorieux de tous les chefs de votre parti. Il les a convaincus de calomnie à l'égard de Calvin, auquel ils n'ont point eu honte d'imputer le contraire de ce qu'il enseigne partout avec évidence, et de fraude contre l'Église catholique, puisqu'ils ont voulu lui donner le change, pour faire tomber ses anathèmes sur un calvinisme falsifié. En un mot, vos chefs ont voulu se mettre au large, pour être impunément calvinistes sur le libre arbitre, en faisant semblant de ne l'être pas.

Voilà, s'écrioit M. Fremont, la plus noire et la plus criante imposture contre les plus savans et les plus saints théologiens de notre siècle.

Le ministre, poursuivis-je, rapporte le sens outré et absurde que vous appelez *calviniste* sur la première des cinq propositions, et il parle ainsi[1]. « Si ces messieurs étoient obligés de » trouver dans les écrits de Calvin ou des Cal- » vinistes cette proposition, qu'ils ont FORGÉE, » ils auroient un peu plus de peine à l'y dé- » couvrir qu'on a eu de peine à trouver dans » Jansénius les cinq fameuses propositions. » En effet, on ne trouvera jamais dans Calvin rien qui établisse cette monstrueuse proposition, que votre parti a *forgée* tout exprès, pour inventer un faux calvinisme qui amuse les esprits crédules, et pour embrasser impunément le véritable.

Comme M. Fremont ne faisoit que des déclamations vagues, je me hâtai de lui lire l'endroit où le ministre examine le sens que le parti a donné comme *calviniste* sur la troisième proposition. « Pour mériter et pour démériter, dit » la première colonne, dans l'état de la nature » corrompue, il n'est pas requis en l'homme » une liberté qui l'exempte de la nécessité NA- » TURELLE, TELLE MÊME QU'ELLE SE TROUVE DANS » LES MOUVEMENTS INDÉLIBÉRÉS; mais il suffit » d'être seulement délivré de la contrainte. »

Eh! qu'est-ce qu'on peut critiquer dans ces paroles? disoit M. Fremont.

Le voici, repris-je. Les mouvemens indélibérés sont aveugles. Par exemple, un homme fait de tels mouvemens quand il crie tout-à-coup, étant surpris d'une vive douleur, ou quand il se baisse d'un premier mouvement à la vue d'une pierre qui peut lui casser la tête. Où trouverez-vous que Calvin ait dit que les hommes veulent le bien ou le mal par une détermination aveugle, comme on fait ces mouvemens indélibérés? Vous avez vu tout au contraire que Calvin veut une détermination raisonnable, une délibération, une comparaison, un *choix* ou *élection* entre les deux partis comparés ensemble. Il est content pourvu que la délectation *forme* invinciblement ce *choix dans le cœur*. Vous avez vu que Luther même, malgré ses emportemens et ses expressions outrées, avoue que la volonté veut et agit, que l'homme se convertit avec *une pensée de l'entendement et un consentement de la volonté*, comme parle Khemnitius. Ecoutez encore le ministre[2] : « Les bonnes œuvres se font néces- » sairement selon nous, par égard à la grâce » efficace par elle-même, et victorieuse. » Vous voyez, que, selon les Calvinistes, la grâce n'est point nécessitante d'une nécessité totale et *absolue*. Elle n'opère *nécessairement* que d'une nécessité *relative*, c'est-à-dire *par égard à la grâce* qui se trouve actuellement supérieure en force. Continuons d'écouter le ministre : « Mais ces nécessités ne violent point la li- » berté, parce que la liberté consiste à faire » ce qu'on veut par CHOIX, par ÉLECTION, et » selon le dictamen de la raison.... il n'y a que » la contrainte et la nécessité naturelle, qui » violent la liberté. Le monde subsistera long- » temps, avant que de comprendre la différence » qui est entre cette opinion et celle des Jan- » sénistes. » En effet, le monde aura beau vieillir, il ne pourra jamais voir qu'une parfaite ressemblance entre votre nécessité relative et partielle, qui exclut *la contrainte* avec *les mouvemens indélibérés*, et la nécessité toujours enseignée par l'école de Calvin. Enfin le ministre exclut aussi formellement que vous toute nécessité *absolue* en parlant ainsi[1] : « Nous » ne disons point que l'accomplissement de la » loi soit ABSOLUMENT IMPOSSIBLE. » Ce ministre va jusqu'à décider de la sorte contre le sens nommé *calviniste* par votre parti sur la seconde proposition[2] : « Il est faux qu'elle soit calvi- » niste. Ces Messieurs savent fort bien qu'ils » avancent une calomnie, et n'ignorent pas que » nous ne disons rien là-dessus, que ce qu'eux- » mêmes disent, savoir qu'on ne peut résister » à la grâce efficace, pour empêcher les effets » auxquels elle est destinée. Mais nous avouons » qu'on peut lui résister, et qu'on lui résiste » actuellement tous les jours dans les effets aux- » quels elle sollicite la volonté..... Notre grâce » IRRÉSISTIBLE est leur grâce EFFICACE, qui ne » peut jamais être frustrée de l'effet pour le- » quel Dieu la donne effectivement. » Il est clair comme le jour qu'une telle nécessité n'est que relative, et sujette à variation.

M. Fremont embarrassé me répondit ces mots : Nous ne disons point, comme le ministre, qu'*il n'y a que la crainte* qui viole le libre arbitre.

Il y ajoute, repris-je, tout autant que vous, *la nécessité naturelle et la détermination qui vient de nature*[3]. Il suit pas à pas Calvin, qui veut un examen, une comparaison des partis opposés, une délibération, un *choix* ou *élection* de l'un des partis par préférence à l'autre. Mais voulez-vous voir combien le P. Quesnel s'accorde avec Calvin et avec Jurieu pour se contenter de l'exemption de contrainte? Lisez ces

[1] *Esprit de M. Arnauld*, tom. II, p. 11, 12. — [2] *Ibid.* p. 16.

[1] *Esprit de M. Arnauld*, tom. II. p. 5. — [2] *Ibid.* pag. 7. — [3] *Ibid.* p. 16, 17.

paroles : « Vous reconnoissez une différence » infinie et une opposition formelle entre efficacité et nécessité, entre grâce efficace, et » grâce nécessitante [1]. »

Cette distinction est nette et décisive, dit M. Fremont élevant sa voix. Voulez-vous la réfuter?

Attendez un moment, repris-je, pour en apprendre la juste valeur. « D'autant, dit-il, que » la première est celle qui nous fait faire quel- » que chose, EN NOUS LE FAISANT VOULOIR, et que » la seconde nous le fait faire MALGRÉ NOUS. »

Eh! quel mal trouvez-vous, me dit M. Fremont, dans ce discours?

Suivant ce nouveau dictionnaire, repris-je, Calvin et Jurieu diront volontiers, avec le P. Quesnel, qu'il y a dans la délectation la plus invincible une *efficacité* sans *nécessité*. Ils ajouteront, avec le P. Quesnel, que leur grâce commune est *efficace*, sans être *nécessitante*, parce qu'elle nous *fait faire quelque chose* EN NOUS LE FAISANT VOULOIR. En voilà assez pour empêcher que la grâce soit *nécessitante*. Pourvu qu'on veuille ce qu'on veut, chose qui ne peut jamais manquer à personne, et que Dieu même, par sa toute-puissance, ne peut jamais ôter à aucune volonté, tout est sauvé. A cette condition, la délectation nécessite au bien ou au mal, sans être nommée *nécessitante*. Que faudroit-il donc qu'elle eût de plus, pour mériter ce nom si odieux? Il faudroit qu'elle nous fît vouloir *malgré nous*, c'est-à-dire par contrainte, et en ne voulant pas ce que nous voudrions. Ainsi la délectation a beau nous nécessiter aux actes les plus criminels, votre parti défend de la nommer jamais nécessitante, pourvu qu'on ne veuille point le mal en ne le voulant pas, chose qui ne peut jamais arriver à personne.

Pourquoi, me dit M. Fremont, trouvez-vous si mauvais que nous ne donnions le nom odieux de *nécessitante* qu'à la seule nécessité de contrainte?

Je ne dispute point sur votre langage, lui dis-je. Je veux seulement, pour la bonne foi du commerce, que vous fassiez afficher que dans le dictionnaire de votre parti on entend par grâce *efficace* celle qui nécessite sans contraindre, et par grâce nécessitante celle qui contraint, et qui fait que chacun veut sans vouloir. Le monde a intérêt de savoir à quoi s'en tenir là-dessus. Dès qu'il saura que la délectation ne peut être *nécessitante*, qu'autant qu'elle contraint, chacun dormira d'abord en repos, sans craindre la délectation *nécessitante*; car comment voudriez-vous qu'on craignît jamais sérieusement une délectation en vertu de laquelle on voudroit sans vouloir?

Ne riez point d'une chose si sérieuse, dit M. Fremont d'un air grave. Mais revenons à Calvin. L'Église ne peut-elle pas avoir cru apercevoir dans son texte la nécessité *absolue* qui n'y est peut-être point? Ne devroit-elle point reconnoître franchement son erreur de fait, si par hasard elle étoit bien prouvée?

Vous ne trouveriez, lui répliquai-je, aucun inconvénient à voir reculer l'Église en faveur de Calvin; ce seroit un préjugé décisif pour Jansénius. Le triomphe des Calvinistes seroit aussi le vôtre. L'erreur et la honte de l'Église vous toucheroit peu. Mais ne croyez-vous pas que l'Église ne mériteroit plus aucune croyance contre aucun hérésiarque et contre aucune secte, si elle étoit réduite à reculer contre les Protestans? Toutes les sectes condamnées seroient en droit de présenter requête civile, et de demander une révision de leur procès. Espérez-vous sérieusement que l'Église révoquera les canons du concile de Trente et les constitutions du saint Siége, tout exprès pour sauver votre nécessité relative?

Calvin, disoit M. Fremont, n'est pas hérétique en ce point.

Commencez, lui répliquai-je, par confesser de bonne foi, que vous êtes calviniste en ce point. Ensuite demandez à l'Église si elle regarde ce point du calvinisme comme une hérésie ou comme la céleste doctrine de saint Augustin. Demandez-lui si la délectation est *nécessitante*, quand la volonté est nécessitée relativement à la vertu supérieure et invincible de cette délectation qui la nécessite. En attendant, je soutiens, avec le clergé de France, que votre doctrine a été condamnée *à cause de la société d'erreur*, où elle est avec *l'hérésie de Calvin; ob erroris societatem*.

Enfin répondez au ministre qui crie [1] : « Je » conclus de là qu'ils n'ont ni sincérité ni » conscience, puisqu'ils nous attribuent des » sentimens que nous n'avons pas, pour nous » faire paroître dans un grand éloignement » d'eux. » C'est joindre le déguisement à l'erreur.

A ces mots, on vint à la hâte chercher M. Fremont. Il sortit, promettant de revenir lundi. Je suis, etc.

[1] *Tradit. de l'Eglise rom.*, tom. III, 1re part., chap. VIII, pag. 117.

[1] *Esprit de M. Arnauld*, tom. II, pag. 20.

TROISIÈME LETTRE.

Sur la nécessité partielle, relative, conséquente, d'infaillibilité, changeante, morale et improprement dite, des Jansénistes.

Monsieur Fremont arriva hier céans sur les neuf heures. A peine fut-il entré qu'il me parla ainsi : Je vois bien que vous voulez établir la *balance* des Pélagiens. Ces hérétiques prétendoient que la volonté de l'homme est *en suspens, comme entre deux poids égaux*[1], en sorte qu'elle ne penche pas davantage *vers le mal que vers le bien*. Saint Augustin dit que Julien, en imaginant cette balance ou équilibre, *rouloit dans sa tête creuse des chimères*, et qu'il montroit un esprit *en délire*.

Saint Augustin, lui répliquai-je, répond ainsi à Julien : « Pourquoi n'ajoutez-vous pas ce » que vous lisez au même endroit (de mon » texte) : Si elle n'est point délivrée? » Ainsi ce Père ne nie la *balance* ou équilibre, *libra*, que pour une volonté qui *n'est point délivrée* par la grâce; *si liberata non est*. Dès que vous voudrez bien supposer une grâce véritablement suffisante, qui délivre suffisamment la volonté, *la balance* ne choque plus ce Père. Il veut seulement que « les secours de la grâce délivrent le » libre arbitre, qui étoit chassé par le vice et » subjugué par le mal, afin qu'il retourne en sa » place; *ut in locum suum redeat, liberant*[2]. »

Quoi donc! me dit M. Fremont, prétendez-vous que l'homme soit toujours dans l'équilibre entre les deux délectations du bien et du mal, et qu'il ne soit censé libre qu'autant que le sentiment du bon plaisir est égal en lui à celui du mauvais?

Nullement, repris-je. Au contraire, je crois que l'homme est véritablement libre pour accomplir la loi de Dieu par le secours de sa grâce, quoiqu'il se trouve dans la tentation avec un grand plaisir pour le mal, et un grand dégoût pour le bien. Mais je soutiens qu'alors il n'est libre de s'abstenir du mal, qu'autant que les forces de sa volonté, pour refuser son consentement, sont égales à celles que l'attrait corrompu a de son côté pour la faire consentir au mal. Ainsi cette espèce d'équilibre ne consiste point dans une égalité des deux plaisirs contraires, mais seulement dans une égalité de forces entre l'attrait de la tentation et la volonté, afin que la volonté ne soit pas nécessitée à y consentir. En un mot, je crois que la volonté secourue de la grâce a des forces proportionnées pour refuser son consentement, si elle le veut, au plaisir terrestre, quoique celui-ci soit supérieur en degré au plaisir céleste. *Posse dissentire, si velit.* La grâce *délivre* l'arbitre captif du mal, pour le ramener *en sa place*, qui est cette espèce d'équilibre ou égalité de forces avec la mauvaise délectation. *Ut in locum suum redeat, liberant.*

Voudriez-vous nier, disoit M. Fremont, que la liberté de l'homme est diminuée depuis la chute d'Adam?

Non, non, repris-je. Dites tant qu'il vous plaira, que l'homme depuis cette chute, même avec le secours de la grâce, a une vraie diminution de liberté pour le bien. Dites qu'il a moins de force, moins de facilité, et une peine à faire le bien, qu'il ne sentoit point dans son premier état; j'y consens. Mais il y a un point essentiel et invisible, sans lequel il ne lui resteroit aucun degré de liberté réelle. Le voici : C'est qu'il faut, pour le moment précis de la décision, une volonté délivrée, déliée et dégagée, *potentiam expeditam*, comme disent unanimement tous les Thomistes après saint Thomas[1]. Or une volonté est bien éloignée de cette délivrance et de ce dégagement, quand elle se trouve actuellement engagée au mal par un attrait plus puissant qu'elle, et attachée au vice par un lien supérieur à toutes ses forces présentes. En ce cas, il est visible qu'il ne reste aucun degré de liberté réelle, et que la nécessité où est l'agent le plus foible de céder au plus fort, est alors invincible. Il faut donc que la grâce, pour délivrer et dégager l'arbitre de cette nécessité invincible, le ramène *en sa place*, qui est une espèce d'équilibre ou égalité entre les forces de l'attrait qui l'incline au mal, et les forces de la volonté pour lui refuser son consentement. *Posse dissentire, si velit.* C'est ce que saint Augustin exprime par les paroles que j'ai déjà citées : *Ut in locum suum redeat, liberant.* Encore une fois, il ne s'agit nullement d'une égalité des deux plaisirs, mais d'une simple proportion ou égalité de forces entre l'attrait et la volonté. C'est ce que saint Augustin appelle tantôt *la vertu qui tient le* milieu; *media vis*[2], tantôt *le gond de la volonté*, qui se tourne en haut ou en bas; *quemdam cardinem voluntatis*[3]. Ce Père parle encore ainsi : *Souvent une chose nous plaît, et une autre convient. Alors nous sommes flottans dans le milieu; quorum nos in*

[1] *Op. imp. cont. Jul.* lib. III, n. 117 : tom. X, pag. 1098. — [2] *Ibid.* n. 114 : pag. 1097.

[1] I. p. quæst. LXXXIII. art. II, ad 2. — [2] *De Spir. et Litt.* cap. XXXIII, n. 58 : tom. X, pag. 118. — [3] *De lib. Arb.* lib. III, cap. I, n. 3 : tom. I, pag. 611.

MEDIO *positi fluctuamus*[1]. C'est toujours *un milieu*, où sa volonté se trouve *flottante*, c'est-à-dire indifférente et en suspens entre les deux partis opposés, avec des forces toutes prêtes et dégagées pour le pencher vers l'un des deux à son choix. C'est ce qui fait dire à saint Thomas, que la liberté est *une vertu* ou force *élective*, *vis electiva*, c'est-à-dire une force *dégagée* et toute prête (*expedita*) pour choisir l'un des deux partis, et pour vaincre l'un ou l'autre des deux attraits opposés, qui la sollicitent. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, que Dieu, lors même que le Père nous attire vers le Fils, *laisse* l'homme *à son libre arbitre, afin qu'il choisisse ce qu'il voudra; dimittit ut quis, quod voluerit, eligat*[2].

Voilà, disoit M. Fremont, une idée bien pélagienne du libre arbitre. Vous voulez que l'homme déchu de son premier état soit encore libre comme Adam l'étoit au paradis terrestre.

Je veux, repris-je, que la liberté pour le bien commandé ne soit que diminuée, sans être entièrement perdue. Je veux que ce soit le secours de la grâce qui sauve ce reste de liberté. Je veux que la grâce suffisante soit suffisamment médicinale, pour guérir l'impuissance de la volonté par rapport à l'acte commandé, quand le commandement presse. Je veux que la grâce, comme libératrice, délivre l'arbitre de l'attrait du mauvais plaisir, et qu'elle le ramène en sa place, qui est *le milieu*, c'est-à-dire l'égalité de forces avec l'attrait. *Ut in locum suum redeat, liberant.* Si cette doctrine est pélagienne, c'est saint Augustin et saint Thomas qui m'ont appris à être pélagien; je suis ravi de l'être avec eux. Je vois bien que comme vous donnez à la délectation nécessitante de Calvin le nom flatteur de grâce efficace de saint Augustin, vous donnez aussi au libre arbitre de saint Augustin le nom odieux de *l'équilibre de Pélage*.

Notre nécessité, disoit M. Fremont, ne blesse point le libre arbitre, car elle n'est que *relative* ou *conditionnelle*[3]. C'est à quoi vous n'avez nul égard, et qui décide néanmoins de tout.

Quand un Calviniste, repris-je, dit que la grâce et la concupiscence sont nécessitantes, il est clair comme le jour, qu'il ne peut parler que d'une nécessité purement *relative*. L'effet, qui est la nécessité, n'est-il pas visiblement relatif à sa cause, qui est l'attrait nécessitant?

[1] *De duab. anim.* cap. XIII, n. 19 : tom. VIII, pag. 88. — [2] *Contra litt. Petil.* lib. II, cap. LXXXIII, n. 186 : tom. IX, pag. 270. — [3] P. QUESNEL, *Trad. de l'Egl. romaine*, tom. III, part. 2, chap. IV, art. II.

L'illumination de la terre est relative au soleil qui l'illumine par ses rayons. La chaleur d'un vase plein d'eau est relative au feu qui l'échauffe. C'est ainsi que tous les ennemis du libre arbitre ont toujours dit unanimement que la volonté, qui est *flexible* en soi, ou vers le bien ou vers le mal, se trouve relativement nécessitée à l'un ou à l'autre par un attrait plus fort qu'elle. Les Manichéens mettoient cet attrait nécessitant dans une nature mauvaise et plus puissante que la volonté de l'homme, laquelle *inspiroit* à cette volonté *le mauvais vouloir*, sans la contraindre. *Voluntatem malam ab ea inspirari natura quæ bonum velle non potest, certum est dicere Manichæum*[1]. Ils disoient que *la nature du mal fait que la nature du bien veuille le mal* même. *Fieri per mali naturam, ut malum velit boni natura*[2]. Les Protestans ont mis précisément comme vous cet attrait invincible. Ainsi les Protestans, et les Manichéens mêmes, n'ont soutenu qu'une nécessité relative à un attrait plus fort que la volonté, dans les deux plaisirs opposés de la vertu et du vice. Eh comment pourroit-on concevoir un plaisir nécessitant, pour la volonté, si ce n'est en supposant une volonté nécessitée relativement aux forces de ce plaisir, parce que les forces de ce plaisir sont supérieures à celles de cette volonté, et par conséquent invincibles à son égard?

Notre nécessité, disoit M. Fremont, n'est que *partielle*. Elle laisse à la volonté un certain pouvoir, que vous nommerez, si bon vous semble, prochain *au sens des Thomistes*.

Laissons aujourd'hui, repris-je, les Thomistes à part, pour ne prendre point le change. Un autre jour nous examinerons à fond leur doctrine, et j'ose répondre par avance que vous y trouverez d'étranges mécomptes. Votre nécessité *partielle* ou votre *impuissance en partie*[3] ne peut laisser à la volonté qu'un pouvoir partiel, qu'un demi-pouvoir, qu'un pouvoir estropié, qu'un pouvoir disproportionné et insuffisant, qui est une réelle impuissance. C'est ainsi qu'un nain a une partie des forces nécessaires pour vaincre un géant. C'est ainsi qu'un homme qui n'a que deux onces de pain a une partie des alimens nécessaires pour se nourrir. Avec ce pouvoir partiel, le nain seroit accablé, et l'homme réduit aux deux onces de pain mourroit de faim dans peu de jours. Votre nécessité *partielle* est une nécessité *totale* en un certain sens, pour anéantir la liberté. Elle

[1] *Op. imp. cont. Jul.* lib. I, n. 97 : tom. X, pag. 930. — [2] *Ibid.* — [3] P. QUESNEL, ibid.

laisse des forces disproportionnées avec lesquelles seules on ne peut rien. Elle ne laisse point la proportion ou égalité de forces, sans laquelle la volonté foible ne peut refuser son consentement à un attrait supérieur en forces. *Non posse dissentire.*

Il reste toujours à la volonté, disoit M. Fremont, sa faculté naturelle et active de vouloir autrement. Il lui reste la flexibilité par rapport aux divers objets, et sa capacité de recevoir les différentes impressions des deux plaisirs opposés.

La faculté naturelle et active de vouloir diversement suivant les divers attraits, repris-je, est le fond et la nature de la volonté même. Calvin, loin de nier ce fond de la volonté *flexible*, vers tous les objets qui ont quelque bonté, l'enseigne avec évidence : vous l'avez vu. Luther même reconnoît cette *flexibilité* naturelle de notre vouloir, sous le nom équivalent de *vertibilité*[1]. Pour la capacité de recevoir les forces qu'on n'a point actuellement, elle est bien différente de la possession actuelle de ces forces. Diriez-vous sérieusement qu'un homme mérite d'être puni pour n'avoir pas lu dans un cachot très-obscur, parce qu'il a de bons yeux, et par conséquent la capacité naturelle d'être éclairé par la lumière qu'on lui refuse ? Diriez-vous qu'un homme est inexcusable, s'il ne mange point, quoiqu'il soit sans alimens, parce qu'il a la capacité naturelle de manger, si on lui donnoit les alimens qui lui manquent, et faute desquels il meurt de faim? Si la capacité d'avoir tenoit lieu de tout ce qu'on n'a pas, le genre humain auroit tout sans rien avoir. Par cet expédient vous mettriez sans frais tout le monde au large. Chacun pourroit manger sans pain, voir sans lumière, se chauffer sans feu, se vêtir sans habits, payer ses dettes sans argent. La capacité d'avoir tout ce qu'on n'a point, deviendroit la corne d'abondance ou la pierre philosophale. Quoi, Messieurs, est-ce donc par ces chimères, semblables à des contes de fées, que votre parti s'imagine imposer au monde, en faisant semblant de sauver la foi et les mœurs par la conservation du libre arbitre?

Vous ne dites pas tout, me répondit M. Fremont. Chaque homme a, outre la vertu active de vouloir, qui est en soi *flexible* pour vouloir le bien ou le mal, les deux délectations, dont l'une fait toujours le contre-poids de l'autre.

Il est vrai, repris-je, que Jansénius dit que l'homme a sous la plus forte grâce *un poids* de concupiscence, qui fait le *plus parfait pouvoir* de résister à cette grâce et *de pécher; quod est peccandi potestas perfectissima*[1]. Mais j'ai deux objections décisives à vous faire là-dessus.

1° Vous dites, je l'avoue, que la plus forte grâce n'est jamais sans un contre-poids de concupiscence. Mais oseriez-vous dire de même que la plus forte concupiscence n'est jamais sans un contre-poids de grâce intérieure? Jansénius a voulu nous donner le change de ce côté-là, en nous vantant le pouvoir de l'homme pour résister à la grâce, par la concupiscence qui est sans cesse en lui. Mais il se garde bien de nous dire de même que l'homme a toujours le pouvoir de résister à la concupiscence par la grâce, qui en fait le contre-poids, et qui ne lui manque jamais. N'est-il pas vrai que, suivant votre système, presque tout le genre humain vit et meurt, sans avoir jamais senti le plaisir céleste? Ainsi, selon vous, le plaisir corrompu de la terre se trouve toujours seul et sans aucun contre-poids du plaisir céleste, dans presque tout le genre humain, pour pouvoir s'abstenir du péché, et pour éviter son éternelle damnation. Ainsi presque tout le genre humain n'a, selon vous, pour s'abstenir du péché, que *la seule faculté flexible du libre arbitre*, que la *nature nue*, que la *capacité flexible au bien ou au mal*, comme parle Jansénius, laquelle suivant cet auteur n'est qu'un *pouvoir très-éloigné*[2]. En vérité, est-ce là un pouvoir d'usage pour l'exercice du libre arbitre?

2° Le contre-poids est disproportionné et insuffisant, toutes les fois que le mauvais plaisir se trouve supérieur au bon. Voudriez-vous qu'un poids de cinquante livres fît le contre-poids de cent livres qu'on lui opposeroit?

Le moindre plaisir quoique inférieur, disoit M. Fremont, fait un contre-poids qui affoiblit un peu le poids opposé. Il opère un pouvoir qui n'est pas parfait et entier, mais qui est partiel, et qui suffit pour rendre la volonté inexcusable.

Ne croyez-vous pas, repris-je, comme Jansénius[3], que la délectation fait *le poids total qui tourne notre âme?* Ne soutenez-vous pas, avec vos amis les plus mitigés, que *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur* de l'homme?

Oui sans doute, me dit M. Fremont. C'est le point fondamental de notre système. *L'âme,* dit saint Augustin[4], *est portée par son amour comme par un poids, etc.* Et ailleurs[5] : *Les corps tendent*

[1] LUTHER. *de servo Arbit.* p. 442.

[1] *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. XX. — [2] Lib. III, cap. XV. — [3] *Ibid.* lib. IV, cap. IX. — [4] *Ep. ad Hil.* CLVII, cap. II, n. 9 : tom. II, pag. 545. — [5] Lib. II ad *Jan.* Ep. LV, cap. X, n. 18 : pag 134, 135.

par leur poids, comme les âmes par leurs amours, tantôt d'un côté et tantôt d'un autre.

Ce principe étant posé pour vos deux délectations comme le fondement de tout, repris-je, la volonté de l'homme est comme une balance, et les deux plaisirs opposés sont comme les deux poids. Supposez dans le côté gauche d'une balance un poids de trois livres, et supposez un autre poids égal dans le côté droit, ces deux poids égaux se compensent l'un l'autre. Ils suspendent mutuellement toute leur force mouvante, et ils se rendent tous deux comme nuls, en sorte que la balance demeure alors immobile et suspendue, comme s'il n'y avoit aucun poids ni à droite ni à gauche. Mais si vous ajoutez au poids de trois livres qui est du côté droit, trois autres nouvelles livres, sans rien ajouter du côté gauche, alors les trois nouvelles livres du côté droit agissent seules en pleine liberté, avec toute leur force mouvante, et sans aucun contre-poids. Après la compensation faite entre les trois livres du côté gauche et les trois premières livres du côté droit, qui rendent ces deux poids opposés comme nuls de part et d'autre, il reste ces trois livres surajoutées au côté droit, qui ne trouvent aucun contre-poids. Alors elles sont réellement le seul poids, l'unique ressort, la seule force mouvante qui incline invinciblement la balance vers le côté droit. Il en est précisément de même de la volonté de l'homme, supposé que le plaisir fasse *le poids total qui tourne notre âme*, et soit *le seul ressort qui remue le cœur*. En ce cas, voici ce qu'il faut nécessairement conclure. Si les deux plaisirs sont égaux comme les deux poids, la volonté demeure en suspens comme la balance. Les deux plaisirs se compensent, suspendent mutuellement toute leur force mouvante, et se rendent comme nuls. La volonté demeure *hésitante*, dit Jansénius [1], *dans des désirs inefficaces*, et faute de poids ou ressort, elle ne penche d'aucun côté. Mais s'il survient du côté du mal trois nouveaux degrés de plaisir, alors ces trois nouveaux degrés du plaisir terrestre, qui arrivent après que la compensation a rendu comme nuls les trois premiers degrés des deux plaisirs opposés, agissent seuls en liberté dans toute leur force, et sans aucun contre-poids du plaisir contraire. Alors la volonté s'incline vers le mal, comme si les trois degrés des deux plaisirs opposés qui se compensent mutuellement, étoient anéantis, et comme s'il y avoit seulement trois degrés de plaisir terrestre pour le vice, sans aucun contre-poids de plaisir céleste pour la vertu. Alors l'unique *poids* ou *ressort*, qui remue la volonté, est tout entier du côté du péché contre la loi de Dieu. Ainsi un demi-contre-poids est un poids entièrement nul dans la pratique. La volonté se trouve dans cette supposition aussi invinciblement nécessitée à vouloir le mal, que la balance à pencher vers le côté droit. C'est une espèce de mécanique, qui décide pour l'une comme pour l'autre.

Je vous laisse étaler toute votre comparaison, me dit M. Fremont; mais un seul mot va la renverser. La balance est purement passive, au lieu que la volonté est active. Elle veut ce qu'elle veut; elle veut le vouloir. C'est elle seule qui le choisit, et non pas une autre volonté. C'est à elle seule qu'on peut reprocher le mauvais vouloir qu'elle produit; c'est elle seule qui est coupable.

A quoi sert, repris-je, ce jeu de paroles, et cette vaine subtilité de sophiste? Tous ceux qui comme Calvin et Luther ont été les ennemis les plus outrés du libre arbitre, n'ont pas moins cru que votre parti, que la volonté veut en voulant, et ne veut rien sans vouloir; que son vouloir est une vraie action, ou tendance active vers quelque objet. Mais ils ont cru, comme votre parti, que ce mouvement, qui est très-actif en soi, est invinciblement imprimé à la volonté par l'attrait du plaisir, qui fait son unique *poids* ou *ressort*. Eh qu'importe que la volonté agisse et soit active, pendant que la balance est purement passive, si la volonté est aussi invinciblement nécessitée à *agir*, que la balance est invinciblement nécessitée à ce que l'Ecole appelle *pâtir?* Il ne suffit pas, pour le libre arbitre, qu'une volonté veuille et agisse. Il faut de plus qu'elle ne soit pas nécessitée à agir ou vouloir. Pourquoi notre volonté n'est-elle pas libre à l'égard du bien pris en général? Est-ce qu'elle ne veut et n'agit point par rapport à cet objet? Au contraire, c'est cet objet même qu'elle veut sans relâche de toutes ses forces, et d'une pleine activité. D'où vient donc qu'elle n'est pas libre dans un vouloir si actif? C'est qu'elle y est invinciblement déterminée par l'attrait de ce bien. Tout de même, si notre volonté est invinciblement déterminée à vouloir le mal, quand le mauvais plaisir prévaut sur le bon, la volonté, quoique très-active à vouloir le mal, n'est pas libre en le voulant. Il est vrai que c'est la volonté d'un tel, et non celle d'un autre homme qui veut ce mal. Il est vrai qu'elle veut vouloir ce mal, car elle n'est pas contrainte en le voulant; mais elle y est nécessitée. Elle n'a aucun choix sérieux, et sa délibération seroit extrava-

[1] *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. X; et lib. VIII, cap. II.

gante, puisqu'on ne peut ni délibérer sérieusement ni choisir entre deux partis, quand on se trouve invinciblement déterminé à vouloir l'un, et invinciblement exclu de vouloir l'autre. Ce n'est point à cette volonté nécessitée de faire le mal, et impuissante de faire le bien, qu'il faut s'en prendre du mal qu'elle veut, et du bien qu'elle ne veut pas. Il faut remonter plus haut : il faut en accuser le seul *poids* ou *ressort*, qui la remue invinciblement ; il faut en accuser la puissance supérieure qui lui donne le mauvais plaisir en la place du bon. A quel propos voudroit-on vous punir du coup mortel que vous me donneriez, si un ressort plus puissant que vous, vous *mettoit invinciblement en acte* pour me tuer? C'est ce ressort, et non votre main, qui seroit la vraie cause de ma mort. Encore une fois, tous les ennemis du libre arbitre croient, autant que vous, que notre volonté veut, et qu'elle est active en voulant. Ainsi vous ne sauvez pas plus qu'eux le libre arbitre par cet aveu, qui vous est commun avec toutes ces sectes odieuses. D'ailleurs vous soutenez autant qu'eux que notre volonté est invinciblement nécessitée à produire ce vouloir très-actif, parce que l'attrait du plaisir qui l'y détermine, fait *le seul poids* ou *ressort qui remue le cœur*. Ainsi la volonté est aussi nécessitée par le plaisir à vouloir ou agir, qu'une balance à pâtir ou être mue. Les deux opérations sont très-diverses ; mais la nécessité invincible de ces deux diverses opérations est entièrement la même.

Notre nécessité, disoit M. Fremont, n'est point physique. Elle n'est que simple, volontaire, morale.

Qu'appelez-vous physique, repris-je, sinon conforme à une loi naturelle et inviolable? Or il est, selon vous, depuis le péché, aussi naturel aux volontés de vouloir suivant leur plus grand plaisir, qu'aux corps de se mouvoir suivant la plus grande force mouvante qui les pousse? Qu'y a-t-il de plus naturel et de plus physique pour une volonté, que de vouloir suivant l'unique *poids* ou *ressort* qui la remue? Qu'y a-t-il de plus mécanique, que l'invincible nécessité qui fait qu'une volonté ne peut pas vaincre, par le refus de son consentement, un attrait plus fort pour la faire vouloir, qu'elle n'est forte pour ne vouloir pas? N'est-ce pas la loi naturelle pour les esprits comme pour les corps, que le plus foible agent ne puisse vaincre le plus fort?

La nécessité que nous soutenons, disoit M. Fremont, n'est que volontaire. Elle n'*opère et* ne *détermine* qu'*en délectant ;* elle ne *regarde* que *les mœurs*.

Je n'ai, repris-je, pour détruire cette vaine réponse, qu'à la répéter mot pour mot au nom de Calvin. Cet hérésiarque ne croyoit-il pas, comme vous, que la nécessité qui nécessite nos volontés est *volontaire?* Nous avons vu qu'il la nomme ainsi. Ne disoit-il pas, comme nous l'avons vu, qu'elle *opère en délectant? Impresso delectationis affectu.* Enfin ne soutenoit-il pas que cette nécessité *regarde les mœurs* pour le vice ou pour la vertu?

Cette nécessité, qui vous alarme mal à propos, me dit M. Fremont, est purement *conséquente* et de simple *infaillibilité*, comme parlent toutes les écoles. C'est ce que nous avons souvent déclaré dans nos écrits[1].

Si elle est purement *conséquente,* lui répliquai-je, vous ne dites que ce qui est dit tous les jours par tous ceux que vous nommez Molinistes. Aucun d'eux ne mit jamais en doute cette nécessité, qui se réduit à dire qu'une chose existe nécessairement au moment précis où elle existe, parce qu'elle ne peut pas exister et n'exister pas tout ensemble. S'il étoit vrai que vous bornassiez de bonne foi vos prétentions à cette nécessité purement *conséquente* et de simple *infaillibilité,* vous seriez d'accord avec Molina même, et vous n'auriez plus aucun prétexte de dispute. La grâce même d'Adam au Paradis terrestre pendant tout le temps où il persévéra, opéroit cette nécessité purement *conséquente* et de simple *infaillibilité.* Car il étoit nécessaire qu'Adam ne cessât point de persévérer, supposé qu'il persévérât. Il ne pouvoit point mettre ensemble au même moment sa chute avec son actuelle persévérance. Parlez de bonne foi. Ne demandez-vous que cette espèce de nécessité? Le monde entier vous l'accorde. Les Pélagiens mêmes n'auroient osé vous la refuser. Ils n'avoient garde de désavouer qu'il est nécessaire que la plus libre volonté ne refuse point de vouloir, supposé qu'elle veuille actuellement. Déclarez-vous donc avec franchise.

Nous ne voulons point, me dit M. Fremont, une nécessité *totale et absolue.* En voilà assez pour sauver le libre arbitre. La nécessité partielle et relative, qui nous suffit, est *conséquente et d'infaillibilité.*

Si vous voulez de bonne foi, repris-je, que votre nécessité ne soit que *conséquente* et de simple *infaillibilité,* comme votre parti l'a dit tant de fois et si hautement, je consens que cette nécessité soit *totale et absolue.* En effet, il est totalement et absolument nécessaire que le oui

[1] P. QUESNEL, *IVe Mémoire pour servir à l'exam. de la Const.* pag. 31.

exclue le non, qu'une chose existe supposé qu'elle existe actuellement, et qu'elle ne soit point tout ensemble fausse et véritable. Il n'y a point de nécessité plus *absolue* et plus *totale* que celle qui consiste dans l'incompatibilité des deux propositions contradictoires. Ainsi, supposé que vous ne vouliez qu'une nécessité purement *conséquente* et de simple *infaillibilité*, vous demandez visiblement trop peu, en ne la demandant que *partielle et relative*. En ce cas, vous devez la demander *totale et absolue*. Vous avez tort de ne la vouloir que *partielle et relative*. Le monde entier ira plus loin que vous ne voulez en votre faveur. Mais si au contraire votre nécessité est *antécédente*, comme parle l'Ecole, c'est-à-dire si elle provient d'une délectation indélibérée, qui soit plus forte que la volonté, en ce cas vous demandez trop. Vous demandez autant que Luther et Calvin. Ils n'ont jamais demandé que la nécessité que vous nommez *partielle et relative*, qui résulte des deux attraits de plaisir tour à tour supérieurs l'un à l'autre, et dont celui qui se trouve actuellement supérieur, est alors plus fort que la volonté. La nécessité qui résulte d'une délectation indélibérée est sans doute *antécédente* à l'acte délibéré qu'elle attire après elle. Cet attrait étant, selon vous, la grâce médicale et libératrice, il est évident que la volonté sans cet attrait n'est ni guérie ni délivrée, et qu'elle n'a aucun vrai pouvoir de vouloir le bien. Ainsi cet attrait est nécessaire pour le vrai pouvoir. Dès qu'il tombe sur le pouvoir, il est antécédent, et dès qu'il est antécédent, la nécessité qui en résulte est *antécédente*, selon la notion de toutes les écoles. En quelle conscience et de quel front votre parti a-t-il osé dire tant de fois qu'il ne vouloit qu'une nécessité *conséquente et d'infaillibilité*, pendant qu'il fait tous ses efforts pour soutenir, sous les noms radoucis de *relative* et de *partielle*, la nécessité *antécédente* des Protestans?

La nécessité que nous soutenons, disoit M. Fremont, n'est qu'accidentelle. Elle ne vient point de la nature de la volonté. Elle résulte accidentellement de la supériorité passagère de l'une des deux délectations sur l'autre.

Calvin, lui répliquai-je, croyoit précisément comme vous, que sa nécessité ne vient point du fond de la nature de la volonté, puisqu'il disoit qu'elle est causée ou par une grâce, ou par une concupiscence nécessitante. Il croyoit précisément comme vous que la volonté de l'homme sain avant sa chute, étoit parfaitement libre, et exempte de toute nécessité. Il disoit seulement, comme vous, que cette volonté est malade, affoiblie, et nécessitée par le ressort du plaisir, depuis l'accident funeste du péché originel[1]. Ainsi la nécessité de Calvin n'est pas moins accidentelle que la vôtre. Espérez-vous de vous distinguer de cet hérésiarque, en pensant comme lui? Ne voulez-vous point être plus catholique que cet ennemi du libre arbitre?

Notre nécessité, dit M. Fremont, varie comme les deux délectations qui la causent. Ainsi ce n'est point une nécessité naturelle, fixe et immuable.

Autre évasion, repris-je, qui démontre votre parfaite ressemblance avec Calvin, et vos détours pour éluder les anathèmes de l'Eglise. Laissez-moi faire, s'il vous plaît, une espèce de parabole. Je suppose qu'un esclave appartient tour à tour à deux maîtres. Il est six mois de l'année à l'un et six mois à l'autre. Puis il recommence à servir le premier et revient ensuite dans les mains du second. N'est-il pas vrai qu'il change de maîtres, sans changer jamais de condition? Sa servitude est fixe, uniforme et invariable, quoique ses deux maîtres varient. En vérité, oseriez-vous dire que cet homme est moins esclave, parce que ses deux maîtres le tiennent tour à tour dans les fers, que si un seul maître l'y tenoit pendant toute l'année? Tout de même une volonté en est-elle moins nécessitée en changeant de causes nécessitantes, que si une seule cause la nécessitoit invariablement? Est-elle libre parce qu'il y a deux causes, au lieu d'une seule, qui lui ôtent sans cesse tour à tour toute liberté?

Une nécessité qui varie, disoit M. Fremont, est moins une nécessité que celle qui est fixe, uniforme et invariable.

La nécessité que vous soutenez, lui dis-je, est fixe, uniforme et invariable, quoique les deux plaisirs qui la causent, varient souvent. L'esclave dont je viens de proposer l'exemple, est dans une servitude fixe, uniforme et invariable, quoique les deux maîtres qu'il sert tour à tour, varient entre eux. Quoi qu'il en soit, Calvin, comme je l'ai déjà démontré, ne soutient pas moins que vous que les deux causes nécessitantes varient, et vous ne soutenez pas moins que lui, que chacune d'elle est invincible à la volonté, pendant qu'elle se trouve actuellement supérieure. Ce qui est clair comme le jour, est que, selon vous, comme selon Calvin, le plaisir fait le seul *poids* ou *ressort qui remue le cœur*. Les objets du plaisir varient au dehors. Tantôt c'est le bien éternel; tantôt c'est le

[1] Lib. II *contra Pighium*, paulò post. init.

bien périssable vers lequel il nous tourne; mais *le ressort* intérieur ne varie jamais. C'est uniquement le plus grand plaisir, qui *met invinciblement la volonté en acte.* C'est lui qui *tient son effet de lui-même, non du consentement de la volonté.*

Il est clair comme le jour, disoit M. Fremont, que la volonté qui veut actuellement le bien par l'attrait du plaisir céleste, conserve sous cet attrait un vrai pouvoir de vouloir le mal. La preuve en est facile, et la voici : Cette même volonté qui veut le bien, au moment précis où je vous parle, voudra peut-être le mal dans un quart d'heure. Or elle ne pourra le vouloir alors qu'en vertu du pouvoir qu'elle en a conservé. C'est un pouvoir qui est comme suspendu, et qui dort, pour ainsi dire, pendant que la délectation supérieure tourne la volonté du côté du bien. Ce pouvoir de vouloir le mal, demeure comme arrêté et sans action libre, pendant que la bonne délectation le retient, comme on arrête la sonnerie d'un pendule sans la détruire, quand on ne veut pas qu'elle sonne. Mais enfin ce pouvoir n'est point anéanti. Il se trouvera tout entier, dès que la bonne délectation, qui en suspend l'action, le laissera en liberté. C'est ce que les Thomistes appellent *simultas potentiæ.* Nous parlons comme eux, et c'est ce qui nous met à l'abri de votre critique.

Laissons pour aujourd'hui, repris-je, les Thomistes à part. Nous verrons bientôt, si vous le voulez, combien ils vous sont contraires. En attendant, venons droit à Calvin. Il n'a pas moins cru que vous, que la volonté conserve sous l'un des deux plaisirs la *faculté flexible du libre arbitre, la nature nue, la capacité flexible* vers l'autre parti. La preuve n'en est pas moins facile pour Calvin que pour vous; car nous avons vu que, selon Calvin, la même volonté qui vouloit, il y a un quart d'heure, le bien sous la bonne délectation, veut ensuite le mal sous la mauvaise. C'est ainsi que David, après avoir voulu l'exécution de la loi de Dieu, voulut tout-à-coup un meurtre et un adultère. C'est ainsi que ce roi, après avoir voulu ces deux crimes, voulut toutes les œuvres de la pénitence. Calvin, qui n'a pas pu douter de ces faits, a donc reconnu comme vous votre pouvoir suspendu, lié, retenu, et pour ainsi dire endormi, qui subsiste pour le mal sous la bonne délectation, et pour le bien sous la mauvaise. La mauvaise, qui revient après la bonne, dégage, délie ce pouvoir, le met en liberté, et le réveille pour ainsi dire de son profond sommeil. Mais enfin il subsiste sans cesse dans la volonté, car il n'est que le fond de la volonté même. Jusque là rien ne peut vous distinguer de Calvin, ni vous sauver des anathèmes dont il est accablé. A proprement parler, ce n'est pas un pouvoir présent et actuel, un pouvoir tout prêt, délié et dégagé, comme les Thomistes le veulent. Ce n'est qu'un pouvoir lié, engagé, captif, endormi par un lien ou attrait invincible. C'est un pouvoir qu'on n'a pas actuellement, mais qu'on auroit, si le plaisir venoit à changer d'objet. C'est ainsi qu'une girouette tournée du côté du nord par un vent, conserve le pouvoir d'être tournée dans la suite vers le midi, si un autre vent l'y nécessite à son tour. C'est ainsi que l'esclave dont j'ai parlé, a le pouvoir de ne suivre point les ordres du maître qu'il sert actuellement, parce qu'il pourra ne les suivre point dans six mois, quand il aura passé dans les mains de l'autre maître qui le dominera à son tour. Ce pouvoir n'est nullement une liberté réelle; ce n'est qu'une vicissitude d'impuissance entre deux causes nécessitantes. Selon vous, comme selon Calvin, la volonté de l'homme ne sort d'un attrait de plaisir nécessitant, que pour passer sans intervalle dans un autre attrait de plaisir qui ne la nécessite pas moins. Supposé même, comme vous le croyez, que *le plaisir soit le seul ressort qui remue le cœur,* la volonté, à proprement parler, n'a en soi aucun ressort pour vouloir le bien, quand le mauvais plaisir est le seul qui la possède. Alors il faut attendre que le bon plaisir revienne lui servir de ressort, et la remuer pour la vertu, comme un vaisseau attend le vent favorable pour mettre à la voile. Jusque là une volonté est sans aucun vrai pouvoir de vouloir la vertu : car comment voulez-vous qu'elle puisse se remuer du côté du bien, sans l'unique ressort qui peut la remuer de ce côté-là?

On peut sans doute, disoit M. Fremont, à une heure du jour, ce qu'on fait réellement à une autre heure. C'est le même pouvoir dont on use le soir, n'en ayant pas usé le matin.

Rien n'est plus ordinaire, lui répliquai-je, que de pouvoir le soir ce qu'on ne pouvoit pas le matin. Un homme qui ne pouvoit marcher le matin, parce qu'on le tenoit lié, peut marcher le soir parce qu'on le délie. C'est un pouvoir qu'il n'avoit pas avant que d'être délié, et qu'on lui donne en le déliant.

Un pouvoir lié, disoit M. Fremont, ne laisse pas d'être un vrai pouvoir, qui sauve la liberté.

Tous les vrais Thomistes, repris-je, avouent unanimement contre vous qu'on ne sauve la liberté, qu'en établissant un pouvoir suffisamment délié, dégagé, délivré et tout prêt, en

sorte qu'il ne reste plus à y ajouter que la seule action. Le pouvoir lié n'est qu'une impuissance réelle pour le moment décisif de l'exercice du libre arbitre. Direz-vous sérieusement qu'un homme attaché à une chaîne de fer peut se promener, sous prétexte qu'il le pourra quand on l'aura délié de cette chaîne et mis en liberté? Direz-vous qu'il ne tient qu'à vous de manger, et que vous êtes inexcusable de ne vous nourrir pas, supposé que vous soyez attaché à une colonne à six pas d'un bon dîner, parce que vous pourriez l'aller manger, si on vous détachoit de cette colonne? A-t-on jamais parlé ainsi sur les moins importantes affaires de la vie. Jusques à quand n'aura-t-on point de honte de parler un langage si peu sérieux, quand il s'agit de sauver la foi et les mœurs sur le libre arbitre?

Le fond de la liberté, disoit M. Fremont, demeure le même dans la volonté, quoique les divers attraits varient entre eux.

Ces attraits de plaisir, repris-je, sont, selon vous, des liens invincibles à la volonté, parce qu'ils sont plus forts qu'elle. D'ailleurs la volonté, selon vous, ne sortant de l'un des deux liens que pour retomber dans l'autre, elle n'a jamais aucun intervalle de vraie liberté. Elle est sans cesse nécessitée à vouloir tout ce qu'elle veut, et elle est sans cesse dans l'impuissance de vouloir aucune des choses qu'elle ne veut pas.

Encore une fois, disoit M. Fremont, on peut le matin d'un certain pouvoir suspendu, ce qu'on fera le soir.

C'est un pouvoir actuel, repris-je, qui fait la liberté, et la liberté ne peut se trouver réelle, que dans un pouvoir tout prêt, c'est-à-dire actuellement délié et dégagé. Or le pouvoir délié et dégagé a besoin d'être présent comme sous la main, pour le moment précis où l'on a besoin de s'en servir. Ni la liberté passée ni la liberté future ne sont d'aucun usage pour le moment présent, dans lequel il faut décider entre le bien et le mal. A quoi vous sert la liberté de ce matin, pour ce soir où vous ne l'avez plus? A quoi vous sert dans ce moment la liberté qui vous reviendra tantôt ou demain, si vous ne l'avez pas dans le pressant besoin de l'heure présente? Que ferez-vous d'une liberté qui vous vient à contretemps, quand il n'y a plus aucune grande tentation à vaincre? Que ferez-vous de la liberté d'hier, et de celle de demain, si celle d'aujourd'hui vous manque? Quelle ressource vous reste-t-il, si vous cessez tout-à-coup d'être libre, et si vous vous trouvez tout-à-coup nécessité par un plaisir invincible à pécher, à devenir ennemi de Dieu, et à vous damner éternellement? Il faut un pouvoir prochain, délié, dégagé, immédiat, et une liberté que nul attrait invincible ne lie et n'engage, pour chaque moment où l'on a besoin de l'exercer. Tout le reste n'est qu'un jeu de sophiste, pour renverser la foi en faisant semblant de la mettre en pleine sûreté.

A toute extrémité, disoit M. Fremont, vous trouverez certains disciples mitigés de saint Augustin qui se relâcheront jusqu'à vous dire qu'il y a un certain milieu entre le vice et la vertu, entre la bonne et la mauvaise délectation.

Ils doivent déclarer, lui répliquai-je, si ce milieu consiste selon eux dans une troisième délectation, qui soit invincible comme les deux premières. Si c'est une troisième délectation, qui soit invincible comme les deux autres, voilà trois causes nécessitantes au lieu de deux. Espérez-vous de diminuer la nécessité, à force de multiplier les causes nécessitantes? ne voyez-vous pas qu'en ce cas, il y aura entre les deux délectations, qui nécessitent l'homme tour à tour au vice et à la vertu, certains intervalles, où une troisième délectation nécessitera l'homme à des actions indifférentes entre la vertu et le vice, lesquelles ne sont d'aucune importance pour le salut et pour la règle des mœurs. En ce cas vous multiplierez à pure perte les causes qui détruisent la liberté; de plus vous ne laisserez aucun moment à l'homme pour être réellement libre, puisqu'il ne sera pas moins nécessité dans ces intervalles par la troisième délectation pour des actes indifférens, que par les deux autres délectations du bien et du mal dans tout le reste du cours de la vie. Enfin cette troisième délectation nécessitant l'homme à des actes qui ne sont ni bons ni mauvais, ni méritoires, ni déméritoires, elle n'opère rien qui tire à conséquence pour les vertus et pour les vices; il n'y a donc qu'à la laisser à part dans notre controverse. Bornons-nous, en ce cas, à parler des deux autres, qui décident seules de tout pour le salut ou pour la damnation, pour la vertu ou pour le vice. Si au contraire ce milieu consiste dans des intervalles où la volonté peut se remuer elle-même, sans l'attrait ou ressort d'aucune des deux délectations, pour mériter ou pour démériter, voilà un état de l'homme où la volonté est maîtresse d'elle-même pour mériter par ses seules forces naturelles sans la délectation céleste, qui est néanmoins, selon vous, la grâce médicinale. Voilà l'hérésie pélagienne. Encore même alors ne gagneriez-vous rien pour accorder la liberté avec vos délectations. Dans cette supposition pélagienne, on ne manqueroit pas de vous dire,

que l'homme est libre à la vérité dans les intervalles où sa volonté se détermine elle-même sans délectation, mais qu'elle cesse d'être libre, dès que l'une des deux délectations invincibles revient la déterminer.

J'aperçois en vous, me dit alors M. Fremont, « une affectation de vous servir du terme de » pouvoir relatif qui est inconnu jusques à pré- » sent à tous les théologiens. » Vous employez ce mot « pour établir le dogme de la grâce » suffisante de Molina comme un point de foi[1]. »

Je vois, repris-je, que vous donnez le nom de Molinisme à tout ce qui sauve la vraie liberté. Consultez les vrais Thomistes. Ils vous diront que la grâce suffisante, sans attendre leur prémotion, donne un pouvoir dégagé et délié de tout empêchement invincible; *potentia expedita, soluta, etc.* [2]. Ils vous soutiendront que ce pouvoir est proportionné à la difficulté présente de l'acte. Voilà sans doute *un pouvoir relatif* à la concupiscence présente. Appelez-le proportionné ou relatif, qu'importe? pourvu que vous l'admettiez de bonne foi avec les Thomistes. Reconnoissez combien vous vous êtes éloigné de toutes les écoles catholiques, en disant que ce *pouvoir relatif a été inconnu jusqu'à présent à tous les théologiens.* Il est connu et établi par tous les théologiens, même thomistes, qui rejettent sincèrement le jansénisme. Au reste, ce n'est pas de nous que vient ce terme qui vous déplaît tant. C'est votre parti qui a inventé la distinction du *pouvoir absolu* d'avec le *pouvoir relatif*. Il a voulu donner le change à l'Eglise, et réduire la liberté à un pouvoir absolu, qui est une impuissance réelle. C'est ainsi qu'un malade a le pouvoir absolu et radical de marcher malgré sa foiblesse, parce qu'il pourroit recevoir les forces qu'il n'a pas. C'est ainsi que vous pouvez d'un pouvoir absolu vous nourrir sans alimens, parce que vous pourriez recevoir le pain et la viande qu'on vous refuse. Avec un pouvoir si chimérique et si ridicule, on manque de tout, et on ne peut rien Voilà le pouvoir que vous laissez à presque tout le genre humain, pour éviter le vice, pour pratiquer la vertu, et pour se garantir de l'éternelle damnation, Si l'on demande *un pouvoir relatif*, c'est-à-dire proportionné au besoin présent, lequel est le seul digne d'être proposé sérieusement, vous criez qu'on *l'affecte pour établir le dogme de la grâce suffisante de Molina comme un point de foi.* Quoi donc, prétendez-vous qu'on ne puisse point sauver une liberté réelle pour éviter le crime et la damnation, sans être moliniste? Les Thomistes vous contrediront avec indignation là-dessus.

Une affaire me presse de vous quitter, me répondit M. Fremont. Mais je reviendrai ici mercredi, et j'espère que vous verrez ce jour-là combien notre cause est inséparable de celle des Thomistes. Aussitôt il sortit.

Je suis, etc.

QUATRIÈME LETTRE.

Sur le pouvoir séparé de l'acte.

J'eus hier, Monsieur, une nouvelle conversation avec M. Fremont. Elle ne mérite pas moins votre curiosité que les autres. N'est-il pas vrai, me dit-il en arrivant, que les Thomistes soutiennent un vrai pouvoir que les hommes ont à toute heure de faire ce qu'ils ne font néanmoins jamais? Ce pouvoir n'est-il pas celui qu'ils nomment *prochain*, quoiqu'il ne se trouve pas joint à la prémotion? Pourquoi nous faire un crime sur ce pouvoir par rapport à notre délectation, puisqu'il est autorisé par rapport à la prémotion des Thomistes? De quel droit nous empêchera-t-on de dire comme eux : *Quoique nous puissions vaincre* cet attrait, *nous ne le vaincrons néanmoins jamais?* Cette victoire est au nombre *des choses moralement impossibles qui n'existent jamais.* Ce tempérament est heureux; il sauve tout. Il établit la grâce efficace par elle-même, à laquelle nulle volonté ne refuse jamais son consentement; et il conserve la liberté par ce vrai pouvoir qui n'est jamais réduit en acte. Faites consister tant qu'il vous plaira le jansénisme condamné, dans une nécessité et dans une impuissance physique et absolue; nous vous laisserons attaquer ce vain fantôme, que vous ne pourrez jamais trouver ni dans Jansénius, ni dans aucun des disciples de saint Augustin, qu'il vous plaît de nommer Jansénistes. Nous nous contenterons de la nécessité morale ou d'infaillibilité, en reconnoissant un véritable pouvoir qui ne se réduit jamais en acte, pour ne consentir pas à la plus forte délectation.

Entendez-vous, lui dis-je, par votre nécessité *morale* ce que les écoles entendent communément par la leur?

Oui sans doute, reprit M. Fremont. C'est précisément la même; elle nous suffit. Ainsi nous avons les écoles pour nous.

Ecoutez, poursuivis-je, M. l'évêque de

[1] *Observations sur le livre intitulé Eclairc.* p. 36. — [2] GONZALEZ, *in I part.* quæst. XXIII, art. VIII, disp. LVII, sect. III.

Meaux (*), qui explique cette *nécessité morale et improprement dite*. « Elle n'ôte pas, dit-il [1], le » pouvoir parfait et exempt de tout empêche- » ment de ne pas agir. Telle est par exemple la » nécessité qui vient d'une forte passion, DONT » ON A COUTUME DE SUIVRE LES MOUVEMENS, QUOI- » QU'ON NE LES SUIVE PAS TOUJOURS. »

Ce n'est pas là, me dit brusquement M. Fremont, notre nécessité *morale*. Il nous en faut une autre plus forte et plus sûre. Suivant cette notion très-fausse, il faudroit dire qu'*on a coutume de suivre les mouvemens* de la grâce efficace, *quoiqu'on ne les suive pas toujours*.

J'avoue, lui répliquai-je, que la nécessité *morale* de l'Ecole ne suffit pas pour assurer toujours sans exception, comme il le faut, l'effet de la grâce efficace. Mais enfin vous voyez, par les paroles du docte prélat, qui a suivi la règle des écoles, combien vous vous en éloignez, lors même que vous vous vantez de les avoir pour vous. Vous ne sauriez jamais trouver votre compte de ce côté-là.

Voulez-vous bien, me dit M. Fremont, que je vous propose le raisonnement clair et décisif de M. Nicole pour notre nécessité morale, et pour notre pouvoir qui n'est jamais sans exception réduit à l'acte?

Volontiers, repris-je. Je le lirai attentivement avec vous.

Aussitôt il tira de sa poche le livre, où M. Nicole a pris le nom de Wendrock, et il parla ainsi en l'ouvrant : Voici l'objection que M. Nicole se fait faire par un homme qui dispute avec lui. « Je vous demande, dit cet homme à » M. Nicole [2], s'il y a rien de plus ridicule que » ce pouvoir de résister à la grâce, qui demeure » toujours inutile, et comme endormi, qui n'a » jamais produit et qui ne produira jamais au- » cun acte. On peut, dites-vous, résister à la » grâce efficace. Cela est fort bien. Mais com- » ment pouvez-vous savoir qu'on peut y ré- » sister, puisque jamais personne n'y résiste » actuellement? S'il vous en faut croire, on ne » pourra jamais convaincre les charlatans qu'ils » mentent, quand ils disent que leur remède » spécifique a la vertu de guérir toutes sortes » de maladies; car si on leur dit qu'il n'en a » jamais guéri aucune, ils n'ont qu'à répondre » comme les Thomistes, qu'il n'en a pas moins » en soi le pouvoir de les guérir, mais un pou- » voir qui n'est jamais réduit en acte. »

Voilà, repris-je, une objection très-bien proposée. Voyons la réponse de M. Nicole.

Au lieu de répondre, dit M. Fremont, M. Nicole fait une demande fort incivile à son adversaire. « Faites-moi, lui dit-il, le plaisir de » vous jeter en bas par cette fenêtre. »

Voilà une surprenante et bizarre prière, repris-je. Je parierois que cet homme s'excusera, et qu'il ne lui fera point ce plaisir.

Vous devinez fort bien, me dit M. Fremont; cet homme ne veut point se jeter par la fenêtre, et voici la suite de ce dialogue : « Mais n'ob- » tiendrai-je pas au moins de vous, dit Wen- » drock, que vous vous coupiez le nez, les » mains, la langue, ou que vous vous arrachiez » les yeux? car vous ne pouvez pas nier que » vous ne puissiez faire tout cela. Je tombe d'ac- » cord, dit l'autre homme, que je le puis. Eh » bien, ajoutai-je, si vous le pouvez, faites-le » donc. Je le puis, repartit-il, mais je ne le » veux pas. Accordez-moi donc, lui dis-je, de » le vouloir. Je ne veux pas non plus le vouloir, » répondit-il. Mais pourquoi, insistai-je, ne » voulez-vous pas faire cette expérience de vo- » tre liberté? car vous aurez parfaitement bien » prouvé que vous le pouvez faire, quand vous » l'aurez fait. Vous vous moquez de moi, ré- » pliqua-t-il, de me demander de telles expé- » riences. Je ne veux pas qu'il m'en coûte tant, » pour éprouver ma liberté. »

M. Fremont ne se lassoit point de lire. Ce dialogue si naïf et si insinuant lui paroissoit décisif en faveur de son pouvoir qui n'est jamais réduit à l'acte. De mon côté, j'étois fort aise de voir l'objection mise dans tout son jour, et proposée dans toute sa force. Nous continuâmes donc ainsi notre lecture.

« Je vois bien, lui dis-je, que vous êtes ob- » stiné à conserver vos yeux. Mais croyez-vous » que je puisse trouver quelqu'un dans cette » ville, qui veuille se les arracher, pour me » faire plaisir. Non certainement, me dit-il, » vous n'en trouverez aucun. Pas même dans » toute l'Allemagne? ajoutai-je. Vous n'en trou- » verez-pas un, me répondit-il. Eh bien! n'en » trouverai-je point dans tout le reste du » monde? Non, me dit-il, vous n'en trouverez » point, à moins que ce ne soit dans les lieux » où L'ON RENFERME LES FOUS. A ce que je » vois, lui dis-je, les hommes de ce temps-ci » sont bien peu obligeans, et ils aiment bien » passionnément leurs yeux. Mais vous avez » beaucoup étudié l'antiquité. Peut-être me » pourriez-vous citer plusieurs exemples d'une » telle complaisance? Il est vrai, me dit-il,

* Henri de Thiard de Bissy.

[1] *Mandement qui condamne les* Instit. *du P. Juénin;* de l'an 1710, p. 27. — [2] *Dial. sur la* XVIII[e] *Provinc.*

» qu'il y a eu des gens qui se les sont arrachés » par chagrin, et PAR EMPORTEMENT, comme » on le rapporte d'Œdipe. D'autres l'ont fait » pour s'appliquer davantage à la philosophie, » et c'est ce qu'on dit de Démocrite. Mais je ne » crois pas qu'il s'en soit jamais trouvé, ni qu'il » s'en trouve jamais qui le fasse PAR COMPLAISANCE, NI POUR DIVERTIR UN AMI. D'ailleurs il » n'y a jamais eu personne ASSEZ INSENSÉ, pour » faire une pareille demande, bien loin qu'il se » soit jamais trouvé un homme ASSEZ FOU pour » l'accorder. Et cependant, lui dis-je, il n'y a » personne qui n'ait pu faire ce que personne » n'a jamais fait et ne fera jamais.

» Eh bien, me répondit-il, que s'ensuit-il » de là? Ce qui s'ensuit, lui dis-je, ne le » voyez-vous pas? Vous m'avez accordé en raillant, ce que vous ne m'auriez jamais accordé » autrement, étant aussi prévenu que vous » l'êtes. Que vous ai-je accordé, reprit-il? Un » pouvoir, lui répondis-je, qui a toujours été » et qui sera jusqu'à la fin des siècles sans aucun effet. Car TOUT LE MONDE A LE POUVOIR DE » S'ARRACHER LES YEUX, MÊME POUR SE DIVERTIR. » Il n'y a personne qui ne reconnoisse qu'il le » peut faire, et cependant il n'y a personne » qui le veuille, ni qui l'ait voulu, et personne » ne le voudra jamais. J'ai donc un pouvoir » qui ne passe jamais à l'acte, et une volonté » à laquelle je ne résiste jamais... Nous sommes » déterminés à presque toutes nos actions par » un penchant infaillible, et il y en a peu à » l'égard desquelles on demeure dans cette in- » différence variable et inconstante, ou dans » cet équilibre que vous souhaitez... La coutume, la passion, la crainte de passer pour » ridicule, introduisent et établissent une ma- » nière fixe et invariable de faire la plus grande » partie des choses... Que fait la grâce efficace? » Elle fait que Dieu devient aimable à l'homme... » Après cela pourquoi vous étonnez-vous, de » ce qu'un homme, qui est dans cette disposi- » tion, ne résiste point à la grâce, quoiqu'il » sente en lui-même le pouvoir d'y résister? »

Après avoir lu ce long texte, M. Fremont s'arrêta pour me regarder, pour consulter mes yeux, et pour attendre ma réponse. Comme je ne disois rien, il me parla ainsi : Que répondez-vous à ces exemples familiers? Voyez combien il y a de choses que nous pouvons faire à toute heure, et que nous ne faisons jamais.

Remarquez, s'il vous plait, lui dis-je, que ce tempérament flatteur, par lequel plusieurs de vos théologiens mitigés en apparence affectent de paroître anti-jansénistes, n'est que le système soutenu par les chefs de votre parti, il y a environ soixante ans. Ainsi ces prétendus anti-jansénistes, qui font aujourd'hui semblant d'être si modérés et si éloignés de Jansénius, ne sont pas dans le fond moins jansénistes, que les chefs du parti de Jansénius l'étoient dès le commencement de la dispute.

J'en conviens sans peine, disoit M. Fremont. J'avoue que ces politiques sont aussi jansénistes que M. Nicole, ou pour mieux dire que M. Nicole est aussi catholique qu'eux. Mais que répondez-vous à ce discours? Direz-vous qu'un pouvoir est chimérique quand il n'est jamais réduit à l'acte? Répondez oui ou non sur des exemples si convaincans.

Répondez vous-même, lui dis-je, sur votre grâce efficace. La volonté de l'homme a-t-elle actuellement autant de forces pour refuser son consentement, que cette grâce en a pour la faire consentir, ou bien la grâce a-t-elle plus de forces pour déterminer la volonté, que la volonté n'en a pour rejeter la grâce? *non posse dissentire*. Si la volonté est aussi forte que la grâce, ce sera à vous à expliquer comment il arrive que la volonté ne veuille jamais ce qu'elle a la force de vouloir à toutes les heures du jour. Si au contraire la volonté est moins forte que la grâce, comment voulez-vous que la moindre force puisse vaincre la plus grande, et qu'un enfant puisse terrasser un homme adroit et vigoureux? En ce cas, le pouvoir est imaginaire et vous vous jouez de l'Église par vos exemples éblouissans.

Vous me donnez une évasion, et non une réponse, s'écria M. Fremont. Je vous somme de dire si vous reconnoissez un vrai pouvoir qui ne passe jamais à l'acte dans les exemples allégués par M. Nicole.

J'admets en général, lui répliquai-je, un pouvoir qui ne passe jamais à l'acte. Le monde entier sans exception l'admet aussi. Mais il faut l'expliquer, et découvrir le tour captieux de M. Nicole pour les exemples qu'il allègue. Je n'ai pour y réussir qu'à vous faire plusieurs questions. Ayez, s'il vous plait, la patience d'y répondre avec précision, en peu de mots clairs et décisifs.

Qu'est-ce qu'une volonté? Est-ce un appétit aveugle et sans raison, comme la tendance d'une pierre pour tomber, quand elle est en l'air.

Non, me dit M. Fremont. Une volonté est définie par toutes les écoles, *un appétit raisonnable*. C'est une puissance qui tend activement vers un objet par la raison de quelque bien, de

quelque convenance, de quelque motif de s'y unir. De là vient que ces deux mots, *motif* et *raison* de vouloir, ne signifient qu'une seule et même chose. Tout motif est une raison de vouloir, parce qu'on ne peut mouvoir ou exciter un *appétit raisonnable*, que par quelque raison de tendre vers l'objet qu'on lui propose. Mais où voulez-vous donc me mener par ce chemin si écarté?

Vous l'allez voir, repris-je, dans un moment. Croyez-vous qu'une volonté puisse vouloir le mal pour le mal, et en tant que mal, sans aucune bonté ou convenance, qui excite cette volonté à le vouloir comme une espèce de bien?

Nullement, me répondit-il. Le mal en tant que mal n'est rien de réel. Or on ne peut point vouloir le pur néant, ou négation de tout bien. La volonté ne peut vouloir qu'un bien vrai ou faux. C'est le bien qu'elle croit voir dans l'objet, qui est toute sa raison de le vouloir, et son unique motif pour y tendre. Otez ce bien, qui est l'unique raison d'aimer, une volonté est autant dans l'impuissance de vouloir un objet, qu'il vous est impossible de voir ce qui n'a ni figure, ni couleur, ni lumière, et qui par conséquent est invisible, ou qu'il vous est impossible de croire ce qui n'a aucune apparence de vérité, comme ces extravagantes propositions : Le jour est la nuit : Un triangle est un cercle. Deux et deux font six. La partie est aussi grande que le tout.

Je suis charmé, repris-je, de vous entendre démêler avec tant de justesse cette vérité. Mais nous voilà déjà au bout de notre carrière. Vous m'accordez tout ce que je veux, pour réfuter M. Nicole.

Non, non, s'écria M. Fremont, je ne vous accorde rien contre lui.

Ne dit-il pas, repris-je, que *tout le monde a le pouvoir de s'arracher les yeux, même pour se divertir?* Où prend-il ce pouvoir imaginaire? Ne venez-vous pas d'établir qu'une volonté ne peut rien vouloir sans une raison d'un bien connu qui l'y détermine? Montrez-moi donc un bien vrai ou faux, qui soit une raison sérieuse, proportionnée, suffisante et toute prête, pour déterminer un homme sage et tranquille à *s'arracher les yeux.* Oseriez-vous soutenir que *la complaisance pour divertir un ami* qui vous en prie, ou le dessein *de vous divertir* vous-même, puisse être pour vous, dans le moment où nous parlons, une raison sérieuse, proportionnée et suffisante pour vous arracher les yeux, ou pour vous jeter par la fenêtre?

Un homme, disoit M. Fremont, peut le vouloir, comme vous venez de l'entendre, pour *faire une expérience de sa liberté.*

Nullement, repris-je. M. Nicole réfute parfaitement lui-même cette frivole objection par ces paroles décisives : « Vous vous moquez de » moi de me demander de telles expériences. Je » ne veux pas qu'il m'en coûte tant pour éprou- » ver ma liberté. » Nul homme tranquille et sensé ne regardera jamais l'expérience de sa liberté, comme une raison sérieuse et proportionnée pour vouloir faire des actions si folles et si cruelles contre lui-même. Aussi voyez-vous que M. Nicole fait dire à l'un de ces deux hommes qui parlent ensemble : « Vous vous » moquez de moi de me demander de telles » expériences. » En effet, ce n'est pas proposer une action fondée sur quelque raison apparente de la vouloir. C'est seulement *se moquer* d'un homme, et ne lui dire rien de sérieux.

Il est pourtant très-certain, disoit M. Fremont, qu'il ne tient qu'à moi de m'arracher les yeux, ou de me jeter par la fenêtre.

Vous en avez, repris-je, le pouvoir machinal, c'est-à-dire que vos forces corporelles sont suffisantes pour cette action de votre corps. Vos mains sont assez fortes pour arracher vos yeux. Vos jambes, vos bras et vos reins vous mettent en état de sauter par la fenêtre. Mais il est visiblement faux que votre volonté puisse actuellement le vouloir, par un vouloir délibéré, et le commander aux membres de votre corps.

Ne suis-je pas le maître de ma volonté comme de mon corps? disoit M. Fremont.

Non : lui répliquai-je, vous n'êtes point le maître de faire vouloir votre volonté, sans une sérieuse raison qui l'y détermine. C'est vous-même qui venez de le décider, je ne fais que répéter mot pour mot votre décision. Il est impossible à votre volonté de vouloir, sans une raison sérieuse et proportionnée, que vos mains arrachent vos yeux, ou que vous vous jetiez par la fenêtre; comme il est impossible à des yeux de voir un objet qui n'auroit ni figure, ni couleur, ni lumière, ou comme il est impossible à un homme sensé de croire que le jour est la nuit, et qu'un triangle est un cercle. Encore une fois, les forces corporelles sont en vous toutes prêtes et proportionnées pour ces deux actions horribles et extravagantes. Mais la raison de les vouloir, loin d'être prête pour déterminer votre volonté, lui manque absolument, et faute d'une raison toute prête pour les vouloir, vous êtes dans l'impuissance de les faire vouloir à votre volonté, comme vous êtes dans

l'impuissance de voir sans lumière, et de vous nourrir sans alimens.

On a vu néanmoins, disoit M. Fremont, un grand nombre d'hommes de l'antiquité, qui ont fait ce que vous dites qu'on ne peut faire. OEdipe ne s'arracha-t-il pas les yeux, comme M. Nicole le remarque?

Il le fit, repris-je, non par une volonté délibérée pour se divertir, ou par complaisance pour un ami, mais *par emportement*, comme M. Nicole l'avoue lui-même, c'est-à-dire par un transport de fureur et de désespoir. Donnez-moi un homme en délire, ou dans une mélancolie farouche, qui lui trouble l'esprit, et qui le jette dans le désespoir comme OEdipe; il fera, j'en conviens, *par emportement* sans raison, tout ce qu'on peut imaginer de plus cruel contre lui-même. Mais n'espérez pas de persuader au monde qu'un homme sage, vertueux, tranquille et content de sa condition, puisse choisir par raison, ce qu'un autre homme n'exécuteroit que dans une fièvre chaude, ou dans le trouble d'un désespoir.

L'histoire, disoit M. Frémont, est néanmoins pleine des exemples d'hommes qui se sont dévoués à une mort certaine et cruelle. Avez-vous oublié Alceste qui voulut mourir pour conserver la vie de son époux Admète? Codrus ne prit-il pas le parti de mourir, pour assurer la victoire aux Athéniens? Les deux frères Philènes n'aimèrent-ils pas mieux mourir, que de n'augmenter pas la domination de Carthage leur patrie? Vous connoissez les Décius. Souvenez-vous de Curtius, d'Atilius Regulus, et d'un grand nombre d'autres hommes célèbres dans l'histoire. N'ont-ils pas choisi avec pleine délibération une mort affreuse pour la gloire de leur patrie, ou pour leur propre honneur?

Oui sans doute, repris-je. Mais voudriez-vous comparer sérieusement la gloire de la vertu, et le salut de la patrie, qui ont excité ces personnes à sacrifier leur vie, avec le motif extravagant et ridicule de s'arracher les yeux pour se divertir, ou de se précipiter par la fenêtre par complaisance pour un ami?

Il y a eu, disoit M. Fremont, des hommes qui ont voulu mourir par une espèce de honte. C'est ainsi que Caton aima mieux se tuer, que de voir César victorieux. C'est ainsi qu'Othon, quoique très-mou et très-vicieux, ne put souffrir la vie, après avoir perdu la bataille de Bébriac contre Vitellius.

La crainte de l'infamie ou une haine furieuse, repris-je, n'ont pas eu moins de force sur certains hommes que l'amour de la gloire ou du salut de la patrie. Le préjugé du temps décidoit alors. Il y avoit une gloire immortelle à ne vouloir pas survivre à la liberté, et il y avoit une infamie sans ressource à ne mourir pas dans ces occasions. Voilà les plus puissans motifs qui puissent déterminer la volonté des hommes. Ramenez ce préjugé si puissant, vous verrez encore des hommes courageux, qui se tueront pour la gloire de mépriser la vie, et pour la crainte de paroître lâches en ne mourant point. C'est le christianisme qui a déraciné ce faux préjugé du cœur de nos nations.

Les femmes les plus foibles, et les moins vertueuses, dit M. Fremont, sont accoutumées en Asie à se jeter dans les flammes du bûcher où l'on brûle le corps de leurs maris.

Il est vrai, repris-je. C'est la crainte du déshonneur qui les contraint de montrer cette espèce de douleur inconsolable. Mais laissons tous ces exemples, et coupons court. Puisque tous ces exemples prouvent un pouvoir qui est réduit à l'acte en certaines occasions, vous voyez bien qu'ils ne sont nullement propres à établir votre pouvoir qui ne passe jamais à l'acte. Quant au pouvoir de *s'arracher les yeux pour se divertir*, ou *de se jeter par la fenêtre par complaisance pour un ami*, voulez-vous en laisser juger M. Nicole lui-même?

Oui sans doute, me dit M. Fremont. C'est lui qui le démontre.

Ecoutez-le, repris-je. Il parle de ceux qui font de telles actions. « Vous n'en trouverez » point, dit-il, à moins que ce ne soit dans les » lieux où L'ON RENFERME LES FOUS. » Vous le voyez. Selon M. Nicole même, toute volonté d'homme sage manque de raison sérieuse ou motif proportionné et suffisant pour choisir un parti si insensé et si furieux. Il n'y a que *les fous* qu'*on renferme*, qui puissent exécuter cette folie monstrueuse. Ce n'est pas tout. Ecoutez encore M. Nicole : « Il n'y a jamais eu, » dit-il, personne ASSEZ INSENSÉ pour faire une » pareille demande, bien loin qu'il se soit » jamais trouvé un homme ASSEZ FOU pour » l'accorder. »

M. Nicole, repartit M. Fremont, ne se contredit nullement. D'un côté, il soutient que *tout le monde a* un vrai pouvoir *de s'arracher les yeux pour se divertir, et de se jeter par la fenêtre par complaisance pour un ami*. De l'autre il avoue qu'il n'y a néanmoins que *les fous* qui usent d'un tel pouvoir.

Ne voyez-vous pas, lui dis-je, que, selon M. Nicole, il n'y a sur la terre que *les fous* qu'*on renferme*, qui soient *assez fous pour accorder* ce

plaisir à un ami, et qu'il n'y a qu'un homme dont la tête est troublée, qui soit *assez fou pour faire une pareille demande?* Ainsi cette demande de l'ami, et ce consentement de celui à qui une si extravagante complaisance seroit demandée, paroîtroient d'abord la preuve démonstrative du délire de tous les deux. En bonne police, les parens et le magistrat les renfermeroient aussitôt, parce qu'il est manifestement impossible qu'on pense ainsi, sans extravaguer. M. Nicole donne donc lui-même une réponse claire et décisive à la preuve qu'il vante tant. *Les fous qu'on renferme* s'arrachent les yeux, et se jettent par la fenêtre par pure folie; mais les sages ne le font jamais, faute de raison sérieuse de le vouloir, pendant que la raison ne les abandonne point. Vous en avez donné vous-même la démonstration. Rien n'est si impossible que de vouloir une chose sans aucune raison de la vouloir. Une volonté n'a point en soi de quoi vouloir le mal pour le mal, sans aucune apparence de bien. Or votre divertissement monstrueux, et la prière extravagante d'un ami, ne peuvent jamais être pour vous une raison sérieuse, proportionnée et suffisante, pour vouloir vous faire à pure perte un si grand mal. Il est donc faux que vous en ayez le pouvoir. Il n'y a qu'un désespoir furieux ou un transport au cerveau qui puisse vous le donner. Quoi, prétendez-vous qu'un homme sage puisse se déterminer raisonnablement sans raison sérieuse? Ou bien prétendez-vous qu'il puisse agir follement sans folie? Il n'y a point ici de milieu. Il faut une raison sérieuse à l'homme sensé, ou bien il faut lui ôter son bon sens et lui donner une fièvre chaude.

Ne voit-on pas souvent, disoit M. Fremont, des hommes qui font des actions très-périlleuses, sans être fous?

Ils ne sont, lui répliquai-je, qu'à demi-fous quand ils les font sans nécessité; aussi ne font-ils que des demi-folies. Mais il n'y a que *les fous renfermés* qui fassent les folies monstrueuses que M. Nicole propose. Il est vrai qu'un homme qui a la tête très-légère et très-étourdie, avec un corps très-souple, très-agile et très-vigoureux, pourra se jeter d'une fenêtre, qui est d'une médiocre hauteur, sur un terrain commode, par un excès de vanité, ou pour gagner par une gageure une grosse somme d'argent. Mais cette demi-folie ne suffit pas pour le déterminer à se précipiter d'un quatrième étage sur le pavé raboteux d'une rue, avec la certitude d'être d'abord écrasé, ni même à s'arracher les yeux. Rien ne suffit pour ces coups furieux, qu'une folie entière. Qu'y a-t-il donc de plus étonnant, de plus outré et de plus insoutenable que d'entendre dire à M. Nicole, que *tout le monde a le pouvoir de s'arracher les yeux même pour se divertir?* Sans doute il se jouoit du terme de *pouvoir*, quand il le prodiguoit ainsi. En vérité, pour un homme d'esprit, il s'entendoit bien mal en *pouvoir*, et il choisissoit bien mal ses exemples. Il falloit qu'il entendît, par ce pouvoir chimérique et je ne sais quel, une puissance très-réelle et très-évidente. C'est sans doute le pouvoir que le P. Quesnel se vante d'avoir pour *courir la poste sans cheval*[1]. M. Nicole est néanmoins un des plus habiles chefs de tout votre parti, et en parlant comme nous venons de le voir, il a dit en faveur de votre cause tout ce qu'on peut jamais dire de plus insinuant et de plus captieux pour la soutenir. Mais à quoi aboutit enfin ce tour si radouci et si flatteur? Il se réduit à dire que l'homme juste et non prédestiné, qui tombe au moment décisif de sa mort, peut en ce moment persévérer, s'abstenir de pécher mortellement, et éviter son éternelle damnation, comme vous pouvez, vous qui êtes un homme sage, doux, modéré, tranquille, content de votre condition, et très-pieux, vous *arracher* tout-à-l'heure *les yeux pour vous divertir*, ou vous *jeter par la fenêtre par complaisance* pour moi. Faut-il chercher tant d'adoucissemens imaginaires pour finir par une conclusion si capable de faire horreur? Qu'y a-t-il de plus honteux pour votre parti, que de voir ses chefs les plus modérés réduits à parler un langage si insoutenable et si scandaleux?

M. Nicole, me répondit M. Fremont, propose d'autres exemples plus doux. « Persuaderez-» vous jamais à personne, dit-il, d'aller tout » nu dans les rues sans nécessité? C'est pour-» tant ce que tout le monde peut faire. Persua-» derez-vous à un magistrat d'aller au palais » habillé en comédien: à un prêtre de paroître » en public sans chapeau, ou sans bonnet » carré? et dites-moi, je vous prie, vous qui » avez du bien, et qui comme je le crois êtes » bien aise d'en avoir, si quelqu'un vous prioit » de vous réduire à la mendicité, le feriez-vous? » Comment ne renverriez-vous pas celui qui » vous en feroit la proposition? »

A ces mots, je voulois répondre, mais M. Fremont poursuivit ainsi la lecture du texte de M. Nicole. « Il n'y a personne, qui passe sa » vie au lit, sans être malade. Il n'y a point

[1] *Tradit. de l'Eglise*, tom. III, part. 2, ch. IV, art. II.

» d'Allemand qui s'habille parmi nous comme » les Turcs, ni de Turcs qui chez eux s'ha» billent en Allemands. Il n'y a personne, en » Allemagne, qui reçoive le monde sur des » tapis, comme on fait en Turquie. »

En voilà, lui répliquai-je, plus qu'il n'en faut, pour faire entendre votre pensée et celle de M. Nicole. Mais je reviens toujours à mon raisonnement : Ou l'homme qui iroit *tout nu dans les rues* auroit un motif sérieux, c'est-à-dire une raison de le vouloir, ou il ne l'auroit point. S'il avoit une raison sérieuse et proportionnée pour le faire, qui vous a dit qu'il ne le feroit pas? Si au contraire il n'avoit aucune raison sérieuse d'aller *tout nu dans les rues*, comment sa volonté pourroit-elle vouloir une action sans motif proportionné? De votre propre aveu, elle est autant dans l'impuissance de le vouloir, que des yeux sont dans l'impuissance de voir sans lumière. Cet homme peut par un excès d'humeur folâtre, ou pour gagner une grosse somme par une gageure, faire cette action indécente. Aussi en a-t-on vu des exemples. Ainsi ce n'est point un pouvoir duquel vous puissiez dire avec certitude qu'il ne passera jamais à l'acte. D'ailleurs je vous soutiens que nul homme sensé ne peut jamais vouloir ni aller tout nu, ni renoncer à son bien pour se réduire à la mendicité, sans une raison propre à le persuader par rapport aux dispositions où il se trouve actuellement. Donnez-lui un motif proportionné qui soit tout prêt, vous rendez aussitôt l'acte tellement possible, que vous ne pouvez plus répondre que cet homme ne passera point du pouvoir à l'acte. Si vous disiez qu'il ne le fera point, vous pourriez vous y mécompter. Si au contraire vous ne lui donnez aucun motif proportionné, il est évident que la chose lui est actuellement impossible, comme il est impossible d'être persuadé sans aucune raison vraie ou fausse de persuasion, ou de voir sans lumière. En un mot, vous avez répondu par avance à tous vos exemples les plus spécieux. L'action de la volonté, qu'on nomme *le vouloir*, est une tendance raisonnable vers un objet à cause de sa bonté connue. Ce vouloir suppose une délibération sérieuse, un jugement, une persuasion de la bonté de cet objet. C'est donc à vous à me trouver une raison sérieuse qui puisse persuader à un homme sensé d'aller *tout nu dans les rues*, ou à un grave magistrat *d'aller au palais habillé en comédien*, ou à un père de famille qui est riche, et fort attaché à son bien, *de se réduire à la mendicité*. Si vous supposez une raison sérieuse et proportionnée qui puisse persuader à ces hommes de vouloir ces choses, non-seulement ils les pourront vouloir, mais encore il y a sujet de parier qu'ils les voudront. Si au contraire vous supposez qu'aucune raison propre à les persuader ne se présente, leur volonté est autant dans l'impuissance de vouloir sans motif, que vos yeux de voir sans lumière. Dès que vous supposerez le motif, il sera aussi facile à un homme de vouloir se jeter par la fenêtre que de s'habiller en Turc. Dès que vous supposerez que le motif sérieux et proportionné manque, il lui sera aussi impossible de s'habiller follement en Turc, que de se jeter par la fenêtre. En un mot, il faut ou un délire ou une raison sérieuse, pour pouvoir se déterminer à vouloir un tel objet. C'est ignorer ce que c'est que volonté et que vouloir, que penser autrement. Qu'y a-t-il donc de plus absurde et de plus scandaleux, que le tempérament flatteur de M. Nicole, quand on le développe? Selon M. Nicole, un juste non prédestiné qui ne persévère point au moment de la mort, est autant dans l'impuissance de s'abstenir de pécher et de se damner éternellement, que tout homme est dans l'impuissance d'être persuadé sans aucune raison, et de vouloir le mal pour le mal, sans aucun motif de bien, vrai ou faux, qui l'y détermine. Cet adoucissement imaginaire est réellement le comble de l'horreur et du scandale. Si M. Nicole avoit dirigé un homme tenté du plus violent désespoir, dans une grande tentation, auroit-il pu se résoudre à lui dire ces mots, pour le consoler : Courage! mon cher frère, Dieu ne vous manque point. Vous avez peut-être le pouvoir joint à l'acte pour ne vous damner pas. Mais supposé que vous n'ayez reçu que le seul pouvoir sans l'acte, au moins vous pouvez vous sauver et éviter votre éternelle damnation, comme vous pouvez *vous arracher les yeux pour vous divertir*, ou vous *jeter par la fenêtre par complaisance pour un ami* qui vous en prie de bonne grâce. Que si ces comparaisons ne vous consolent pas assez, en voici d'autres encore plus consolantes. Vous pouvez éviter l'enfer, comme vous pouvez, sans aucune raison sérieuse, *aller tout nu dans les rues*, comme vous pouvez faire une action très-folle, sans folie, comme vous pouvez être persuadé sans aucune raison qui vous persuade, et comme vous pouvez vouloir un mal en tant que mal, sans aucune apparence de bien qui vous y attire. M. Nicole n'auroit-il pas eu honte de tenir ce langage insensé? Voilà néanmoins à quoi aboutissent les mitigations les plus flatteuses de votre système, et les discours les plus éblouissans d'un des chefs de votre parti.

Oseriez-vous nier, me dit alors M. Fremont, qu'un habile homme a une certitude infaillible de persuader son ami intime, et de lui faire vouloir ce qu'il lui propose, quand il prend bien son temps, et qu'il lui conseille de la manière la plus insinuante, de faire ce qui est évidemment conforme à son véritable intérêt? Pourquoi voulez-vous que Dieu n'en puisse pas faire autant pour persuader sa créature, et pour lui faire vouloir le bien?

Je crois, lui répliquai-je, comme une vérité de foi, que Dieu fait tout ce qu'il lui plaît des volontés des hommes; qu'il a une puissance entière pour incliner les cœurs du côté qu'il lui plaît; qu'il inspire aux hommes le vrai bien, *en sorte qu'il le leur persuade*[1], et qu'il les attire alors *en la manière qu'il sait être convenable afin qu'ils ne rejettent point son attrait*[2]. Mais c'est de quoi il n'est nullement question entre nous. Tous les Catholiques conviennent que Dieu a cette puissance. Ils reconnoissent tous, par un consentement unanime, que Dieu assure infailliblement l'exécution de son dessein, qui est de persuader l'homme, et de le faire vouloir, toutes les fois qu'il lui plaît. Il ne s'agit entre nous que de la manière dont Dieu assure infailliblement cette persuasion.

Tout ce que vous direz de l'habile homme qui persuade infailliblement son ami, me repartit M. Fremont, je vous le répéterai mot pour mot de Dieu qui s'assure infailliblement de persuader sa créature. Oseriez-vous donner à Dieu moins de pouvoir sur la volonté de sa créature, que vous n'en donnez à un homme sage et éloquent, sur le cœur de son ami?

Remarquez, s'il vous plaît, repris-je, qu'on donne souvent parmi les hommes le nom de persuasion infaillible à celle qui n'a qu'une très-forte apparence. On dit vulgairement qu'il est infaillible qu'on persuadera à un avare de prendre une résolution d'économie, et qu'on persuadera à un ambitieux de prendre un chemin qui sert à sa fortune. Mais cette prétendue infaillibilité se trouve quelquefois fausse. L'avare, par quelque motif secret et bizarre, résiste à l'ami adroit et éloquent qui veut lui persuader ce qui flatte son avarice. L'ambitieux, par quelque motif inconnu et extraordinaire, ne se laisse point persuader pour le parti qui semble devoir satisfaire son ambition. Les ressorts intimes du cœur, et les motifs qu'on ne peut deviner, exposent à divers mécomptes sur ces sortes de persuasions. La raison en est claire : c'est que l'homme le plus pénétrant, et qui a le mieux étudié le cœur de son ami, ne le connoît jamais à fond d'une manière absolument infaillible. Pour Dieu, il n'en est pas de même; car il connoît les derniers replis des consciences, et tous les motifs les plus secrets qui peuvent agir sur les cœurs. Il voit comme déjà présent à sa connoissance éternelle ce qui n'est encore que futur à notre égard. Ainsi tout le monde convient que Dieu s'assure infailliblement de la persuasion de l'homme, toutes les fois qu'il entreprend de le persuader.

Je suppose, disoit M. Fremont, qu'un homme habile qui connoît à fond son ami, voit infailliblement par avance tout ce qu'il lui persuadera de vouloir. Vous ne pouvez point nier ce cas, qui arrive souvent; ni vous dispenser d'avouer que Dieu peut, ce qui de votre aveu est possible à un homme.

J'avoue, lui répliquai-je, qu'un homme fort habile, et qui connoît à fond son ami, peut s'assurer presque infailliblement de le persuader dans certaines circonstances. Par exemple, votre ami intime se trouve ruiné; il fera demain malgré lui banqueroute; il faut qu'il s'enfuie la nuit pour sortir du royaume. Il vous demande conseil. Il ne lui reste que deux partis à prendre pour trouver du pain dans son malheur. Le premier est d'aller dans l'Amérique avec les Flibustiers, où il sera sans cesse en mer, et où il sait par expérience qu'il sera toujours malade à mourir; le second est de se retirer à Gênes, où un commerçant de ses amis lui offre une retraite douce et commode avec des occasions faciles pour réparer toutes ses pertes. Vous lui conseillez de préférer la retraite douce et utile de Gênes, à la condition insupportable qu'il trouveroit dans l'Amérique. Alors vous voyez presque infailliblement que vous persuaderez ce pauvre malheureux. Alors cet homme ne paroît point avoir en soi de quoi vous résister. Alors la persuasion de cet homme semble inévitable. C'est ce qu'on nomme une *conviction*, c'est-à-dire l'acquiescement d'un esprit vaincu par une raison décisive, dont aucune autre raison ne peut faire le contre-poids. Alors cet homme paroît manquer de tout motif pour vouloir un parti différent de celui que vous lui conseillez. Si cet homme n'a point dans les replis secrets de son cœur quelque motif subtil qui vous échappe, vous avez sujet de conclure qu'il est autant impossible à sa volonté de préférer l'Amérique à Gênes, qu'il vous est impossible de vous *arracher les yeux* pour vous divertir, ou de vous *jeter par la fenêtre* par

[1] Aug. *De Spir. et Litt.* cap. xxxiv, n. 90 : tom. x, pag. 120. — [2] *Ad Simpl.* lib. i, quæst. ii, n. 13 : tom. vi, pag. 95.

complaisance pour moi. Dans ces circonstances, l'homme n'est pas libre de ne se laisser point persuader, puisque vos raisons le convainquent pleinement. Il n'est pas libre de vouloir le mal pour le mal à l'exclusion d'un bien évident. L'infaillibilité de la persuasion est très-bien fondée sur cette impuissance de sa volonté, de préférer le mal comme mal, au bien clairement connu. Mais Dieu n'agit point ainsi, quand il laisse l'homme libre pour mériter ou démériter à son choix. Alors il lui laisse de part et d'autre des motifs suffisans et proportionnés pour douter, et pour choisir le bien réel ou le bien apparent. Or, je vous demande sur quoi précisément vous fondez l'infaillibilité du consentement de l'homme, pour ce cas de liberté, où Dieu lui laisse des motifs suffisans de part et d'autre pour vouloir les biens futurs ou les biens présens?

Au lieu de me répondre, M. Fremont me parla ainsi : Les Thomistes n'ont-ils pas cette certitude infaillible en vertu de leur prémotion?

Oui sans doute, lui dis-je; leur prémotion est, selon eux, un concours actuel, ou action déjà commençante; *concursus prævius*. Faut-il s'étonner de ce qu'on sait avec certitude, qu'un homme ne refusera point d'agir, toutes les fois qu'il commence déjà l'action? Bien plus, tous ceux que vous nommez Molinistes en diront tout autant de leur concours qu'ils nomment *simultané*. Il est infailliblement vrai qu'un homme agira toutes les fois qu'il aura ce concours actuel, car il est impossible de n'agir point, quand on agit déjà. De plus, ceux que vous nommez Molinistes recourent à la prescience de Dieu, qui prévoit quel est l'attrait qui persuadera un tel homme, et qui le fera vouloir. Or cette prescience est infaillible. C'est par cette prescience qu'ils expliquent comment il y a en Dieu une certitude infaillible qu'un tel homme voudra toujours ce qu'il sera très-libre de ne vouloir jamais. Ils prétendent suivre à cet égard le système de saint Augustin. « La » prescience de Dieu, dit ce Père, ne m'ôte » point le pouvoir. Au contraire, j'en aurai » d'autant plus certainement le pouvoir, que » Dieu, DONT LA PRESCIENCE EST INFAILLIBLE, A » PRÉVU que je l'aurois [1]. » Ce Père parle encore ainsi : « Quant à ces paroles, *Dieu nous a » choisis avant la création du monde*, JE NE VOIS » PAS comment elles ont été dites, SINON PAR LA » PRESCIENCE [2]. » Voilà, disent vos adversaires, la prescience que saint Augustin propose comme le dénouement général, pour assurer la prédestination, sans blesser le libre arbitre par un lien ou attrait plus fort que la volonté. Le saint docteur ajoute que Dieu « appelle l'élu en la » manière QU'IL SAIT CONVENABLE ou congrue, » afin qu'il ne rejette point la vocation [1]. » C'est toujours la prescience de Dieu qui concilie et qui aplanit tout. *Quomodo* SCIT *congruere*, etc. Ce Père dit encore ces mots : « Tous ceux qui » sont prévus et prédestinés par l'arrangement » d'une TRÈS-GRANDE PROVIDENCE,... ne peuvent » périr; PROVIDENTISSIMA DISPOSITIONE PRÆSCI-» TI [2]. » C'est cette prévision et cet arrangement d'une *très-grande providence*, qui nous assure que la volonté de ces hommes n'usera point du pouvoir prochain et dégagé de manquer à Dieu. Ce Père parle encore ainsi : « Telle est la pré-» destination des saints. Elle N'EST AUTRE CHOSE » QUE LA PRESCIENCE DE DIEU, et la préparation de » ses bienfaits, par lesquels tous ceux qui sont » délivrés le sont très-certainement [3]. » Voilà la certitude de la délivrance, qui vient, non d'un lien ou attrait plus fort que la volonté, mais seulement d'une prescience, qui choisit et qui arrange *les bienfaits* tant intérieurs qu'extérieurs, pour assurer cet événement qui est en soi si douteux. Enfin ce Père conclut par ces paroles : « Car prédestiner EST ENTIÈREMENT ET » N'EST AUTRE CHOSE, qu'arranger son ouvrage » futur DANS UNE PRESCIENCE QUI EST INFAILLIBLE » et immuable [4]. » Voilà ce que disent tous les Congruistes. Calvin même, vous l'avez vu, avoue que saint Augustin s'est relâché sur ses principes, en recourant à la prescience de Dieu.

Vous vous donnez bien de la peine, me dit M. Fremont d'un air moqueur, pour rendre saint Augustin moliniste. Vous n'en viendrez jamais à bout.

Je ne fais, lui répliquai-je, que rapporter historiquement les opinions des écoles. Il ne faut nullement s'étonner de ce que ces théologiens congruistes admettent dans la volonté de l'homme un vrai pouvoir très-prochain et très-dégagé de refuser son consentement à l'attrait, avec une certitude que cette volonté n'usera point de ce pouvoir, parce que cette certitude est fondée sur la prescience de Dieu qui ne peut se tromper. « Si quelqu'un de ces *élus* » périt, dit saint Augustin, Dieu se trompe. » Mais aucun d'eux ne périt, parce que Dieu ne » se trompe point. *Sed nemo eorum perit, quia*

[1] *De lib. Arb.* lib. III, cap. III, n. 8 : tom. I, pag. 613, 614. — [2] *Ad Simpl.* lib. I, q. II, n. 7, tom. VI, pag. 92.

[1] *Ad Simpl.* lib. I, q. II, n. 13 : pag. 95. — [2] *De Corr. et Grat.* cap. IX, n. 23 : tom. X, pag. 763. — [3] *De Dono Persev.* cap. XIV, n. 35 : tom. X, pag. 839. — [4] *Ibid.* cap. XVII, n. 41 : pag. 844.

» *non fallitur Deus* [1]. » Voilà l'infaillibilité de la préscience qui assure l'événement. Si ces théologiens congruistes ne recouroient pas à la préscience de Dieu, ils ne pourroient point s'assurer que la volonté de l'homme libre, déliée et dégagée de tout attrait plus fort qu'elle, ne fera jamais ce qu'elle peut faire à tout moment. Les Thomistes, de leur côté, sont sans doute en droit de dire ce que les Congruistes mêmes n'ont garde de nier, savoir que l'homme a un vrai pouvoir dégagé d'agir, sans entendre le concours actuel ou action déjà commençante. De plus, les Congruistes sont aussi en droit de vous dire, que l'homme n'usera jamais du pouvoir le plus prochain, le plus délié et le plus dégagé, supposé que Dieu ait prévu qu'il choisira très-librement de n'en user jamais. Mais pour vous, sur quel fondement infaillible pouvez-vous assurer, sans recourir ni à la prémotion ou *concours prévenant* des Thomistes, ni à la préscience que les Congruistes allèguent, que l'homme ne fera jamais ce qu'il a toujours un vrai pouvoir de faire? Avouez-le de bonne foi. Vous ne craignez aucun mécompte, parce que votre pouvoir tant vanté n'est qu'un demi-pouvoir, qu'un pouvoir disproportionné, qu'un pouvoir lié et engagé par un lien ou attrait plus fort que la volonté de l'homme. En un mot, vous parierez cent contre un à coup sûr, et sans aucune crainte de perdre, parce que ce pouvoir imaginaire se réduit à une réelle impuissance, le lien ou attrait étant plus fort que la volonté.

C'est un vrai pouvoir, crioit M. Fremont, dont l'homme peut user, et dont il n'use pas.

Oui, repris-je. C'est un pouvoir de vouloir, tel que celui que chaque homme sage et pieux a de *s'arracher les yeux pour se divertir*, ou de *se jeter par la fenêtre par complaisance* pour un ami. C'est un pouvoir semblable à celui qu'un homme a d'être persuadé sans raison de persuasion sérieuse, et de vouloir sans aucun motif de bien, vrai ou faux, qui excite sa volonté. C'est un pouvoir égal à celui de voir sans lumière, et de manger sans alimens. C'est un pouvoir semblable à celui qu'on a de marcher quand on a de bonnes jambes, et qu'on est attaché à une colonne. C'est un pouvoir, qui consiste à pouvoir vaincre, par une volonté foible et disproportionnée, un attrait plus fort qu'elle, comme un petit enfant ou un moribond peut terrasser un homme sain et vigoureux. C'est un pouvoir pareil à celui d'un homme, qui, comme parle le P. Quesnel, peut *courir la poste sans cheval*. C'est un pouvoir qui se réduit à une impuissance inévitable et invincible, puisque, selon vos théologiens même les plus mitigés, l'attrait de la délectation qui lie la volonté, la *met invinciblement en acte*, que cette délectation *tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté*, et que cet attrait *la lie plus étroitement que des entraves et des chaînes de fer*. Dieu nous préserve d'un tel pouvoir de nous abstenir du péché et d'éviter notre damnation.

Il y a, me dit M. Fremont, divers théologiens très-éloignés de ce que vous nommez le jansénisme, lesquels ont expliqué l'efficacité de la grâce par ces exemples d'un homme qui peut s'arracher les yeux, courir nu dans les rues, et même se tuer.

S'il y a des théologiens sincèrement anti-jansénistes, lui répliquai-je, qui aient employé ces comparaisons, je ne leur en ferai point un crime, pourvu qu'il soit évident d'ailleurs qu'ils ont cru que la volonté de l'homme est aussi forte pour refuser son consentement à l'attrait de la grâce, que l'attrait de la grâce a de force pour attirer ce consentement. *Posse dissentire.* En ce cas, je me contenterai de dire que ces théologiens pensant d'une façon très-catholique sur l'efficacité de la grâce, l'ont expliquée par des comparaisons impropres et défectueuses, dont ils ne sentoient pas alors les dangereuses conséquences.

M. Fremont, un peu embarrassé, répétoit sans cesse que son pouvoir étoit réel et prochain *au sens des Thomistes; sensu Thomistico.*

Ajoutez, lui disois-je, si vous le pouvez sans blesser la sincérité chrétienne, que le sens des Thomistes est le vôtre, ou, pour mieux dire, que le vôtre est précisément le leur. Déclarez que c'est de bonne foi, que vous admettez comme eux un pouvoir délié et dégagé de tout lien ou attrait plus fort que la volonté. Si vous croyez que l'attrait ou lien est plus fort qu'elle, vous n'êtes point thomiste, et toute l'école de saint Thomas vous désavoue. En ce cas, je ne m'étonne point de ce que vous assurez si hardiment que ce pouvoir chimérique ne passera jamais à l'acte? Eh! comment pourroit-il y passer, puisqu'il est insuffisant, disproportionné au besoin, lié, engagé, retenu par un attrait plus fort que la volonté même? Si au contraire vous disiez que la volonté est aussi forte pour refuser son consentement que l'attrait a de forces pour la faire consentir; *posse dissentire, si velit;* qui est-ce qui vous répondroit avec une entière certitude, que la volonté ne feroit ja-

[1] *De Corr. et Grat.* cap. VII, n. 14 : pag. 758.

mais ce qu'elle pourroit faire à toute heure? Ne savez-vous pas que, de l'aveu unanime de toutes les écoles du monde, il ne peut jamais y avoir de science certaine de ce qu'elle nomme les futurs *contingens*, c'est-à-dire des événemens qui dépendent du choix incertain d'une volonté véritablement libre, déliée et dégagée de tout lien ou attrait plus fort qu'elle? En ce cas, il y a de quoi parier pour, et de quoi parier contre. En ce cas, vous courez grand risque de perdre, si vous pariez pour l'un des deux partis. De bonne foi, sur quoi fondez-vous la certitude de vos prédictions, vous qui ne voulez recourir ni au concours actuel des Thomistes, ni à la prescience de Dieu avec les autres écoles? Il n'y a point d'almanachs plus mal assurés que votre prédiction. En ce cas, vous assurez témérairement qu'un événement, qui est à la discrétion d'une volonté suspendue, indifférente, et toute prête à vous démentir, arrivera toujours à point nommé, comme il vous plaît de le prédire sans savoir pourquoi.

Je soutiens également ces deux choses, disoit M. Fremont. L'une, que cet événement peut fort bien arriver d'une autre façon; l'autre, qu'il arrivera néanmoins infailliblement comme je le prévois.

D'où vous vient, lui dis-je, cette infaillibilité tant vantée?

Que vous importe, me répondit-il, d'où elle me vient? Je crois l'avoir, et cela me suffit. C'est ce qui ne peut détruire la foi catholique. Me ferez-vous janséniste, parce qu'il me plaît de deviner? Tout au plus, je serai un faux devin, et non pas un hérétique.

Si votre prédiction infaillible, repris-je, est fondée sur un lien ou attrait qui nécessite invinciblement la volonté, parce qu'il est plus fort qu'elle, vous devinez sûrement; mais vous renversez la foi. Luther et Calvin ne veulent point, souvenez-vous-en, d'attrait plus nécessitant que celui-là. Si au contraire vous supposez que la volonté a autant de forces pour dire non, que l'attrait en a pour lui faire dire oui; *posse dissentire;* en ce cas, votre délectation n'est point efficace par elle-même, au sens de votre parti. Afin qu'une grâce soit efficace par elle-même, suivant votre parti, il faut qu'elle *tienne son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté.* Il faut qu'elle soit plus puissante pour opérer le consentement, que la volonté n'est puissante pour le refuser. Si au contraire la volonté est aussi forte pour dire *non*, que l'attrait de la grâce l'est pour lui faire dire *oui*, la volonté, en recevant cet attrait, est encore en suspens, indifférente, indéterminée, laissée à son propre choix, déliée, dégagée et aussi forte que l'attrait pour le rendre inefficace par le refus de son consentement : *Posse dissentire, si velit.* En ce cas, la delectation sera toujours efficace, c'est-à-dire produisant son effet; mais jamais efficace par elle-même. Elle sera efficace par l'événement, et non par sa supériorité de vertu sur la volonté. Elle sera efficace de fait, et nullement de droit, s'il est permis de parler ainsi. C'est ce que votre parti ne peut jamais souffrir. Il n'est pas permis de croire que vous prétendiez avoir, par pur caprice et sans aucune raison certaine, une infaillible certitude de l'événement. Parlez de bonne foi : vous fondez cette prédiction infaillible sur les forces de l'attrait de la grâce que vous supposez actuellement supérieures à celles de la volonté.

J'avoue, disoit M. Fremont, que ce seroit trahir la vérité, et renverser sans ressource tout le système de saint Augustin, que de ne supposer pas que l'attrait de la grâce est plus puissant que la volonté de la créature. Il faut nécessairement supposer qu'il y a dans la délectation une vertu secrète et supérieure, qui nous répond que la volonté de l'homme n'usera jamais du pouvoir de la rejeter.

Cette vertu ou secrète ou connue, repris-je, ne peut être qu'un attrait doux, agréable, et propre à se faire aimer. Elle ne peut donc être qu'une délectation prévenante. Si elle n'est pas plus forte que la volonté, vous ne pouvez faire aucune prédiction infaillible, ni même sérieuse et prudente. En ce cas, votre système demeure renversé. La délectation ne sera efficace que comme par hasard; ou du moins par le choix incertain de la volonté qu'elle prévient, et qui peut sans cesse vous mécompter. Si au contraire l'événement est sérieusement infaillible, parce que l'attrait est invincible à la volonté moins forte que lui, voilà l'attrait nécessitant de Luther et de Calvin, que vous soutenez avec ces hérésiarques contre les anathêmes de l'Eglise sous des expressions radoucies et captieuses.

M. Fremont étoit pressé de sortir. Il s'en alla, promettant de revenir au plus tôt. Je suis, etc.

CINQUIÈME LETTRE.

Sur le texte de saint Augustin par rapport au système de Jansénius touchant les deux délectations indélibérées.

Je commençois à douter si M. Fremont reviendroit nous voir, quand je le vis entrer hier

dans mon cabinet. Vous ne m'avez opposé, me dit-il, que des raisonnemens de philosophie et des comparaisons. C'est ce qui ne décide de rien en matière de foi. Venons à saint Augustin, dont l'Église a adopté la doctrine depuis treize cents ans. Le grand principe du saint docteur est qu'*il est nécessaire que nous opérions suivant ce qui nous délecte le plus*[1].

Le terme de *nécessaire* est bien fort, lui répliquai-je. Il ne peut point être *nécessaire* que nous voulions, sans qu'il y ait une nécessité ou cause nécessitante, qui nous nécessite à vouloir.

Prenez-vous-en à saint Augustin, me répondit M. Fremont d'un ton d'impatience. C'est ce Père, et non pas moi qui parle. *Il est nécessaire*, dit-il. D'ailleurs vous savez qu'il s'agit seulement d'une nécessité *partielle et relative*. En disant ces mots, M. Fremont ouvrit le livre de Jansénius, et il traduisit cet endroit avec complaisance : « Que chacun consulte, » comme il lui plaira, ces sortes de témoignages » (de saint Augustin) que j'ai déjà produits. » Mais il y a sur cette matière UN ENDROIT TRÈS-» CLAIR, ET LE PLUS CLAIR DE TOUS, (CLARISSIMUS » ET PRÆCLARISSIMUS) LEQUEL MÉRITE D'ÊTRE ÉCRIT » EN CARACTÈRES D'OR. (QUI AUREIS MERETUR SCRIBI » CHARACTERIBUS. (C'est dans celui-là que nous » trouvons TRÈS-PLEINEMENT (PLENISSIMÈ) la doc-» trine de saint Augustin[2]. »

Voilà, repris-je, de l'aveu de votre maître, le texte de saint Augustin *le plus clair*, le plus formel, le plus décisif, pour développer tout votre système. Ainsi, supposé que celui-là ne prouve rien en votre faveur, il n'en faut plus chercher aucun autre, et tout est perdu pour vous sans ressource, au tribunal de saint Augustin, que vous vantez si hautement d'avoir dans votre parti. Vous perdez même votre procès à celui de Jansénius. Pour moi, je suis ravi de prendre cet auteur au mot, et d'écrire ce texte *en caractères d'or*. Mais si par malheur ce texte si merveilleux ne dit rien de ce que vous voulez lui faire dire, *les caractères d'or* seront effacés par votre parti.

Je ne crains point qu'on les efface, dit M. Fremont. Ce texte ne peut être expliqué que d'une seule façon, qui ne nous laisse rien à désirer.

Rien n'est plus équivoque, repris-je, et vous l'allez voir. La proposition de saint Augustin contient trois termes principaux : 1° *Il est* NÉCESSAIRE; *necesse est* : 2° que *nous* OPÉRIONS; *operemur* : 3° *suivant ce qui nous* DÉLECTE *le plus; quod ampliùs nos delectat*. Or ces trois termes sont ambigus. 1° *Il est nécessaire*. Prétendez-vous que saint Augustin enseigne cette même nécessité *absolue et totale*, que vous imputez à Calvin, ou bien est-ce la nécessité *partielle et relative* de Jansénius? Est-ce la nécessité purement *morale*, qui se réduit, selon l'École, à une grande difficulté? Enfin est-ce la nécessité purement conséquente, selon laquelle il est infaillible que l'homme veuille comme Dieu a prévu qu'il voudroit? *Quomodo scit congruere, etc.* Voilà bien des explications différentes d'un seul mot. Quoi, monsieur, prenez-vous pour terme clair et décisif un terme susceptible de tant de sens opposés? 2° Que *nous opérions*. OPÉRER est-ce l'opération propre de la seule volonté, ou bien les œuvres extérieures de vertu ou de vice, qu'on nomme *les mœurs* dans le cours de la vie? Autre équivoque, qui saute aux yeux. Est-ce donc là un texte qui ne souffre qu'une seule explication? 3° *Ce qui nous délecte le plus*. Cette DÉLECTATION est-elle volontaire et délibérée, ou indélibérée et involontaire? Est-ce un plaisir, un goût, un sentiment qui prévienne notre volonté, comme le plaisir d'entendre une musique exquise, ou d'écouter un orateur très-éloquent? Ou bien est-ce un amour libre de notre volonté, et une complaisance délibérée qui nous attache à un objet plutôt qu'à un autre? Voilà les trois termes de la proposition de saint Augustin, qui sont évidemment équivoques. Vous n'en pouvez rien conclure, qu'après les avoir définis et fixés. Quoi donc, Jansénius n'avoit-il aucun texte du saint docteur à produire, qui fût plus clair et plus décisif pour sa cause? *Clarissimus et præclarissimus, etc.*

La délectation, dont saint Augustin parle ici, dit M. Fremont, est manifestement indélibérée. C'est un plaisir qui prévient inévitablement notre volonté, et qui la détermine invinciblement à vouloir : *indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur*.

Il vous plaît, repris-je, de le supposer sans ombre de preuve. Pour moi, je vous soutiens que ce Père parle ici d'une délectation, ou complaisance délibérée, qui est notre amour dominant. Si vous ne démontrez pas le contraire par les propres paroles du saint docteur au même endroit, *le plus clair* de tous les textes devient le plus obscur et le plus ambigu. En ce cas, où en êtes-vous?

Voulez-vous, me dit M. Fremont d'un air hautain et moqueur, faire tenir à saint Augustin ce discours ridicule : Il est nécessaire que

[1] *Expos. Ep. ad Gal.* c. v, n. 49 : tom. III, part. 2, pag. 972.
[2] *De Gr. Chr.* lib. IV, cap. VI.

nous voulions suivant ce que nous voulons le plus? Avouez que nul homme sensé ne fit jamais un galimatias si extravagant.

Vous défigurez tout exprès, lui répliquai-je, la proposition du saint docteur, pour la rendre ridicule. Mais n'y changez rien, et vous y trouverez d'abord un sens très-digne de lui, qui ne favorise en rien votre système. Voici comment on doit de bonne foi expliquer sa proposition : *Il est nécessaire que nous opérions*, c'est-à-dire que nous réglions nos œuvres extérieures, et le détail de nos mœurs pour pratiquer en chaque occasion ou les vices ou les vertus, *suivant la délectation délibérée, ou amour de complaisance, qui domine actuellement dans notre volonté.*

Opérer, disoit M. Fremont, c'est vouloir. Il s'agit de l'opération de la volonté, qui est invinciblement déterminée par le plus grand plaisir qui la prévient.

C'est précisément ce qui vous trompe, lui dis-je. Encore une fois, je soutiens qu'*opérer* veut dire faire *des œuvres* bonnes ou mauvaises, vivre bien ou mal, avoir des mœurs pures ou corrompues. C'est ainsi que toutes les écoles sont accoutumées à dire que chacun règle sa vie et ses œuvres au dehors, suivant l'amour qui le domine au dedans. *Unusquisque operatur, prout affectus est.* Pourquoi ne voulez-vous pas que saint Augustin ait parlé naturellement comme toutes les écoles? Pourquoi faites-vous tant de vains efforts, pour l'empêcher de parler le langage ordinaire des théologiens? Vous le voyez : *Operatur*, dans toutes les écoles, signifie les œuvres extérieures, qu'on nomme les mœurs. Ne forcez point ce langage établi, et vous verrez d'abord que saint Augustin se contente de dire ce que tout le genre humain dit sans cesse, savoir qu'il est nécessaire que chacun règle ses œuvres et ses mœurs, suivant ce qu'il aime le plus. L'ambitieux cherche la fortune, l'avare les richesses, le voluptueux les plaisirs, l'homme de bien les vertus qui plaisent à Dieu.

Ce n'est point notre amour, disoit M. Fremont, qui règle notre vouloir, puisque notre amour est notre vouloir même: mais c'est notre plaisir, qui règle notre vouloir en amour.

Ne voyez-vous pas, repris-je, que vous confondez sans cesse notre *opération, operemur*, avec l'acte propre de notre volonté, qui commande cette opération? L'opération est extérieure, elle consiste dans les œuvres, qu'on nomme *les mœurs*, comme l'adultère ou la chasteté, le larcin ou l'aumône, l'intempérance ou le jeûne. Pour la délectation, elle est intérieure; c'est l'amour dominant de la volupté, laquelle commande ces œuvres suivant sa disposition. En un mot, *operamur* signifie précisément, dans saint Augustin, ce que *operatur* signifie dans toutes les écoles. Chacun *opère*, c'est-à-dire règle ses œuvres au dehors, suivant l'amour qui prévaut au dedans.

C'est à vous, disoit M. Fremont, à prouver par saint Augustin même, qu'il a pris en ce sens le terme *d'opérer*.

Nullement, repris-je. C'est au contraire à vous à supposer qu'il a parlé naturellement comme toutes les écoles, et comme le monde entier. *Opérer*, c'est faire des œuvres, c'est faire de bonnes ou de mauvaises actions. Pourquoi voulez-vous donner aux paroles du saint docteur une contorsion odieuse, pour l'empêcher de dire une vérité très-importante, et pour lui faire enseigner une hérésie aussi pernicieuse contre les mœurs que contre la foi; savoir que chacun est sans cesse nécessité à suivre pour le vice ou pour la vertu ce qui lui fait le plus grand plaisir? Si saint Augustin paroissoit établir clairement ce scandaleux système, il faudroit avoir recours aux explications les plus bénignes, pour ramener doucement son texte à un sens digne de lui. Ici son expression ne présente qu'une maxime très-pure dans l'usage de tout le genre humain; et vous voulez la détourner, pour y trouver un sens qui corrompt la foi et les mœurs.

Montrez, disoit M. Fremont, que saint Augustin autorise l'explication que vous donnez à ces paroles.

Je n'ai besoin, repris-je, que de ses paroles mêmes, que je prends dans le sens propre et naturel que ce Père leur a donné sans doute avec le monde entier. Mais je veux bien faire tout ce que vous n'avez aucun droit de me demander. Ecoutez donc saint Augustin. « Si le » bien commandé, dit-il [1], ne délecte point, » et n'est point aimé, on ne le pratique point, » on ne l'entreprend point, on ne vit point » bien. *Nisi etiam delectet, et ametur, non agi-» tur, non suscipitur, non bene vivitur.* » Saint Augustin n'avoit aucun besoin d'explication en parlant *d'opérer* (*operemur*) puisqu'il parloit le langage naturel de tous les hommes. Mais faut-il, par un excès de complaisance, vous le montrer expliqué par lui-même? Le voilà qui vous crie qu'il s'agit de *pratiquer, d'entreprendre, et de bien vivre*. C'est, selon lui, la

[1] *De Spir. et Litt.* cap. III, n. 5; tom. X, pag. 87.

bonne vie, que nul homme ne soutient dans le détail des mœurs, quand l'amour de Dieu ne le domine pas. *Non bene vivitur.* Vous le voyez, *opérer* suivant la bonne délectation, c'est *bien vivre*, c'est régler bien ses œuvres et ses mœurs.

Saint Augustin, dit M. Fremont, joint la délectation à l'amour.

Eh, qu'importe, repris-je, puisqu'il veut une délectation d'amour, et que c'est cet amour qui décide des œuvres d'une vie bonne ou mauvaise? Saint Augustin parle ici non-seulement de la délectation du bien prise en général, et à quelque degré, fort ou foible, où elle puisse se trouver dans un cœur, mais encore d'une délectation du bien qui aille jusqu'à être supérieure à celle du mal, et à devenir l'amour dominant dans la volonté. C'est en ce sens qu'il dit : *Si le bien commandé ne délecte point, et n'est point aimé, on ne le pratique point.* C'est comme s'il disoit : On ne vit point avec des mœurs pures et régulières, à moins qu'on n'ait l'amour du bien, et même un amour qui aille jusqu'à être dominant sur celui de toutes les créatures.

Il faut, disoit M. Fremont, venir au texte dont il s'agit, sur l'Epître aux Galates. Aussi il lut ces paroles : « Ces biens (qui sont les ver-» tus) règnent, si elles délectent assez l'homme » pour soutenir son cœur dans les tentations, » de peur qu'il ne succombe en consentant au » péché, car il est nécessaire que nous OPÉRIONS » suivant ce qui nous délecte le plus [1]. » Remarquez, dit M. Fremont, qu'il s'agit de *succomber en consentant au péché.* Voilà l'acte de la volonté qui est précisément ce que ce Père nomme *opération, operemur.*

Achevez votre lecture, lui répliquai-je. Alors il continua de lire ainsi : « Par exemple, la » beauté d'une femme agréable se présente, et » excite à la délectation de l'impureté. Mais si la » beauté intérieure et l'éclat de la chasteté nous » délectent davantage par la grâce qui vient de » la foi en Jésus-Christ, NOUS VIVONS ET NOUS » OPÉRONS suivant cette délectation; SECUNDUM » HANC VIVIMUS, ET SECUNDUM HANC OPERAMUR. » Vous voyez, poursuivis-je, que la délectation qui est victorieuse de la tentation n'est pas en général toute délectation forte ou foible. Cette victoire est réservée à la délectation ou amour qui, se trouvant dans le degré supérieur, va jusqu'à être l'amour dominant de la vertu.

Ce texte, disoit M. Fremont d'un ton hautain et triomphant, est décisif pour nous. Tout notre système s'y trouve établi en peu de paroles. On y voit le plus grand plaisir qui est le seul ressort capable de remuer le cœur vers le bien ou vers le mal. C'est lui qui nous détermine par son actuelle supériorité.

Votre prévention, répliquai-je, vous fait voir votre système dans un texte où il n'est point. Si saint Augustin parloit d'une délectation indélibérée, qui produisît invinciblement par son actuelle supériorité sur l'autre délectation opposée, la délectation libre ou amour de notre volonté pour le vice ou pour la vertu, vous pourriez nous objecter ce texte du saint docteur. Mais il est visible que la délectation, dont saint Augustin parle ici, est une délectation délibérée de la volonté, et un amour de préférence pour un objet à l'exclusion d'un autre. Il s'agit de la beauté d'une femme. Elle excite la volonté d'un homme, *movet*, dit saint Augustin. Demandons à ce Père à quoi elle l'excite. Est-ce à la délectation indélibérée et involontaire? Nullement, car cette sorte de délectation est déjà en lui, et celle-là ne suffiroit jamais seule pour achever la tentation. L'objet qui tente cet homme et qui lui a donné une délectation indélibérée et involontaire, l'excite déjà à la délectation délibérée de sa volonté pour une action impure et défendue. *Movet ad delectationem fornicationis*, dit saint Augustin. Ainsi saint Augustin parle ici précisément comme s'il disoit ces mots : Cette beauté qui se présente aux yeux de cet homme, excite sa volonté à se délecter, ou à se complaire librement dans le crime; *movet ad delectationem.* C'est l'amour libre et criminel que le tentateur veut exciter et faire régner dans la volonté. Mais si l'homme tenté est plus délecté par la chasteté que par l'incontinence, *si plus delectat*, c'est-à-dire s'il aime mieux la vertu que le vice, l'amour de la chasteté, qui demeure supérieur dans sa volonté, règle le détail des actions qu'on nomme les mœurs. *Secundùm hanc vivimus, et secundùm hanc operamur.*

Quoi, dit M. Fremont, voulez-vous soutenir, contre l'évidence de la chose, qu'une tentation d'impureté, qui excite un homme au vice, n'est pas une délectation indélibérée?

J'admets sans peine, repris-je, une délectation indélibérée qui surprend d'abord cet homme. Mais cette délectation indélibérée, ou plaisir prévenant, ne peut point former la tentation si vous n'y ajoutez rien qui aille plus avant. Saint Augustin suppose ce qu'il faut nécessairement supposer pour faire une tentation véritable. Il faut que la délectation involontaire

[1] *In Ep. ad Gal.* c. v, jam cit.

aille jusqu'à exciter la volonté pour en obtenir une délectation libre ou amour de complaisance en faveur du vice. C'est ce que saint Augustin exprime clairement : *Movet ad delectationem fornicationis.* La délectation involontaire, qui est déjà à la porte du cœur, s'efforce d'y entrer pour devenir volontaire. Autrement il ne pourroit y avoir ni péché, ni même tentation. Ainsi que gagnerez-vous en objectant la délectation indélibérée par laquelle la tentation commence? Il faut venir malgré vous à la seconde délectation, à laquelle la première *excite*. Or la seconde, à laquelle la première excite, ne peut être que volontaire et délibérée. C'est un amour de complaisance pour le crime. Mais si cet homme aime mieux la vertu, l'amour chaste et pieux, qui se trouve supérieur en lui, commande les actions extérieures qu'on nomme vertueuses. *Secundùm hanc operamur.*

Comme M. Fremont ne trouvoit pas son compte dans l'explication du terme *d'opérer, operemur*, il faisoit tous ses efforts pour faire valoir celui de *délecter, delectat*. Mais je lui parlai ainsi :

Voulez-vous recevoir la clef de cette expression de saint Augustin des propres mains de ce grand docteur? Ecoutez-le de bonne foi avec un cœur docile sans raisonner. *Major enim et præpollentior delectatio eorum justitia est. Cette délectation supérieure*, dit-il au même endroit, *est leur justice* même. Vous n'ignorez pas, monsieur, que, selon le langage universel de l'Ecriture et de la tradition, *la justice* de l'homme est l'assemblage de toutes ses vertus libres et méritoires. C'est cette volonté délibérée et cette détermination habituelle, par laquelle le juste préfère Dieu aux créatures. C'est ce qui le rend juste, et digne de la récompense céleste. Cette justice de l'âme n'est point un plaisir prévenant et indélibéré, avec lequel un homme pourroit être injuste, impie, et ennemi de Dieu. C'est une complaisance délibérée, ou amour libre de la volonté, qui la rend juste et méritoire. *Eorum justitia est.* Faites donc taire tout votre parti, qui imite les Juifs. Ceux-ci tenoient le texte de la loi dans leurs mains et la citoient avec présomption sans l'entendre. *Tenentes legem nescierunt me*[1]. Les prétendus disciples de saint Augustin se vantent sans cesse de suivre le texte de ce Père, sans comprendre ce qu'il enseigne. Voilà saint Augustin qui vous crie que la délectation dont il parle n'est point un plaisir indélibéré et involontaire, mais qu'elle est cette complaisance volontaire et délibérée, qui est une volonté méritoire, et en un mot *la justice* même des justes. *Eorum justitia est.* Si j'avois à faire tout exprès un texte formel contre votre système, pourrois-je en faire un plus décisif? Je ne le vais point chercher dans quelque coin écarté. Il s'agit de l'endroit même, que Jansénius veut *écrire en caractères d'or* comme *très-clair*, comme *le plus clair de tous*, comme celui qui développe *très-pleinement* tout votre système. C'est dans cet endroit même que saint Augustin exclut expressément votre système, et nous déclare qu'il parle d'une délectation délibérée qui rend l'homme juste. *Eorum justitia est.*

Il faudroit, me dit M. Fremont, montrer par d'autres endroits de saint Augustin qu'il prend la délectation dans le sens d'un amour délibéré.

Je le démontre, repris-je, par l'endroit même que vous m'objectez, et que Jansénius préfère à tous les autres, comme le plus décisif. *Clarissimus et præclarissimus.* De plus, cette vérité est évidente en cent endroits du texte de ce Père. Par exemple, le saint docteur prouve que toutes les vertus coulent de l'amour, comme de leur source: que la prudence, la force, la tempérance et la justice en sont comme les ruisseaux, parce que l'homme n'est ni prudent, ni courageux, ni tempérant, ni juste *par aucune autre délectation*, que par l'amour de Dieu : *nullâ aliâ delectatione temperans est*[1]. Il parle manifestement en cet endroit de l'amour délibéré par lequel l'homme aime Dieu, et le prochain avec soi-même en Dieu, pour accomplir *la loi et les prophètes.*

Vous subtiliserez tant qu'il vous plaira, me dit M. Fremont d'un ton haut. Ce n'est point notre amour délibéré qui attire notre volonté à vouloir; mais c'est au contraire le plaisir indélibéré qui attire notre volonté à aimer.

Vous êtes docteur en Israël, repris-je, *et vous ignorez* ce qui saute aux yeux dans saint Augustin? Ecoutez ce Père, et rendez gloire à Dieu : *Trahitur animus et amore ; le cœur est attiré par l'amour*[2]. Ne dites donc plus que l'amour n'attire point la volonté. C'est contredire visiblement le langage du saint docteur. Mais écoutez encore saint Augustin : *Qu'est-ce qu'être attiré par la délectation?* Voilà précisément ce que nous voulons savoir. Voyons sa décision : *Délectez-vous*, dit-il après le Psalmiste, *dans le Seigneur, et il vous donnera ce que votre cœur demande. Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui.* La décision du

[1] *Jerem.* II, 8.

[1] *Ep.* CLV, *ad Maced.* n. 13 et 16 : tom. I. pag. 541. — [2] *In Joan.* tract. XXVI, n. 3 : tom. III, part. 2. pag. 495.

saint docteur est claire comme le jour. Selon la règle fondamentale de ce Père, cette délectation est libre, puisque Dieu *s'adresse à la volonté* de l'homme, pour la lui commander; et elle est méritoire, puisque la récompense lui est promise. *Delectare :* voilà le commandement. *Et dabit :* voilà la promesse des récompenses. La voilà la délectation libre et méritoire, qui est la bonne volonté ou *justice* même. Peut-on fermer les yeux aux rayons du soleil? Peut-on refuser de croire saint Augustin, qui déclare si expressément ce qu'il entend par *délectation?* Ce Père dit encore que la volonté est attirée par son propre amour. *Amando trahitur, etc.* [1]. Votre objection est donc vaine; car voilà l'amour qui est l'attrait de la volonté.

Ce n'est point, dit M. Fremont, l'amour qui cause la délectation. C'est au contraire la délectation qui produit l'amour.

Contredirez-vous toujours saint Augustin, repris-je? Ecoutez-le encore une fois; il vous crie ces mots : *Trahitur animus et amore; la volonté est attirée par l'amour. Amando trahitur.* Ce Père ajoute ailleurs : « Une bonne œuvre » délecte d'autant plus un homme, qu'il aime » Dieu d'un plus grand amour [2]. » Vous le voyez combien saint Augustin est loin de vous. Il vous soutient que c'est l'amour délibéré, et dominant au dedans de nous, qui est la source, la cause, la règle et la mesure de la délectation ou complaisance volontaire que nous avons pour un objet.

Voilà, disoit M. Fremont, un langage forcé et bizarre, que vous voulez faire parler à saint Augustin, pour éluder son texte le plus formel en notre faveur. La délectation est un plaisir, et non une volonté délibérée, selon le monde entier.

J'en prends, repris-je, le monde entier pour juge. Les termes de *delectare* et de *delectatio*, dont il s'agit dans le texte de saint Augustin, sont des mots latins, qui signifient d'ordinaire une volonté délibérée, un amour, ou complaisance de notre volonté. C'est en ce sens que saint Augustin s'explique lui-même. Vous venez de l'entendre, dans l'endroit même que vous nous objectez comme *le plus clair de tous.* Vous avez vu les autres endroits, où il définit clairement ce terme. De plus oseriez-vous dire que dans l'usage le plus propre de la langue latine, ces mots, *Id me delectat*, ne doivent pas être traduits en français par ceux-ci : C'est ce que j'aime; c'est ce que je veux; c'est ce que je choisis. C'est ainsi que le terme de *delectat*, ou celui de *juvat*, exprime la même chose que ceux de *placet*, ou *volo*. Les Romains prononçoient leurs sentences de mort en cette forme. Par exemple, nous lisons ces mots : *Thascium Cyprianum gladio animadverti placet.* Le terme *placet*, qui exprime une délectation ou plaisir, signifie évidemment la volonté délibérée du juge, de punir de mort l'accusé. C'est encore ainsi que nos rois ont coutume de parler dans tous leurs actes les plus solennels : *Car tel est notre plaisir.* Ce plaisir, ou délectation du prince, n'est nullement un plaisir indélibéré; c'est une volonté suprême, et une décision fondée sur la plus mûre délibération de son conseil. Jésus-Christ même a parlé ainsi : *Ita fuit placitum ante te* [1]. Le *bon plaisir* de Dieu est cette volonté libre, que Dieu a formée dans son profond conseil sur les hommes. Saint Paul a parlé de même : *Selon le bon plaisir de Dieu* [2]. Mais que dis-je? Le monde entier ne parle presque jamais autrement. Ecoutez les hommes depuis le matin jusqu'au soir. Voici leur langage : Vous plaît-il? ne vous plaît-il pas? c'est-à-dire, voulez-vous, ou ne voulez-vous point? consentez-vous librement, ou refusez-vous votre consentement libre? Quand un homme répond à une demande : Il ne me plaît pas, les petits enfans mêmes conçoivent d'abord qu'il ne veut pas consentir à ce qu'on lui propose. Ainsi les petits enfans même comprennent à toute heure dans le langage naturel du monde entier, ce qu'un excès de prévention vous empêche d'entendre dans le texte de saint Augustin. Tout s'y réduit à dire que chacun *opère*, c'est-à-dire règle ses œuvres ou mœurs au dehors, suivant le principe d'amour qui le domine au dedans.

Encore une fois, s'écria M. Fremont, l'amour n'est point un attrait.

Eh! ne savez-vous pas, repris-je, ce que saint Augustin dit si souvent? D'un côté, il nous avertit que *la délectation est comme le poids de l'âme* [3]. D'un autre côté, il parle ainsi : « Mon » poids est mon amour [4]. » Voilà la délectation et l'amour qui sont précisément la même chose. L'amour est *comme le poids de l'âme ;* c'est l'attrait qui l'incline, c'est le ressort qui la meut dans le détail des mœurs pour exercer les vices et les vertus. Ce Père parle encore ainsi : « Mon » poids est mon amour; c'est par lui que je suis » porté partout où je vais [5]. » Le saint docteur dit encore ces mots : « L'âme est portée partout » où elle se porte, par son amour comme par

[1] *In Joan.* tract. XXVI, n. 5 : tom. III, part. 2, pag. 496. — [2] *De pec. mer.* lib. II, cap. XVII, n. 27 : tom. X, pag. 55.

[1] *Matth.* XI, 26. — [2] *Ephes.* I, 9. — [3] S. AUG. *De Musica ;* lib. V, cap. XI, n. 29. — [4] *Conf.* lib. XIII, cap. IX n. 10 : tom. I, pag. 228. — [5] *Ibid.*

» un poids. C'est pourquoi il nous est com-» mandé de diminuer le poids de la cupidité, » pour augmenter celui de la charité, jusqu'à » ce que l'un soit détruit et l'autre consommé[1]. » Voilà les deux délectations délibérées, ou amours opposés, savoir la cupidité pour le mal et la charité pour le bien. Comme la charité est en cet endroit une délectation libre du bien, la cupidité est prise aussi pour une délectation libre du mal. Saint Augustin dit ailleurs ces paroles : « Les corps ne tendent par leur poids, que » comme les âmes par leurs amours[2], » vers un côté plutôt que vers l'autre. Direz-vous encore que notre amour n'attire point notre volonté à choisir le bien ou le mal ? N'avouerez-vous pas que saint Augustin dit précisément de l'amour ce qu'il dit de la délectation ? C'est sur ce fondement que ce Père assure que l'amour est lui seul l'abrégé de toute la loi ; *breve præceptum*. Il ajoute : « *Dilige, et quod vis fac.* Aimez, et » faites tout ce qu'il vous plaira[3]. » C'est un défi qu'il donne à l'homme, d'aimer d'une façon, et d'agir de l'autre. Un père tendre qui aime son fils, ne l'empoisonne point. Un ami intimement uni à son ami, ne le trahit point pour le livrer à un assassin. Un homme qui aime Dieu au-dessus de tout, ne veut lui préférer aucun des vices que Dieu condamne. « Pourvu » que la racine de cet amour, dit le saint doc-» teur, soit au dedans, il ne peut sortir que du » bien de cette racine. » Ce Père parle encore dans le même esprit un peu au-dessous du fameux texte que Jansénius nomme *le plus clair de tous*. « Aimez, dit ce Père[4], et dites tout ce » qu'il vous plaira. » En effet, c'est le cœur qui règle et qui conduit la langue. Il est évident que les œuvres qui ne se font que librement, et selon le commandement de la volonté, ne se font jamais que suivant le principal amour, dont cette volonté est actuellement pleine. On peut changer de mœurs, en changeant d'amour ; mais si on ne change point d'amour, on ne change point de mœurs. L'ambitieux qui ne se guérit point de l'ambition court toujours après la fortune : l'avare court de même après les trésors, et l'homme saint après les vertus. C'est le dedans qui règle le dehors ; c'est l'amour qui décide des œuvres que l'amour commande. Chacun opère ou vit selon son amour.

C'est une leçon peu digne de saint Augustin, disoit M. Fremont, que de dire aux hommes que chacun suit son principal amour dans la pratique des mœurs.

Au contraire, repris-je, rien n'est moins compris du commun des hommes, et n'est plus important à comprendre que cette vérité. Veut-on corriger les hommes, et régler leurs mœurs ? on les gronde, on les menace, on les gêne, on les charge d'un grand détail de règles. Mais rarement on prend soin de les persuader, de gagner leurs cœurs, d'y mettre le principe de l'amour du bien, et de leur rendre la vertu aimable. Il faut nourrir les hommes au dedans, pour les avertir utilement de ce qu'ils doivent faire au dehors. N'inspirez point aux hommes l'amour des vertus, vous n'établissez qu'une police extérieure et rigoureuse. Mais pénétrez jusque dans leurs cœurs, mettez-y un amour du bien qui soit supérieur à celui du mal, il est *nécessaire qu'ils opèrent*, c'est-à-dire, qu'ils règlent leurs œuvres suivant ce qu'ils aiment le mieux. *Aimez Dieu, et faites ce qu'il vous plaira.* L'amour de Dieu, s'il est sincère et sans illusion dans votre cœur, me répond que vous ne voudrez faire que le bien, qui plaît à Dieu, et que vous aurez horreur du mal, qui lui déplaît. C'est cette vérité fondamentale que le saint docteur répète en cent façons. « Il n'y a, dit-il[1], de » vertu en cette vie, qu'à aimer ce qui doit être » aimé.... Nous avançons dans la voie, non par » nos pas, mais par notre amour. Nous aurons » Dieu d'autant plus présent, que l'amour par » lequel nous tendons vers lui sera plus pur.... » Or nos mœurs se discernent par les choses que » chacun aime. Mais il n'y a que nos amours » bons ou mauvais qui rendent nos mœurs » bonnes ou mauvaises. »

Cette explication du terme *délecter*, disoit M. Fremont, peut être soutenue par subtilité. Mais vous m'avouerez de bonne foi que la nôtre est la plus naturelle, et que plusieurs théologiens anti-jansénistes sont d'accord avec nous dans ce point.

Si des théologiens sincèrement anti-jansénistes, repris-je, ont approuvé votre explication du mot de *délecter*, il faut les excuser sur cette erreur de fait, qui n'altère en rien leur foi. Mais il est visible qu'ils se trompent, puisqu'il est clair comme le jour, par le texte même que vous nous objectez, et par tant d'autres, que quand saint Augustin parle d'une délectation qui est la règle nécessaire de nos mœurs, il veut parler d'un amour délibéré qui domine en nous, et non d'un plaisir indélibéré. Vous venez de

[1] *Ep.* CLVII, cap. II, n. 9 : tom. II, pag. 545. — [2] *Ep.* LV, cap. X, n. 18 : pag. 134. — [3] *In Ep. Joan.* tract. VII, n. 7 : tom III, part. 2, pag. 875. — [4] *In Ep. ad Gal.* cap. VI, n. 57 : tom. III, part. 2, pag. 976.

[1] *Ep.* CLV, *ad Maced.* n. 13 : tom. II, pag. 540.

voir que c'est le langage naturel du monde entier aussi bien que du saint docteur. Mais voulez-vous en croire Jansénius même? Oseriez-vous le récuser?

Quoi, dit M. Fremont en souriant, voulez-vous que Jansénius même soit moliniste? Quel paradoxe!

Il ne l'est point, repris-je; mais il a fait un aveu décisif contre lui sur le texte de saint Augustin. Aussitôt j'ouvris le livre, et je lui fis lire ces paroles :

« Cette céleste délectation est, selon la pensée » de saint Augustin, un acte vital et indélibéré » de l'âme. C'est un amour et un désir, qui est » antérieur au CONSENTEMENT et à la DÉLECTATION, » qu'on nomme LE REPOS de l'âme OU SA JOYE[1]. »

Je ne vois pas, dit M. Fremont, ce que vous prétendez tirer de ces paroles.

Voilà, repris-je, deux espèces de délectations différentes, que Jansénius distingue très-nettement. L'une, qui est la sienne et la vôtre, *est un acte vital et indélibéré de l'âme;* cet acte est *antérieur* à l'autre que vous allez voir. L'autre acte postérieur est le *consentement* ou *la délectation qu'on nomme le repos* de l'âme *ou sa joie.* Voilà une seconde espèce de *délectation,* qui est sans doute délibérée, puisqu'elle est le *consentement* même de la volonté. C'est son *repos,* sa *joie,* sa complaisance libre dans l'objet aimé. Ainsi, de l'aveu même de Jansénius, on donne le nom de *délectation* à cet amour de *repos*, de *joie* et de complaisance, qui est *un consentement* délibéré.

Qu'importe, me dit M. Fremont, pourvu que le texte de saint Augustin, dont on dispute, doive s'entendre de *l'acte vital et indélibéré* qui est *antérieur* à ce *consentement?*

C'est la question, repris-je. Continuez, je vous supplie, de lire le texte de Jansénius, et vous verrez bientôt ce qu'il est naturel d'en croire. Alors il lut ces mots :

« Il nous reste maintenant à examiner en » quoi consiste cette céleste délectation, qui est, » comme nous l'avons déjà démontré, la véri- » table grâce de Dieu. IL EST CONSTANT QUE LA » DÉLECTATION DE LA CRÉATURE RAISONNABLE, QUAND » ON LA PREND DANS SON SENS PROPRE (QUANDO » PROPRIÈ SUMITUR), est un acte particulier, » qu'on nomme aussi UNE JOIE, par laquelle l'âme » SE REPOSE, avec une certaine satisfaction et » jouissance, dans l'objet présent. » Vous venez d'entendre Jansénius, qui distingue les deux espèces de délectations. L'une est *un acte indélibéré* et un *désir*, qui est *antérieur au consentement* de la volonté. L'autre est un acte postérieur; c'est le *consentement*, le *repos*, la *joie*, la *satisfaction* de l'âme, et la *jouissance de l'objet présent*. Il ne reste plus qu'à demander à Jansénius, laquelle de ces deux délectations est la délectation proprement dite; or il nous l'a déjà déclaré. Il avoue que QUAND le terme de délectation EST PRIS DANS SON SENS PROPRE (QUANDO PROPRIÈ SUMITUR), il ne signifie point *l'acte indélibéré* et *antérieur*, mais le *consentement*, *le repos*, *la joie*, etc. Ainsi la délectation indélibérée ne peut être, de l'aveu même de Jansénius, qu'une délectation improprement dite; et quand on veut entendre le terme de délectation dans son sens propre, il faut l'entendre de la délectation délibérée, par laquelle la volonté *consent*, *se repose et se réjouit dans l'objet* présent. Voilà l'aveu formel et décisif de Jansénius. Je n'ai plus qu'à lui faire une question, à laquelle je le défie de me répondre. De quel droit donne-t-il une contorsion manifeste au texte du saint docteur sur la délectation, pour l'entendre dans un sens impropre, et pour éluder le sens propre dans lequel il doit être naturellement entendu? *quando propriè sumitur*. Entendez le texte de saint Augustin dans ce sens propre, tout est applani, la liberté est sauvée, votre système absurde et odieux est renversé. *La délectation de la créature raisonnable*, par exemple, celle d'un juste, est un *consentement* et une *joie,* par laquelle *l'âme se repose* en Dieu *avec une certaine satisfaction et jouissance*. Ainsi il est vrai à la lettre, que cette délectation du juste est *sa justice* même, comme le saint docteur l'assure : *Eorum justitia est.* Notre explication du texte de saint Augustin est donc, de l'aveu de Jansénius, simple, naturelle, littérale, propre et décisive. Au contraire, la vôtre est forcée, illusoire, artificieuse et contraire à la propre signification des paroles.

Jansénius, me dit M. Fremont, a eu tort de faire cet aveu. Nous le désavouons en ce point, où il a excédé.

Il a cru, repris-je, cet aveu si nécessaire pour ne manquer pas à la bonne foi, qu'il l'a répété un peu plus bas. « La délectation, dit-il, » qui est la source des péchés, n'est point cette » délectation PROPREMENT DITE (PROPRIÈ DICTA) » qui est le troisième acte de l'âme, et qu'on a » coutume de nommer aussi UNE JOIE, en tant » qu'elle est LE REPOS DU DÉSIR. Mais elle est ou » le premier mouvement de la concupiscence, » ou un désir INDÉLIBÉRÉ. » Encore une fois, poursuivis-je, de quel droit et de quel front

[1] *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. XI.

Jansénius ose-t-il préférer le sens impropre du texte de saint Augustin, à son sens propre et naturel; *propriè dicta?* Quoi donc, ce texte tant vanté, ce texte *si clair et le plus clair de tous*, ce texte qui développe *très-pleinement* tout votre système, ce texte que Jansénius veut *écrire en caractères d'or,* ne dit rien pour votre parti, à moins qu'on ne lui arrache sa signification propre et naturelle, pour lui donner par une contorsion captieuse un sens impropre et forcé? Laissez-le dans sa signification propre et naturelle: entendez-le comme *on a coutume* de prendre le terme de *délecter,* votre système perd son soutien, il tombe sans ressource. *Quando propriè sumitur*, etc. *Propriè dicta,* etc. Ne vaut-il pas mieux expliquer le texte du saint docteur dans son sens propre, et rejeter un système odieux, qui est le fond tout entier de la doctrine de Jansénius, condamné par cinq constitutions du saint Siége apostolique?

Je vous répète, disoit M. Fremont, que Jansénius a fait mal à propos et sans nécessité cet aveu, dont vous voulez vous prévaloir.

Il ne l'a point fait sans nécessité, repris-je, et il ne pouvoit nous le refuser, sans manquer évidemment à la bonne foi. Ecoutez saint Thomas, que Jansénius cite; ce grand Docteur des écoles vous dit : Il y a dans la volonté une délectation qu'on nomme joie [1]. De là il conclut qu'il y a une délectation ou « joie en Dieu et » dans les anges,.... parce que Dieu est en joie » par une très-simple opération, et que les » anges se réjouissent en Dieu par une joie in» corruptible. » Il ajoute qu'outre *la délectation qui nous est commune avec les animaux*, et qui est un plaisir indélibéré, nous en avons une *raisonnable,* qui nous est *commune avec les anges*. Puis il soutient que toute délectation *n'est pas mauvaise*, c'est-à-dire déméritoire, *puisqu'il est dit : Délectez-vous dans le Seigneur* [2]. Voilà saint Thomas qui cite le même texte de l'Ecriture que saint Augustin, pour établir une délectation commandée, et par conséquent libre. Aussi dit-il que « la délectation est un repos de la volonté » et de tout appétit dans le bien, et que par cette » raison nous jugeons suivant la délectation de » la volonté humaine si un homme est morale» ment bon ou méchant. » Il ajoute que l'objet « dans lequel la volonté se repose, est sa fin. » Or la délectation, dit-il, est le repos de la » volonté et de tout appétit dans le bien. C'est » pourquoi on juge principalement suivant la » délectation de la volonté humaine, si un » homme est bon ou méchant; car celui-là est » bon et vertueux, qui met sa joie dans les œu» vres vertueuses, et celui-là est méchant qui » la met dans les œuvres mauvaises. Mais pour » les délectations de l'appétit sensitif, elles ne » sont point la règle de la bonté ou de la malice » morale. » Vous voyez que saint Thomas regarde la délectation indélibérée, comme n'étant point *la règle de la bonté ou de la malice morale:* c'est *la délectation de la volonté* qui en décide. Celle-là est *le repos* et la joie de la volonté dans sa fin. Jansénius n'a donc avoué, sur la délectation délibérée, que ce qui saute aux yeux dans saint Augustin et dans saint Thomas. Suivez ces saints docteurs sur la définition du terme de *delector*. Suivez Jansénius même, qui n'ose désavouer que ce terme, quand il est pris dans sa signification propre, pour *la créature raisonnable*, exprime *un consentement* libre de la volonté, un *repos*, une *joie*, une complaisance d'amour. *Quandò propriè sumitur*, etc. *Propriè dicta*, etc. Dès ce moment votre système tombera sans ressource. Qu'y a-t-il de plus scandaleux, que de prendre le texte de saint Augustin dans un sens impropre et forcé, pour lui faire enseigner un système également contraire à la foi et aux bonnes mœurs, pour réduire le jansénisme à un fantôme ridicule, et pour tourner en dérision les cinq constitutions du Siége apostolique avec le serment du Formulaire? Qu'y a-t-il de plus honteux pour votre cause, que de voir le texte nommé par Jansénius *très-clair, le plus clair de tous*, qui développe *très-pleinement* tout le système du parti, et qui mérite d'être *écrit en caractères d'or,* si éloigné de vous être favorable, que vous ne pouvez en faire aucun usage qu'en le tournant dans un sens impropre par des contorsions?

M. Fremont vouloit me répondre avec une grande vivacité. Mais nous fûmes interrompus par un de mes amis qui survint. La dispute ne manquera pas de recommencer bientôt. Je suis, etc.

SIXIÈME LETTRE.

Continuation sur le texte de saint Augustin par rapport au système des deux délectations.

M. Fremont revint hier chez moi pour continuer nos éclaircissemens. Mais j'aperçus d'abord qu'il n'étoit nullement touché de tout ce que je lui avois dit dans notre conversation précédente sur le système des deux délectations. C'est ce

[1] I. 2. q. XXXI, art. IV. — [2] Ibid. q. XXXIV, art. IV.

qui m'obligea à lui demander en quel temps saint Augustin avoit commencé à croire la grâce efficace par elle-même.

Ce fut, me dit-il, quand il composa ses livres à Simplicien. Voici, poursuivit-il en ouvrant le livre, les paroles du saint docteur : « Pendant que je pensois autrement, Dieu me découvrit ce qui développe cette question, lorsque j'écrivois, comme je l'ai dit, à l'évêque Simplicien [1]. » Voilà la date précise de son changement de doctrine.

Que pensoit-il, repris-je, avant ce temps-là?

Jusque là, dit M. Fremont, ce Père avoit cru que « la foi, par laquelle nous croyons en Dieu, n'est pas un don de Dieu, mais qu'elle vient de nous, en tant que de nous-mêmes; en sorte que nous obtenons par (cette foi) les dons de Dieu pour vivre, etc. [2]. » Aussi ce Père avoue-t-il avec une profonde humilité, qu'il étoit alors demi-pélagien. « Mais pour notre consentement sur la prédication de l'Evangile, dit-il [3], je croyois que c'étoit notre propre mérite, et qu'il venoit de nous en tant que de nous. Quelques-uns de mes ouvrages écrits avant mon épiscopat, montrent assez que J'ÉTOIS DANS CETTE ERREUR. »

En quelle année, repris-je, ce Père écrivit-il à Simplicien?

Ce fut, me répondit M. Fremont, l'an 397, quelque temps après qu'il fut entré dans l'épiscopat.

Et le *Commentaire sur l'Epître aux Galates*, poursuivis-je, quelle date lui donnez-vous?

La voici, reprit M. Fremont en ouvrant le volume de saint Augustin où ce Commentaire se trouve. Il l'écrivit l'an 394, trois ans avant ses livres à Simplicien.

N'est-ce pas, continuai-je, dans cette même année 394 que ce Père composa aussi son *Commentaire sur l'Epître aux Romains?*

M. Fremont voulut s'en assurer par le texte qu'il consulta. Puis il me dit que ces deux Commentaires avoient été écrits précisément dans la même année.

Ce fondement étant posé, repris-je, vous devez avouer que saint Augustin raisonnoit, cette année 394, en demi-Pélagien, contre le vrai sens de l'Apôtre. D'ailleurs il faut supposer qu'il parloit sincèrement et précisément alors selon sa pensée. Or il croyoit alors que le commencement de la foi se formoit en nous sans aucune grâce efficace, et que c'étoit par cette première démarche, que nous méritons les autres *dons de Dieu pour vivre* pieusement. Ainsi, suivant la doctrine que saint Augustin enseignoit cette année, l'homme qui fait le bien n'est distingué des pécheurs devant Dieu, il n'obtient *les dons*, ne mérite, et ne parvient au salut, qu'en vertu de cette première foi, qui est exercée par le libre arbitre, sans aucune grâce efficace : *J'étois dans cette erreur*, dit ce Père.

Eh bien! que concluez-vous de là? me dit M. Fremont avec chagrin.

J'en conclus, repris-je, que ce Père ne pouvoit pas être tout ensemble demi-pélagien et janséniste cette année-là. Voulez-vous le faire parler en même temps comme un Janséniste pour les deux délectations dans le *Commentaire sur l'Epître aux Galates*, et comme un demi-Pélagien dans le *Commentaire sur l'Epître aux Romains?* Voulez-vous que, dans le *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, il ait réduit tout le mérite et tout le discernement de l'homme fidèle à une foi exercée sans grâce efficace, et que d'un autre côté il ait soutenu, dans le *Commentaire sur l'Epître aux Galates*, que l'homme mis entre deux délectations prévenantes, dont la plus forte est toujours invincible, ne peut vouloir ni le bien ni le mal, qu'autant qu'il est inévitablement et invinciblement déterminé par l'une ou par l'autre délectation? C'est vouloir que saint Augustin ait parlé comme un homme en délire, et qu'il soit tombé dans la plus extravagante contradiction. S'il avoit été capable de cette folie, il faudroit le mépriser autant que nous l'admirons. Voulez-vous déshonorer un si sublime docteur, et vous ôter l'unique ressource de votre cause, qui est d'alléguer son autorité? Quand nous supposons qu'il parloit en demi-Pélagien dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, nous supposons ce qu'il avoue lui-même, et qu'il a expressément rétracté. Nous supposons qu'il a parlé naturellement et conséquemment, selon les principes dont il étoit alors prévenu. « Quelques-uns, dit-il, de mes ouvrages écrits avant mon épiscopat montrent assez que j'étois dans cette erreur. » Mais pour le *Commentaire sur l'Epître aux Galates*, il ne pourroit point y avoir parlé en Janséniste et y avoir rétabli le système des deux délectations invincibles, sans trahir sa conscience, sans démentir ses sentimens, et sans se rendre ridicule par la plus folle contradiction.

Saint Augustin, me dit M. Fremont, pouvoit croire dès ce temps-là, que la volonté de l'homme suit toujours nécessairement la plus forte des deux délectations.

[1] *De Præd. Sanct.* cap. III, n. 8 : tom. X, pag. 795. — [2] *Ibid.* n. 7 : pag. 793. — [3] *Ibid.*

Il est clair comme le jour, repris-je, qu'il ne pouvoit pas le penser, selon le principe qu'il suivoit alors. En voici la démonstration : Si saint Augustin avoit cru que l'homme veut toujours suivant sa plus forte délectation, il auroit cru sans doute que le commencement de la foi est produit de la délectation supérieure du bien, qui est inévitable et invincible par elle-même, et par conséquent que le commencement de la foi vient de la grâce efficace. Or, il est évident, par saint Augustin, qu'il ne croyoit nullement alors que le commencement de la foi vînt de cette délectation supérieure et invincible, que vous nommez la grâce efficace. Donc il ne croyoit point alors que la volonté de l'homme fût déterminée invinciblement par la plus forte des deux délectations. Il auroit fallu que saint Augustin eût rêvé comme les frénétiques, pour établir un système si janséniste, et si opposé à *l'erreur* demi-pélagienne qu'il soutenoit actuellement. Souvenez-vous que, de votre propre aveu, saint Augustin a été encore pendant trois ans demi-pélagien après avoir composé le texte où vous prétendez qu'il étoit déjà janséniste. Souvenez-vous que, de votre propre aveu, ce Père soutenoit dans un Commentaire l'erreur pélagienne, au même temps où vous assurez qu'il soutenoit dans un autre Commentaire le système de Jansénius. Selon vous, d'un côté il vouloit, comme Jansénius, que nul homme ne pût croire en Jésus-Christ que par une délectation invincible, et de l'autre il soutenoit que tout le mérite des fidèles vient de ce qu'ils croient sans aucune invincible délectation. Que vous a fait saint Augustin, pour vouloir le rendre si méprisable, si ridicule et si indigne d'être écouté ? N'est-il pas plus naturel de justifier un si grand docteur, en supposant qu'il a pris les termes de *délecter* et de *délectation* dans leur sens propre ; *quando propriè sumitur*, etc. *propriè dicta*, etc.? Quoi donc, ce texte, que vous ne pouvez citer qu'en le tournant à un sens impropre, ce texte, où vous voulez mettre saint Augustin en délire, ce texte où vous voulez tirer le jansénisme des paroles d'un demi-Pélagien, est-il le texte *très-clair, le plus clair de tous*, le texte qui développe *très-pleinement* tout votre système, enfin le texte que Jansénius vouloit *écrire en caractères d'or* ? Que pouvons-nous croire des autres beaucoup moins clairs, puisque celui-ci est si insoutenable ?

Ce texte de saint Augustin, dit M. Fremont, n'est pas le seul que nous puissions citer. Ce Père ne parle-t-il pas ainsi : « Nous voulons » chaque chose d'autant plus fortement que » nous connoissons avec plus de certitude com» bien elle est bonne, et que nous en avons une » plus ardente délectation [1]. » Voilà la délectation indélibérée, qui, étant plus ou moins forte, est la cause et la mesure de notre volonté ou amour délibéré pour chaque objet.

Saint Augustin, repris-je, ne parle point ici d'une délectation involontaire. Il parle d'un amour délibéré, qui est la règle et la mesure de nos affections et de nos choix dans le détail des mœurs. C'est ainsi que nous avons déjà vu ce Père qui dit : Si le bien commandé « ne dé» lecte point et n'est point aimé, on ne le pra» tique point, on ne l'entreprend point, on ne » vit point bien [2]. » C'est l'amour qui est la règle et la mesure des œuvres. C'est encore ainsi que ce Père dit : « On est d'autant plus » délecté par une bonne œuvre, qu'on aime » davantage Dieu [3]. » Voilà l'amour qui est la règle et la mesure de la délectation. C'est l'amour qui décide, et qui donne, à proportion de sa force, plus ou moins de bonne volonté pour une bonne œuvre. C'est ainsi qu'un avare épargne à proportion de son avarice, et qu'un ambitieux se tourmente pour sa fortune à proportion de son ambition. Mais voulez-vous écouter saint Augustin dans l'endroit même que vous venez de citer ! Voici ses paroles : « Mais afin que ce qui ne délectoit point, » délecte, dit ce Père [4], *c'est la grâce* de Dieu » qui aide les volontés des hommes. » Vous le voyez : la délectation dont le saint docteur parle, n'est point un plaisir involontaire ; c'est une complaisance volontaire que la grâce de Dieu opère en nous, en ce qu'elle *aide les volontés des hommes*.

Le saint docteur, me dit M. Fremont, ne déclare-t-il pas que notre bonne volonté « se» roit très-grande, si la justice délectoit notre » âme, en sorte que cette délectation surmon» tât tout plaisir et toute douleur contraire. » De là il conclut que l'homme ne peut point désirer « le bien connu, à moins que ce bien » ne le délecte autant qu'il doit l'aimer [5]. »

Vous avez déjà vu, repris-je, que ces expressions se réduisent à dire que notre délectation délibérée, ou amour dominant, est la règle et la mesure de nos affections particulières dans le détail des mœurs. Comme un avare est au comble de l'avarice, quand l'amour

[1] *De pec. mer.* lib. II, cap. XVII, n. 26 : tom. X, pag. 54. — [2] *De Spir. et Litt.* cap IV, n. 5 : pag. 87. — [3] *De pecc. mer.* lib. II, cap. XVII, n. 27 : pag. 55. — [4] *Ibid.* n. 26 : pag. 54. — [5] *De Spir. et Litt.* cap. XXXV, n. 63 : pag. 122.

de l'argent surmonte en lui toute bienséance, de même l'amour de Dieu est au comble dans un saint, quand il surmonte toute tentation de plaisir mondain.

Saint Augustin, disoit M. Fremont, n'assure-t-il pas que « Dieu ne donne point quelquefois » à ses saints la connoissance certaine ou LA » DÉLECTATION VICTORIEUSE à l'égard d'une œu-» vre juste, afin qu'ils sachent que ce n'est pas » d'eux-mêmes, mais de lui, que vient la lu-» mière qui illumine leurs ténèbres, et la dou-» ceur qui rend leur terre fertile, etc.[1]. » Voilà une délectation indélibérée, puisque c'est un secours de grâce pour faire vouloir à la volonté la bonne œuvre, comme la lumière est donnée pour faire connoître cette même œuvre à l'entendement. De plus cette *délectation* est *victorieuse*, c'est-à-dire efficace par elle-même. Que nous faut-il de plus pour notre système?

1° Cette objection tant vantée par votre parti, lui répliquai-je, n'a pas même de quoi être sérieusement proposée comme une objection véritable. Vous supposez que cette délectation est indélibérée, et toute votre preuve se réduit à dire qu'elle est *victorieuse*, pour faire vouloir l'*œuvre juste*. Mais ne vous ai-je pas démontré que, dans le langage de saint Augustin, c'est la délectation délibérée, ou amour dominant dans la volonté, qui décide des œuvres, et qui remporte la victoire sur l'affection opposée? Vous ne faites donc que répéter sur ce passage un raisonnement déjà renversé par une réponse démonstrative.

2° Le saint docteur parle en cet endroit de la grâce spéciale, par laquelle Dieu s'assure de faire croire et vouloir *à ces saints* ce qu'il lui plaît pour *une œuvre juste* (sans préjudice de la grâce suffisante, que ce Père établit si souvent ailleurs pour la possibilité des commandemens). Il parle ici de la disposition que la grâce met dans l'entendement, savoir *une connoissance certaine* du bien; et de la disposition qu'elle met dans la volonté, savoir *une délectation victorieuse* dans le bien, ou amour dominant de la vertu. Comme *la connoissance certaine* que la grâce opère est une persuasion de l'entendement, de même la *délectation victorieuse* que la grâce opère, est une complaisance ou amour de la volonté. C'est cet amour dominant dans le cœur des saints qui est victorieux de l'attrait du péché, et qui commande toutes les vertus.

3° Vous prétendez qu'une *délectation victorieuse*, est nécessairement victorieuse. Où le prenez-vous? Tout général d'armée qui est actuellement victorieux, l'est-il par une nécessité inévitable et invincible? Ne peut-il pas l'être une fois, et non une autre, par un coup de hasard, ou par l'inégalité de sa prudence? Vous dites que la *délectation victorieuse* est efficace par elle-même, c'est-à-dire par un attrait inévitable et invincible : où en trouvez-vous quelque preuve? Vous dites que la délectation est victorieuse, parce qu'elle est supérieure en forces à la volonté : pourquoi osez-vous le dire, quand saint Augustin ne le dit pas? Vous dites que la délectation est victorieuse de la volonté : sur quel fondement le soutenez-vous? Il est naturel d'entendre que la délectation est victorieuse, de la tentation qui est rejetée par la volonté, et non de la volonté qui la rejette par son libre choix. La volonté, loin d'être vaincue par la grâce, est au contraire secourue, et rendue victorieuse par son secours. Si elle étoit vaincue, elle seroit sans mérite. Au contraire, la grâce, loin de la vaincre, lui fait remporter la victoire, et acquérir un vrai mérite, par l'usage victorieux qu'elle fait de sa liberté. C'est l'amour dominant par le secours de la volonté, qui est cette délectation victorieuse de la tentation, et qui décide pour la bonne œuvre. Ainsi tout vous manque en cet endroit pour faire une vraie objection.

M. Fremont revenoit sans cesse à dire que l'amour délibéré n'est point une délectation victorieuse du péché en vous. Voulez-vous, lui dis-je, consulter encore une fois saint Augustin, pour vous détromper là-dessus? Ecoutez-le pour apprendre ce que l'Apôtre veut exprimer, quand il dit : Je me délecte, ou *je me complais dans la Loi de Dieu.* « La délectation du bien, dit ce » Père[1], par laquelle l'homme refuse de con-» sentir au mal, non par la crainte de la puni-» tion, mais par l'amour de la justice, ne doit » être attribuée qu'à la grâce. » Voilà la *délectation* délibérée du bien, par laquelle l'homme refuse de *consentir au mal.* Ce Père dit, que cette *délectation* vient alors, *non de la crainte de la punition, mais de l'amour de la justice.* C'est sans doute une délectation de la volonté pour une bonne œuvre contre la tentation, laquelle est délibérée, puisqu'elle vient de l'*amour de la justice* même. M. Fremont paroissant toujours plein de ses préjugés, je lui lus ces mots de saint Augustin : « L'âme est mue par son amour, » comme vers le lieu où elle tend. Le lieu de » l'âme n'est point dans un espace que la forme » du corps occupe. Mais il consiste dans la dé-

[1] *De pecc. mer.* lib. II, cap. XIX, n. 32 : pag. 57.

[1] *Cont. duas Epist. Pelag.* lib. I, cap. X, n. 22 : tom. X, p. 422.

» lectation à laquelle l'âme se réjouit d'être » parvenue par son amour. La délectation per- » nicieuse suit la cupidité, et la délectation » fructueuse suit la charité[1]. » Voilà la délectation *proprement dite*, comme nous l'avons déjà vu dans ce Père. Elle consiste dans une joie ou complaisance de la volonté, qui *se réjouit d'être parvenue par son amour* à la jouissance de son objet. *La délectation pernicieuse suit* l'amour des créatures, *la délectation fructueuse suit* l'amour du Créateur. Ainsi il est clair comme le jour, que ce Père parle non d'une délectation indélibérée qui produise l'amour, mais d'une délectation ou complaisance délibérée, qui suit l'amour, et qui en est le fruit.

Comme M. Fremont confondoit toujours les deux délectations, je lui lus encore une fois ces paroles de saint Augustin : « L'homme est attiré » en aimant, » c'est-à-dire qu'il est déterminé aux vertus par son amour. Saint Augustin poursuit ainsi : « Il est attiré par le lien du » cœur. Voyez comment le Père attire. Il dé- » lecte en instruisant, ET NON EN IMPOSANT QUELQUE » NÉCESSITÉ. *Docendo delectat*, NON NECESSITATEM » IMPONENDO[2]. » Ainsi nulle délectation, ni délibérée, ni indélibérée, n'opère nécessairement l'amour délibéré.

Ce n'est pas une nécessité *totale et absolue*, disoit M. Fremont : elle n'est que *relative et partielle*.

Vous ne trouverez, repris-je, aucune trace de cette distinction dans saint Augustin. Il exclut de la délectation toute sorte de nécessité et d'attrait nécessitant sans aucune exception : *non en imposant*, dit-il, *quelque nécessité*. Ecoutez-le encore : « Comme la vraie raison, dit-il, en- » seigne qu'une nature est meilleure, quand » aucun objet illicite ne la délecte, la vraie rai- » son n'enseigne pas moins qu'une nature est » bonne, QUAND ELLE A EN SON POUVOIR DE RÉPRI- » MER TELLEMENT LA DÉLECTATION ILLICITE, si elle » l'éprouve, qu'elle se réjouisse, non-seule- » ment d'avoir fait des actions permises, mais » encore d'avoir réprimé cette délectation dé- » réglée[3]. »

Que concluez-vous de cet endroit de saint Augustin? s'écria M. Fremont.

J'en conclus, lui dis-je, que, selon saint Augustin, Dieu ne peut être justifié contre les blasphèmes des Manichéens, et on ne peut soutenir que la *nature est bonne*, qu'autant que la volonté *a en son pouvoir de réprimer...... la délectation illicite, etc.*

[1] *Enarr. in Ps.* IX, n. 15 : tom. IV, pag. 32. — [2] *In Joann.* tract. XXVI, n. 7 : tom. III, part. 2, pag. 496. — [3] *De Gen. ad litt.* lib. XI, cap. XII, n. 9 : tom. III, pag. 278.

La volonté, disoit M. Fremont, n'en a qu'un pouvoir *partiel* et imparfait, parce qu'elle est imparfaite depuis le péché.

Non, non, repris-je, la nature n'en a aucun vrai pouvoir, si elle n'en a qu'un pouvoir *partiel*, qu'un demi-pouvoir, qu'un pouvoir estropié, disproportionné et inférieur à la *délectation illicite*. Un malade qui n'a dans son lit que le pouvoir *partiel* de se lever, est dans la réelle impuissance de le faire. Un voyageur qui n'a que le pouvoir *partiel* de défendre sa bourse contre deux voleurs qui l'attaquent, est dans la réelle impuissance de la sauver. N'est-il pas honteux qu'on autorise si visiblement l'impiété manichéenne?

Voulez-vous, disoit M. Fremont, être pélagien, pour éviter le manichéisme? Nierez-vous l'affoiblissement et l'impuissance de la nature malade?

A Dieu ne plaise que je la nie! repris-je. La *nature* est néanmoins encore *bonne;* elle n'est point indigne du Créateur. Il est vrai qu'elle ne peut faire le bien commandé, sans un secours de grâce, et même de grâce plus forte que celle qui suffisoit à Adam. Mais ce secours n'est point refusé à l'homme malade, quand le commandement le presse; la volonté, comme saint Augustin l'assure, a alors *en son pouvoir de réprimer la délectation illicite*. Voilà, suivant le saint docteur, ce qui justifie Dieu. Refuserez-vous toujours de le justifier pour justifier le système de Jansénius?

Notre dispute n'avançant point, je m'avisai de lire cet endroit de saint Augustin : « Si deux » hommes ÉGALEMENT AFFECTÉS DE CORPS ET D'ES- » PRIT, voient la beauté du corps d'une femme, » et si à la vue de cet objet, l'un est déterminé » à une action criminelle, pendant que l'autre » persévère avec fermeté dans une volonté » chaste, à quelle cause attribuerons-nous cet » événement, savoir que l'un ait, et que l'autre » n'ait pas une volonté corrompue[1]?

Voilà, me dit M. Fremont d'un air impatient et dédaigneux, la plus foible, la plus absurde, et la plus usée de toutes les objections.

On n'y répond point par des mépris, lui dis-je. Plus vous la méprisez, plus elle rend votre cause méprisable. Déclamez tant qu'il vous plaira; mais vous ne parviendrez jamais à y répondre rien d'intelligible. S'il est vrai que cette objection soit usée, il faut qu'on y ait souvent répondu, et si votre parti y a souvent répondu, vous n'aurez aucune peine à répéter une réponse

[1] *De Civ. Dei*, lib. XII, cap. VI : tom. VII, pag. 305.

claire. Répétez-la donc, si vous le pouvez. Alors je continuai ma lecture.

« Ce n'est point, dit le saint docteur, cette » beauté corporelle ; car elle n'a point produit » le même péché dans tous les deux, quoique » cet objet se soit PRÉSENTÉ SANS AUCUNE DIFFÉ- » RENCE aux yeux de ces deux hommes. Sera-ce » LA CHAIR (de l'un de ces deux hommes, qui » ont regardé cet objet)? mais pourquoi n'au- » roit-elle pas fait succomber l'autre TOUT DE » MÊME? Quoi donc, sera-ce l'esprit? Mais pour- » quoi l'esprit ne succomberoit-il pas autant » dans l'un que dans l'autre à cette tentation? » car nous avons supposé qu'ils sont TOUS DEUX » ÉGALEMENT AFFECTÉS DE CORPS ET D'ESPRIT. Di- » rons-nous que l'un a été tenté par une mau- » vaise suggestion du malin esprit, comme si » ce n'étoit pas par sa propre volonté qu'il a » consenti à cette suggestion, ou inspiration, » de quelque nature qu'elle soit? Or nous cher- » chons quelle est la cause qui a produit en lui » ce consentement ou mauvais vouloir, qu'il a » accordé à la mauvaise inspiration. »

En cet endroit, M. Fremont m'interrompit brusquement. Saint Augustin, dit-il, ne soutient rien que de véritable. Il n'y a que la volonté de chacun de ces deux hommes qui décide entre le bien et le mal. Il est vrai que leurs volontés sont diversement dominées par des délectations contraires ; mais enfin la décision ne vient immédiatement que de leurs seules volontés, puisqu'il n'y a dans l'homme que la volonté qui veuille.

Merveilleux dénouement! m'écriai-je. Les Manichéens, à qui ce Père faisoit ce raisonnement, ne savoient-ils pas tout autant que lui que c'est la volonté qui veut, et qu'elle ne veut qu'en voulant? Oh! la belle réponse que vous faites faire à saint Augustin? Mais les Manichéens ne s'arrêtoient pas en si beau chemin. Ils prétendoient que ces deux volontés vouloient différemment, parce que l'une étoit invinciblement déterminée par l'attrait du mal, et que l'autre ne l'étoit pas. Quiconque ne va point jusque là, élude la difficulté par un sophisme honteux au lieu d'y répondre. Voyons ce que saint Augustin y répond, et si vous pouvez y répondre comme lui.

« Enfin, dit ce Père, pour ôter de notre ques- » tion cet embarras, supposons que ces deux » hommes SONT TENTÉS DE LA MÊME TENTATION, en » sorte que l'un lui cède, et y consent, pendant » que l'autre persévère dans le bien. Que pa- » roît-il, sinon que l'un a voulu, et que l'autre » n'a pas voulu manquer à la chasteté? D'où » vient cette différence, si ce n'est de la propre » volonté, puisqu'il y avoit dans ces deux » hommes UNE ÉGALE DISPOSITION DE CORPS ET D'ES- » PRIT? La même beauté S'EST PRÉSENTÉE ÉGALE- » MENT AUX YEUX de ces deux hommes. La ten- » tation secrète LES A ÉGALEMENT ATTAQUÉS. Ainsi » quand nous voulons découvrir quelle cause » a produit dans l'un d'entre eux ce mauvais » vouloir, et quand nous y regardons de bien » près, nous n'y trouvons rien. »

Regardez-y donc *de bien près* avec saint Augustin, dis-je à M. Fremont. Vous ne trouverez aucune différence qui puisse venir d'aucune autre cause que de la liberté de ces deux volontés qui veulent si diversement. Remarquez que tout l'argument du saint docteur est fondé sur une égalité entière en tout entre ces deux hommes. Ils sont *également affectés de corps et d'esprit*. Le même *objet s'est présenté sans aucune différence aux yeux de ces deux hommes*. La *chair* émue a pu faire *succomber* l'un *tout de même* que l'autre. Ils *sont tentés de la même tentation*; elle *les a également attaqués*. En un mot, tout est entièrement égal pour la vue des objets au dehors, pour les dispositions, pour les motifs, pour les attraits, pour les délectations prévenant au dedans. La supposition seroit renversée, si on y supposoit la plus légère inégalité, et saint Augustin se contredit follement lui-même si les délectations ne sont pas égales dans ces deux hommes, dont les volontés se déterminent à vouloir si diversement.

M. Fremont, qui avoit tant méprisé cette objection, commença à sentir qu'elle étoit embarrassante. Il lisoit et relisoit ce texte, où je lui montrai ces mots : *Animo et corpore æqualiter affectio.... Eadem in utroque corporis et animi affectio... Similes ambo animo et corpore... Eâdem tentatione ambo tentantur*. Oseriez-vous soutenir, lui disois-je, que ces deux hommes n'ont pas le même degré de bonne et de mauvaise délectation, eux qui sont *également affectés de corps et d'esprit*, et *également tentés?* Oseriez-vous dire que ce n'est pas la même émotion de *la chair*, la même force de *l'esprit*, la même foiblesse de la volonté malade, le même degré de concupiscence, en un mot, une égalité et une ressemblance totale dans tout ce qui est prévenant, indélibéré; et différent du choix de la volonté libre? *Similes ambo animo et corpore*. Si saint Augustin eût cru que tout homme suit toujours nécessairement sa plus forte délectation, les Manichéens l'auroient réfuté sans peine, et il auroit été confondu en peu de paroles.

Comment le prouveriez-vous, me dit M. Fremont.

Voulez-vous, repris-je, me permettre de parler au nom des Manichéens suivant la supposition de votre système? Répondez-moi au nom de saint Augustin selon votre systême, que vous lui imputez. Vous allez bientôt voir combien le saint docteur demeurera confondu, et vous avec lui. Voici ce que j'ai à vous dire au nom des Manichéens; voyons ce que vous répondrez pour le saint docteur : votre supposition est visiblement impossible, selon votre systême. Si ces deux hommes sont *également disposés* et *également tentés*, c'est-à-dire si leurs délectations sont entièrement égales, il faut, selon vous, que ces deux hommes veuillent précisément le même bien ou le même mal. C'est donc mal à propos et de mauvaise foi que vous supposez que l'un succombe à la tentation de la chair, pendant que l'autre persévère dans la chasteté. Choisissez tout ce qu'il vous plaira entre ces trois divers partis. 1° Si ces deux hommes ont plus de délectation pour le vice que pour la vertu, *il est nécessaire* qu'ils pèchent également tous deux. 2° S'ils ont plus de délectation pour la vertu que pour le vice, *il est nécessaire* qu'ils soient tous deux également victorieux de la tentation. 3° S'ils ont tous deux une égale délectation pour le vice et pour la vertu, *il est nécessaire* qu'ils demeurent également tous deux en suspens, et *hésitans par des désirs inefficaces*, comme parle Jansénius, sans pouvoir se déterminer entre le bien et le mal. Ainsi, dans tous les trois cas, votre supposition est, selon votre systême, évidemment fausse et impossible. Si ces deux hommes se déterminoient diversement avec les mêmes degrés des deux délectations opposées, ils renverseroient tout votre systême. 1° S'ils sont tous deux dans un équilibre des deux délectations opposées, et si l'un se détermine au mal, pendant que l'autre se détermine au bien, par les seules forces de son libre arbitre, sans aucune délectation supérieure qui décide, dès ce moment voilà votre systême qui tombe sans ressource. 2° S'ils ont tous deux plus de délectation pour la vertu que pour le vice, celui qui abandonne la vertu se détermine, malgré sa plus forte délectation qui le porte au bien, et il dément votre systême. 3° S'ils ont tous deux plus de délectation pour le vice que pour la vertu, celui qui préfère la vertu, malgré la plus forte délectation, qui le porte au vice, renverse encore votre fragile systême. Tout est perdu pour vous dès qu'on suppose que l'un de ces deux hommes ne suit pas nécessairement sa plus forte délectation. Ainsi c'est par un aveuglement ridicule, ou par une mauvaise foi scandaleuse, que vous faites cette supposition incompatible avec votre systême. Voilà ce que j'avois à vous dire au nom des Manichéens. C'est vous qui devez répondre pour saint Augustin. Je vous défie de lui faire répondre, selon votre systême, rien d'intelligible et de supportable. Voulez-vous, poursuivis-je, déshonorer ce grand docteur, et croire qu'il n'a fait qu'éluder les objections impies des Manichéens par des contradictions insensées?

Comme M. Fremont ne me répondoit rien, et me faisoit toujours parler, je le pressai enfin de répondre pour saint Augustin ou d'abandonner son prétendu systême.

Ne savez-vous pas, me dit-il, que ce texte de saint Augustin ne sauroit nous embarrasser? Le saint docteur n'y parle que pour l'état d'innocence, où les deux délectations invincibles ne déterminoient point l'homme. Ainsi ce texte, que les Molinistes vantent avec tant de hauteur, est visiblement hors de notre question, et l'objection qu'on en tire contre nous, est ridicule : c'est ce que Jansénius a très-bien remarqué[1].

Croyez-vous, repris-je, que les Manichéens aient supposé l'homme parfait, comme saint Augustin le supposoit au Paradis terrestre? N'est-il pas clair comme le jour, que cette secte disputoit contre le saint docteur, en supposant l'homme tel qu'ils le voyoient actuellement de part et d'autre? D'un côté, les Manichéens touchés des désordres de la concupiscence, des erreurs, des foiblesses et des passions qui dominent le genre humain, en concluoient que la nature, qui avoit été d'abord produite par le bon principe, avoit été ensuite corrompue par le mauvais, qui lui avoit *inspiré le mauvais vouloir. Voluntatem malam ab ea inspirari natura quæ bonum velle non potest, certum est dicere Manichæum*[2]. Rien n'est plus formellement opposé à l'idée que saint Augustin donnoit de l'état d'innocence. D'un autre côté, ce Père, loin de ramener ces hérétiques à l'état d'innocence, auquel il n'avoit aucun égard, se retranchoit, comme nous venons de le voir, à soutenir que la nature, toute affoiblie qu'elle est, est encore néanmoins, dans l'état présent, *bonne* en soi à un certain degré, quoique moins bonne qu'avant la chute d'Adam, et que, malgré cette diminution de bien, elle n'est point indigne du Créateur, puisqu'*une nature est bonne, quand*

[1] *De Grat. Chr.* lib. II, cap. XXXIII. — [2] S. Aug. *Op. imp. cont. Jul.* lib. I, n. 97 ; tom. X, pag. 930.

elle a en son pouvoir de réprimer la délectation illicite. Voilà précisément l'état de la nature corrompue, dont saint Augustin parle contre les Manichéens. Voilà l'état de la question évidemment fixé entre eux. Si saint Augustin, par une espèce de folie ou de tromperie indigne d'un si merveilleux docteur, eût répondu à cette secte sur l'homme innocent et parfait dans le Paradis terrestre, au même temps où cette secte le pressoit de répondre sur l'homme séduit et entraîné par sa concupiscence dans le mal, les Manichéens n'auroient pas manqué de le confondre, en lui parlant ainsi : Espérez-vous de nous donner le change, en nous parlant d'un état de perfection, de force et de parfaite liberté, où l'homme n'étoit, selon vous, entraîné dans le mal par aucun attrait supérieur? Ne savez-vous pas en votre conscience que nous parlons au contraire de l'homme tel qu'il est, depuis que la *nature qui ne peut vouloir le bien, lui a inspiré le mauvais vouloir;* en un mot, depuis que l'homme est ignorant et affoibli par sa concupiscence? Cessez donc d'avoir recours à la plus grossière et à la plus honteuse de toutes les fraudes. Ne voyez-vous pas que si on supposoit cet état d'innocence et de liberté parfaite dans un paradis terrestre, toutes nos objections s'évanouiroient aussitôt? Nous ne pourrions plus parler de la bonne nature, à laquelle la mauvaise *inspire le mauvais vouloir*, si on supposoit au contraire que la volonté de l'homme parfaitement libre, et indépendante de tout attrait pour le mal, se détermine par son seul choix. Vous savez bien que c'est précisément sur l'état présent, que nous concluons de l'ignorance, de la foiblesse et de la concupiscence de l'homme, que la mauvaise nature lui *inspire le mauvais vouloir*. Répondez donc suivant la supposition de l'état présent, ou avouez votre impuissance de répondre. Si l'homme est actuellement dominé par l'attrait d'un plaisir qui le détermine inévitablement et invinciblement, tantôt au bien, et tantôt au mal, rougissez d'avoir dit, contre toute pudeur, que quand deux hommes se trouvent *également affectés* par la même délectation inévitable et invincible, l'un peut éviter et vaincre cette délectation, quoique l'autre y succombe. D'ailleurs, poursuivis-je, il n'y a aucun mot du texte de saint Augustin qui ne fasse entendre qu'il s'agit de deux hommes dans l'état présent. Il s'agit de deux hommes qui voient *la beauté* d'une femme. *A la vue de cet objet, ils* se trouvent *également affectés de corps et d'esprit.* Le saint docteur dit que *la chair* les porte tous deux également à succomber. *La tentation secrète les a également tentés.* En vérité, oseroit-on dire que cette émotion de *la chair*, et cette tentation d'une délectation illicite convient à l'état du Paradis terrestre? Ne voit-on pas que saint Augustin a voulu seulement dire ici aux Manichéens, ce que nous venons de l'entendre dire contre eux dans un autre endroit, savoir que *la nature*, quoique diminuée, est encore *bonne*, puisqu'on voit, par la supposition de ces deux hommes, qu'elle a encore *en son pouvoir de réprimer la délectation illicite?* Qu'y a-t-il donc de plus honteux pour votre cause, que de voir Jansénius, qui ne trouve aucune ressource pour son système, évidemment renversé par la supposition de saint Augustin, qu'en soutenant que ce Père parle aux Manichéens de l'état d'innocence, dont il ne pouvoit point s'agir entre eux, et quoique toutes les circonstances de sa supposition soient visiblement contraires à cet état?

M. Fremont crut me répondre, en disant que saint Augustin n'avoit point parlé aussi exactement sur la liberté, en réfutant les Manichéens, qu'en réfutant Pélage.

Il n'a justifié Dieu, repris-je, et n'a vaincu l'impiété manichéenne, qu'autant qu'il a exactement démontré que la délectation s'accorde avec le libre arbitre. Les Manichéens seroient victorieux si saint Augustin n'avoit fait qu'éluder la difficulté, en répondant pour l'état d'innocence, contre lequel cette secte n'avoit aucune objection à faire, lorsqu'il s'agissoit uniquement de l'état de corruption où la concupiscence de la chair tente et domine les hommes. D'ailleurs les livres *de la Cité de Dieu* ont été écrits à la fin de la vie du saint docteur, où il avoit déjà démêlé toutes les questions de la grâce. Ses *Rétractations*, postérieures au livre *de la Correction et de la Grâce*, confirment la supposition décisive que nous venons de voir. Ainsi cette supposition est censée faite depuis le livre *de la Correction et de la Grâce* même. Mais voulez-vous écouter saint Augustin parlant contre l'erreur pélagienne?

Je le veux bien, me dit M. Fremont. Que trouverez-vous dans cette controverse?

Vous savez, repris-je, que saint Augustin, parlant de tout homme même juste par rapport aux bonnes œuvres, dit que *chacun de nous tantôt est délecté, et tantôt ne l'est pas*[1]. Ainsi, selon ce Père, le juste même est tour à tour *tantôt* soutenu de la délectation, dont il parle, et *tantôt* abandonné par elle.

[1] *De pecc. mer.* lib. II, cap. XVII, n. 27: tom. X, pag. 55.

Sans doute, me dit M. Fremont. C'est pour l'instruction du juste même, que Dieu le prive de cette délectation, sur laquelle il compteroit trop. Elle lui manque quelquefois, comme elle manqua à saint Pierre.

Ecoutez maintenant, repris-je, votre juste, qui se trouve tout-à-coup privé de la bonne délectation. Saint Augustin le représente, qui gémit de son impuissance pour observer la loi de la chasteté. Je la veux *garder*, s'écrie ce pauvre juste abandonné; mais, malgré tous mes vains efforts, *je suis vaincu par ma concupiscence. Volo servare, sed vincor a concupiscentia mea*[1]. Cette concupiscence victorieuse de ce juste impuissant et abandonné, selon vous, n'est-elle pas votre délectation supérieure du vice?

J'en conviens, me dit M. Fremont. Mais il reste à cet homme un pouvoir *partiel* pour vaincre cette mauvaise délectation.

Oui, repris-je, le voilà bien avancé! Il a un pouvoir *partiel* d'éviter le crime d'impureté, et sa damnation éternelle, comme un malade a le pouvoir *partiel* de sortir de son lit à la hâte, pour n'y être pas brûlé quand le feu embrase la maison. Pouvoir affreux et désespérant! Mais allons plus loin. J'avoue que ce juste auroit un pouvoir *partiel*, un pouvoir estropié, un demi-pouvoir, qui le réduiroit à une réelle impuissance de vaincre la tentation, s'il avoit au moins un reste de bonne délectation pour faire le demi-contre-poids de la mauvaise. Mais vous venez d'entendre que le juste est *tantôt délecté, et tantôt ne l'est point. Nunc delectatur, nunc non delectatur*, dit saint Augustin. Ainsi, supposé que cette délectation soit un plaisir indélibéré, qui est un sentiment, il en faut croire ce juste sur sa parole, quand il dit ce qu'il sent au fond de lui-même. Or il vous crie, qu'il est actuellement dans le cas d'une privation totale de toute délectation céleste; il ne sent que le seul plaisir de la chair; il n'a ni plaisir ni goût dans les vertus crucifiantes de l'Evangile. Dites-lui promptement ce qu'il faut qu'il fasse. Il n'a aucun pouvoir, même *partiel*, de vaincre l'unique délectation qui le presse et qui l'entraîne. *Nunc non delectatur*. L'obligerez-vous à vouloir garder la chasteté sans aucune délectation qui l'y détermine? Gardez-vous-en bien. Ce seroit renverser tout votre système, et autoriser ce que vous nommez le molinisme. Le dispenserez-vous de la chasteté, faute de la bonne délectation? Le scandale sera grand. Que répondrez-vous à ce juste si digne de compassion? De grâce, parlez en termes précis. Lui direz-vous : *Il est nécessaire* que vous suiviez votre plus grande, et à plus forte raison votre unique délectation, qui vous détermine invinciblement à l'impureté?

Je lui dirai, me répliqua M. Fremont, ce que saint Augustin lui dit : « L'Ecriture, dit ce » Père[1], répond au libre arbitre de l'homme : » *Gardez-vous bien de vous laisser vaincre par le* » *mal; mais surmontez le mal par le bien*[2]. Il » faut néanmoins que la grâce vous aide pour » l'exécuter. »

Le pauvre juste, repris-je, vous crie que la grâce ne l'aide nullement pour l'exécution.

Je ne dois pas le croire sur sa parole, me dit M. Fremont. Il a quelque commencement de grâce.

Nullement, repris-je. *Nunc non delectatur : tantôt il n'est point délecté*. Le voilà dans le cas d'une entière privation de tout plaisir pour le bien; il n'a que celui du mal. De plus, qui voulez-vous que je croie, ou vous qui parlez du secret impénétrable du cœur de cet homme, pour vous sauver par un subterfuge, ou cet homme qui dit de bonne foi avec douleur ce qu'il sent à n'en pouvoir douter, et dont il est le seul juge en ce monde? Il vous soutient que tout son plaisir l'entraîne *inévitablement et invinciblement* dans un crime honteux, et qu'il ne lui reste ni plaisir ni goût pour la vertu austère. Prétendez-vous savoir mieux que lui ce qu'il sent? Peut-il avoir un plaisir, qui est un sentiment, sans le sentir? N'avez-vous point de honte de lui dire qu'il doit vaincre, sans aucun plaisir pour la vertu, un plaisir, qui, de votre propre aveu, est actuellement inévitable et invincible à sa foible volonté pour le vice? Voulez-vous qu'il rende inefficace l'attrait d'un péché infâme, qui se trouve actuellement efficace par soi-même dans ce moment décisif, à cause de son actuelle supériorité de force sur sa foible volonté? L'obligerez-vous à remporter une victoire totale et complète sur le vice, avec un pouvoir *partiel*, estropié, et disproportionné au besoin pour être victorieux? L'obligerez-vous à vaincre le mal dans le cas où il ne lui reste ni foible délectation, ni pouvoir *partiel* pour le bien? Que devient donc la réponse de saint Augustin, si vous continuez à lui imputer votre système? N'avez-vous point d'horreur de faire dire par saint Augustin à ce juste : Surmontez un attrait plus fort que vous; soyez supérieur à ce qui a sur vous une entière supériorité. Que votre impuissance remporte la victoire

[1] *De Grat. et lib. Arb.* cap. IV, n. 8 : tom. X, pag. 722.

[1] *De Grat. et lib. Arb.* cap. IV, n. 8 : tom. X, pag. 722. — [2] *Rom.* XII, 21.

sur la puissance victorieuse de cet attrait. Entraînez le poids qui vous entraîne, et qui peut lui seul toutes choses sur votre cœur; faites-le sans aucun contre-poids qui vous y aide. Il faut que vous vouliez le bien, sans aucun ressort pour le vouloir, et malgré le ressort total de votre cœur, qui vous incline à ne vouloir que le mal. Il faut que vous surmontiez le mal qui vous domine uniquement, par le bien qui n'est nullement en vous. En un mot, faites l'impossible? Est-ce ainsi que vous justifiez la bonté de Dieu, et que vous préservez le juste du désespoir, quand la tentation la plus honteuse le presse? Est-ce ainsi que vous faites parler sans raison le plus grand docteur de l'Eglise?

Et vous, s'écria M. Fremont, comment expliquerez-vous cet endroit de saint Augustin, selon vos principes?

Je n'en suis nullement embarrassé, repris-je. Je vous laisserai même le choix d'entendre les paroles de saint Augustin de la délectation délibérée, ou de la délectation indélibérée. Vous n'avez qu'à choisir. Si vous voulez l'entendre de la délibérée, comme moi, je dirai que Dieu permet quelquefois, sans nous priver de sa grâce suffisante, que nous tombions par notre pure faute dans un état de péché, où nous n'avons aucune délectation délibérée, c'est-à-dire aucun amour dominant du bien. *Nunc non delectatur*. Si vous voulez l'entendre de la délectation indélibérée, je dirai que l'homme doit, par la grâce suffisante, vaincre sa délectation ou son goût pour le mal, quoiqu'il n'ait aucun goût ou sentiment de plaisir pour le bien. *Nunc non delectatur*. Je dirai que le goût du plaisir, loin d'être la grâce, est au contraire l'attrait que la grâce met notre volonté en état de vaincre. Je dirai que la nature, quoique diminuée, est encore bonne et digne de Dieu, puisqu'elle a encore, par le secours de la grâce, *en son pouvoir de réprimer la délectation illicite*, et que la délectation ne la détermine point invinciblement. C'est ce que le saint docteur fait très-bien entendre quand il dit ces paroles: « L'âme peut être portée çà et là par sa libre » volonté, et être reportée de là ou de là [1]. » Quand je me trouve dans ce cas, je sens que je suis une seule âme, qui considère les deux partis, et qui choisit l'un ou l'autre. Mais le plus souvent le plaisir nous attire d'un côté, le devoir de l'autre, *et nous sommes flottans dans le milieu*. Le plaisir dont ce Père parle, est la délectation indélibérée du mal; *illud libet*. Le bien ou devoir se présente sans goût et sans plaisir; *hoc decet*. Voilà la situation la plus ordinaire des hommes que Dieu veut éprouver par la tentation et soutenir par sa grâce contre la délectation indélibérée du péché qui est alors très-forte; *plerumque*. En ce cas, *nous sommes flottans dans le milieu* entre *le plaisir*, ou délectation indélibérée, qui nous pousse, et le *devoir* qui nous retient. Mais nous pouvons alors, par le secours de la grâce, vaincre notre plus grande délectation. *Noli vinci a malo, sed vince in bono malum.*

L'Apôtre que saint Augustin cite, ne parle en cet endroit, me dit M. Fremont, qu'aux seuls élus.

Quoi, repris-je, croyez-vous que saint Paul, dans son Epître adressée à tous les fidèles, et saint Augustin, dans son ouvrage écrit pour tout le monde, ne parlent qu'aux seuls élus? Croyez-vous qu'ils permettent à tous les hommes non prédestinés de céder à la tentation? Mais écoutez saint Augustin qui parle à tout son peuple: « Ne dites pas, s'écrie-t-il [2], Je ne » puis retenir, modérer, réprimer ma chair. » Vous êtes aidé afin que vous le puissiez: » *adjuvaris ut possis.* »

M. Fremont, piqué de tout ce que je venois de dire contre sa doctrine, sortit à la hâte pour une affaire pressée, après m'avoir promis qu'il reviendroit samedi. Je suis, etc.

[1] *De duab. Anim.* cap. XIII, n. 19: tom. VIII, pag. 88.— [2] *In Ps.* XL, n. 5: tom. IV, pag. 348.



SECONDE PARTIE,

QUI EXPLIQUE LES PRINCIPAUX OUVRAGES DE SAINT AUGUSTIN SUR LA GRACE, L'ABUS QUE LES JANSÉNISTES EN FONT, ET L'OPPOSITION DE LEUR DOCTRINE A CELLE DES THOMISTES.

SEPTIÈME LETTRE.

Sur le livre de saint Augustin intitulé, *De la Grâce de Jésus-Christ.*

M. Fremont, qui paroissoit fort mécontent de nos conversations, les a recommencées, espérant que ce qui lui restoit à m'objecter me feroit changer de sentiment. Voici, monsieur, ce qui se passa hier entre nous.

Lisez, me dit-il, cet endroit de saint Augustin : Pélage « établit et distingue trois choses, » par lesquelles il croit que les commandemens » de Dieu s'accomplissent, savoir, la possibilité, » la volonté et l'action. C'est par la possibilité » que l'homme peut être juste; c'est par la volonté qu'il veut l'être ; c'est par l'action qu'il » l'est. Il ajoute sur ces trois choses, que la » possibilité nous est donnée par le Créateur » de la nature, et qu'elle n'est point en notre » pouvoir, en sorte que nous l'avons même » malgré nous. Mais pour les deux autres points, » savoir, la volonté et l'action, Pélage soutient » qu'ils sont à nous, et il nous les attribue » jusqu'à prétendre qu'ils ne viennent que de » nous... [1]. Le premier point, qui est le pouvoir, appartient proprement à Dieu. Les deux » autres, qui sont le vouloir et l'être, doivent » être attribués à l'homme, puisqu'ils sont » produits par son arbitre [2]. »

Que concluez-vous de ce texte? lui dis-je.

Ne le voyez-vous pas? me dit-il. Voilà le molinisme que Pélage soutient, et que saint Augustin réfute. Voilà une grâce de santé, une grâce du Créateur, une grâce suffisante et de simple pouvoir, que Pélage admet comme Molina, en avouant que la *possibilité* ou simple pouvoir de faire le bien, *nous est donnée par le Créateur.* Mais ils nient également tous deux la grâce médicinale du Sauveur, qui est efficace par elle-même, en ce qu'elle donne le vouloir et l'action. C'est précisément ce que saint Augustin veut établir contre l'hérésie de Pélage. Ainsi l'état de leur controverse suffit pour établir notre doctrine.

Examinons de près, lui répliquai-je, et définissons chaque terme que nous lisons dans ce texte.

1° Qu'entendez-vous par *la possibilité?*

C'est, me dit M. Fremont, le pouvoir d'accomplir les commandemens.

2°, Repris-je, croyez-vous que Pélage ait admis une vraie grâce ou secours intérieur et surnaturel, qui donnât ce pouvoir à la volonté?

Oui, sans doute, me dit-il. Son texte le marque clairement.

Je soutiens au contraire, repris-je, que cette *possibilité* de Pélage n'étoit qu'un terme frauduleux pour exprimer la simple puissance, ou *faculté radicale* de vouloir, comme parle l'École. C'est ce qu'on nomme volonté. Je soutiens que cette *possibilité* est l'essence de la volonté même *donnée par le Créateur de la nature*, et dont la fonction est de vouloir les divers objets, parce qu'elle est flexible au bien ou au mal.

C'est, me dit M. Fremont d'un ton élevé, ce qu'on ne prouvera jamais.

C'est, repris-je, ce qui va être démontré, non par moi, mais par saint Augustin même. Vous venez d'entendre que cette « possibilité » d'être juste nous est donnée par le Créateur » de la nature, en sorte que nous l'avons, même » malgré nous. *Sed cum nos habere, etiamsi no-* » *limus.* » C'est ce qui convient parfaitement à la puissance ou *faculté radicale* de vouloir, que Dieu nous a donnée gratuitement par notre création. Mais c'est ce qui ne convient nullement à un secours surnaturel de grâce intérieure. Car nous n'avons point la grâce *malgré nous*, quand nous l'avons *rejetée*, suivant l'expression du concile de Trente [1]. De plus Pélage, selon le

[1] *De Grat. Christi*, cap. III. n. 4 : tom. X, pag. 231. — [2] *Ibid.* cap. IV, n. 5 : pag. 2.

[1] Sess. VI, can. IV.

rapport de saint Augustin[1], ne parloit que d'une *possibilité naturelle*, que d'un *pouvoir qui est dans la nature*. Il ne parloit que de cette puissance qu'on nomme volonté, laquelle est « la seule et unique racine tant des biens que » des maux[2]. » C'est cette *possibilité* ou puissance « qui est capable d'être l'une ou l'autre » racine, savoir ou la charité, ou la cupidité[3]. » *Naturalem possibilitatem.... In natura et li-» bero ponit arbitrio... Posse in natura... Quod » Deus ipse posuit in natura unam eamdemque » radicem constituit bonorum et malorum....... » Possibilitas utriusque radicis est capax.* »

Ne voyez-vous pas, s'écrioit M. Fremont, que saint Augustin donne le nom de *nature* à toute grâce de simple pouvoir, que le Créateur avoit d'abord donnée à l'homme innocent?

C'est, repris-je, ce que je n'ai garde de voir, puisque saint Augustin ne le dit en aucun endroit, et que votre parti l'avance témérairement, sans ombre de preuve, pour imposer aux esprits crédules. Remarquez que je me borne à la lettre du texte de saint Augustin, et que je l'accorde sans peine avec les décisions de l'Eglise. Au contraire, vous voilà réduit à lui donner des contorsions incroyables, et à lui faire dire ce qu'il ne dit point, pour l'opposer à l'Eglise entière. Mais ne vous lassez point d'apprendre du saint docteur, en quoi consiste cette *possibilité* de Pélage. Les hommes, disoit l'hérésiarque, avoient déjà *reçu* cette possibilité d'opérer, en recevant la nature[4]. *In eo quod operari possint, (hoc enim in natura... jam acceperant.*)

La nature, dit M. Fremont, signifie, dans le langage de ce Père, la grâce de simple pouvoir.

Bizarre langage! repris-je. Voulez-vous faire dire à saint Augustin, sans en avoir averti le monde, que le mot de *nature* doit signifier un don surnaturel, et entièrement différent de la nature même, auquel il est surajouté, sans lui être dû? Que ne ferez-vous point dire à ce Père contre l'Eglise, quand vous vous donnerez cette liberté inouïe de tordre son texte comme il vous plaira? Mais écoutez-le. Il vous rapporte les paroles décisives de Pélage : « Il m'est » libre, disoit le novateur[5], de n'avoir ni le » bon vouloir ni l'action. Mais il ne m'est libre » en aucune façon de n'avoir pas la possibilité » du bien. Elle est en moi, supposé même que » je ne la veuille pas avoir, et la nature ne » souffre en ce point aucune cessation de ce » qu'elle est en soi-même. *Nec otium sui ali-» quando in hoc natura recipit.* » Rien n'est plus vrai que ces paroles prises dans leur sens propre et manifeste. C'est la nature qui nous donne la possibilité ou puissance, ou faculté de vouloir. « La nature ne souffre en ce point » aucune cessation de ce qu'elle est en soi-» même; » car nous ne pouvons jamais cesser d'être une nature qui a la faculté de vouloir. C'est, poursuivoit Pélage, ce qu'un exemple rendra encore plus clair. « Le pouvoir que nous » avons de voir par nos yeux ne vient pas de » nous. Mais pour le pouvoir de faire un bon » ou un mauvais usage de la vue, c'est ce qui » vient de nous. » Vous le voyez; Pélage compare la faculté naturelle de vouloir, qu'on nomme *volonté*, pour vouloir le bien ou le mal, avec l'organe naturel, qu'on nomme des yeux, pour voir la lumière et les couleurs. Comme l'organe des yeux n'est point un don surnaturel, mais la nature elle-même, la faculté nommée *volonté* n'est point un don surnaturel, elle n'est que *la nature* seule. Et voilà ce que Pélage entendoit sous les noms captieux de *possibilité* donnée, et de grâce reçue.

Pélage, me dit M. Fremont, admettoit une grâce prévenante intérieure et aidante, mais de simple pouvoir. Il ne refusoit à saint Augustin, que d'admettre la grâce efficace par elle-même. Voilà son hérésie.

C'est, repris-je, ce que vous avez toujours supposé sans preuve, parce que votre parti ne peut se soutenir contre l'Eglise, que par cette supposition imaginaire. Mais voulez-vous de bonne foi vous détromper? Pélage, vous crie le saint docteur[1], « fait consister la grâce de Dieu, » et le secours par lequel nous sommes aidés » pour ne pécher pas, ou DANS LA NATURE ET DANS » LE LIBRE ARBITRE, OU DANS LA LOI ET DANS L'IN-» STRUCTION. Ainsi, continue ce Père, quand » Dieu aide l'homme pour éviter le mal et pour » faire le bien, il faut croire (selon Pélage) » qu'il l'aide en lui découvrant et en lui mon-» trant ce qu'il doit faire, mais non pas en » COOPÉRANT, et en lui INSPIRANT l'amour, etc. » Remarquez, poursuivis-je, que je ne fais pas comme vous. Vous n'avez aucune ressource qu'en faisant le plus capricieux de tous les dictionnaires, pour rendre saint Augustin janséniste. Vous voulez qu'un don surnaturel s'appelle *la nature*. Eh! qui a jamais ouï parler ainsi? saint Augustin ne peut pas même souffrir que Pélage ait l'impudence de donner à *la*

[1] Ubi supra, et cap. VI, n. 6. — [2] Ibid. cap. XVIII, n. 19 : pag. 238. — [3] Ibid. cap. XX, n. 21 : pag. 239. — [4] *De Grat. Christ.* cap. V, n. 6 : pag. 232. — [5] *Ibid.* n. 5.

[1] *De Grat. Chr.* cap. III, n. 3 : pag. 231.

nature le nom d'un don surnaturel. Pour moi, je vous accable par les paroles de saint Augustin, plus claires que le jour. Il établit deux points décisifs: l'un, que la *possibilité* de Pélage ne consiste que dans la puissance ou faculté de vouloir, et dans le libre arbitre, ce qui est *la nature* seule; l'autre est que cette *possibilité*, ou puissance naturelle, n'est *aidée de Dieu*, selon cet hérésiarque, que par *la loi* et par *l'instruction*. Ce que saint Augustin vouloit le réduire à reconnoître, et que Dieu prévient, excite, fortifie la volonté, qu'il l'élève au-dessus de ses forces naturelles, qu'il lui *inspire* le bien surnaturel, et qu'il *coopère* avec elle pour l'accomplir, quand elle l'opère.

Vous ne trouverez point, disoit M. Fremont, que Pélage ait rejeté tout secours intérieur de grâce.

Oubliez-vous ces paroles de saint Augustin, repris-je : Pélage « s'explique avec une telle » ambiguité, qu'il ne se prive nullement de la » liberté d'enseigner à ses disciples, A NE CROIRE » AUCUN SECOURS DE GRACE ; UT NULLUM AUXILIUM » GRATIÆ CREDANT ? » Voilà une exclusion positive et absolue de toute grâce sans exception.

Il en admettoit une néanmoins, me répondit M. Fremont.

Oui, repris-je, une grâce extérieure par *la loi* et par *l'instruction*. Tout au plus il admettoit je ne sais quel secours, pour faire le bien *plus facilement*. Ainsi il n'en admettoit aucun pour le faire avec plus de peine et de difficulté. Un homme qui a besoin d'un cheval pour faire *plus facilement* son voyage, le feroit sans doute à pied, quoiqu'il le fît avec moins de facilité.

Non, non, me dit M. Fremont, Pélage ne s'arrêtoit point là. Il soutenoit que *Dieu aide la possibilité*.

Encore une fois, lui répliquai-je, saint Augustin vous crie que cette *possibilité* ou puissance naturelle n'étoit *aidée* de Dieu, selon Pélage, que par la grâce purement extérieure de *la loi et de l'instruction*.

Comme M. Fremont s'obstinoit à contester ce point, j'eus recours à plusieurs textes du saint docteur. Lisez, lui dis-je, cet endroit où il explique expressément et à fond le système des Pélagiens[1] : « Ils croient que l'homme peut sans » grâce accomplir tous les commandemens..... » En disant que les hommes peuvent PLUS FACILEMENT le faire par la grâce, il a sans doute » voulu faire entendre, qu'encore que les » hommes le puissent PLUS DIFFICILEMENT sans la » grâce de Dieu, ils le peuvent néanmoins. Ils » soutiennent que la grâce, sans laquelle nous » ne pouvons rien faire de bon, NE CONSISTE QUE » DANS LE LIBRE ARBITRE, QUE NOTRE NATURE A » REÇU DE DIEU SANS L'AVOIR MÉRITÉ auparavant » en aucune façon. Ils concluent que Dieu AIDE » SEULEMENT L'HOMME PAR SA LOI ET PAR L'INSTRUCTION, afin que nous sachions ce qu'il faut faire » et espérer, mais non afin que nous fassions » par le don du Saint-Esprit ce que nous aurons appris que nous devons faire. Ainsi ils » avouent que Dieu nous donne la science, par » laquelle notre ignorance est dissipée. Mais ils » ne veulent pas avouer que Dieu nous donne » la charité par laquelle on vit pieusement ; » comme si la science qui enfle, quand elle est » sans la charité, étoit un don de Dieu; et » comme si la charité elle-même, qui édifie » pour empêcher l'enflure de la science, n'étoit » pas aussi un don divin. Ils détruisent même » les prières que l'Eglise fait, etc. »

Rien n'est plus précis et plus décisif que cette distinction, repris-je. Saint Augustin vous assure que, selon les Pélagiens, la possibilité naturelle ou puissance de vouloir, qu'on nomme *volonté*, est *aidée de Dieu par la loi et par l'instruction* pour donner *la science*, mais nullement par le don du Saint-Esprit pour donner la charité. Par là *ils détruisoient les prières que l'Eglise fait*. Et en effet on n'a pas besoin de prier pour obtenir le libre arbitre, qu'on a déjà naturellement pour bien vivre, comme *des yeux* pour voir, ni même pour obtenir *la Loi et l'instruction* qu'on a déjà reçue. Il ne faut donc pas s'étonner de ce que Pélage repris par ses frères, *sur ce qu'il n'attribuoit rien au secours de la grâce de Dieu, quod nihil tribueret adjutorio gratiæ Dei*, se retranchoit à « dire qu'elle est donnée aux hommes, afin » qu'ils puissent PLUS FACILEMENT accomplir » par elle ce qui est commandé à leur libre » arbitre. »

Il y a, me dit M. Fremont, d'autres textes de saint Augustin qui expliquent ceux que vous citez.

Lisez, repris-je, les paroles du concile de Carthage, écrites par ce saint docteur pour donner au pape saint Innocent la véritable idée de l'hérésie pélagienne : « En élevant le libre » arbitre, ILS NE LAISSENT AUCUN LIEU A LA GRACE » DE DIEU, par laquelle nous sommes chrétiens, » et par laquelle l'arbitre de notre volonté devient véritablement libre... Ils veulent sans » cesse établir que LA SEULE NATURE HUMAINE peut » se suffire pour opérer la justice jusqu'à la

[1] *De Hæres.* cap. LXXXVIII, tom. VIII, pag 25.

» perfection [1]. » Peut-on trouver des paroles qui excluent plus évidemment tout secours de grâce intérieure? Faut-il se vanter avec tant de hauteur d'avoir saint Augustin pour soi, lorsqu'on refuse de l'écouter dans des textes si décisifs?

Pendant que M. Fremont cherchoit d'autres endroits, je lui lus celui-ci : « C'est pour imposer et aux autres et à vous-mêmes que » vous parlez ainsi : SI QUELQU'UN DIT QUE LES » HOMMES ONT LE LIBRE ARBITRE, OU QUE DIEU EST » LE CRÉATEUR DES HOMMES QUI NAISSENT, ON LE » NOMME PÉLAGIEN, ET CÉLESTIEN. La foi établit » ces deux vérités. Mais si quelqu'un dit que les » hommes ont, sans le secours divin, le libre » arbitre pour servir Dieu, et que Dieu est le » créateur des hommes qui naissent, en sorte » qu'il ne reconnoisse pas le Rédempteur des » petits enfans,.... celui-là est pélagien et cé- » lestien. Nous disons donc de part et d'autre » que les hommes ont le libre arbitre, et que » Dieu est le créateur des hommes qui naissent. » Ce n'est point par là que vous êtes célestiens » et pélagiens. Mais vous soutenez que l'homme » est libre pour faire le bien SANS LE SECOURS DE » DIEU. VOILA CE QUE VOUS DITES. C'EST PAR LA QUE » VOUS ÊTES CÉLESTIENS ET PÉLAGIENS. Pourquoi » vous servez-vous du dogme qui nous est » commun, pour déguiser l'erreur qui vous » est propre, et qu'on vous reproche [2]? » Voilà sans doute l'endroit capital où saint Augustin doit définir et caractériser cette hérésie, en marquant ses bornes dans la plus rigoureuse précision. Il le fait, en disant que ces hérétiques croient que *l'homme est libre pour faire le bien sans le secours de Dieu.* Voilà la nécessité de la grâce intérieure qui est formellement exclue. Jusqu'à quand refuserez-vous de voir la lumière en plein jour?

Revenons, me dit M. Fremont, au livre *de la Grâce de Jésus-Christ*, où je vous montrerai des vérités bien fortes.

Lisez-y, repris-je, ce bel endroit. Aussitôt je lui fis lire ces paroles, qui sont la conclusion de tout l'ouvrage. « Pourvu que Pélage nous » accorde que Dieu n'aide pas seulement la pos- » sibilité dans l'homme, quoique l'homme ne » veuille et ne fasse aucun bien, mais en- » core qu'il aide la volonté même et l'action » qui sont dans l'homme, afin que nous vou- » lions et que nous fassions le bien, et qui ne » sont en nous que quand nous voulons et nous » agissons bien; si, dis-je, il reconnoît que la » volonté même et l'action sont aidées de Dieu, » mais aidées en sorte que, sans ce secours, » nous ne voulions et ne fassions rien de bon,... » il ne restera, comme je le crois, aucun sujet » de contestation entre nous sur le secours de » la grâce de Dieu [1]. » Si je choisissois à ma mode des expressions pour composer un texte contre vous, pourrois-je le faire plus décisif? Ce Père déclare que Pélage est très-catholique *pourvu qu'il accorde* que *Dieu aide la possibilité* ou volonté naturelle de l'homme, *en sorte que, sans ce secours, nous ne voulions et nous ne fassions rien de bon.* Oserez-vous être plus difficile à contenter que saint Augustin? Contesterez-vous encore, quand ce Père vous crie qu'il *ne reste plus aucun sujet de contestation?* Il ne veut qu'une grâce qui *aide* la volonté, et *sans le secours* de laquelle *nous ne voulions ni ne fassions rien de bon* pour Dieu. Voilà précisément ce que Pélage refusoit de croire.

Saint Augustin, me dit M. Fremont, vouloit que *la possibilité* fût déterminée à l'action par la grâce de Dieu. Il dit que les deux dons de *la volonté* et de *l'action.... ne sont en nous, que quand nous voulons et nous agissons bien.* Voilà une grâce qui n'est jamais en nous, que quand elle nous fait vouloir et agir.

Nullement, repris-je. Corrigez-vous de la mauvaise habitude de faire dire ainsi à ce Père ce qu'il ne dit point. Ce Père dit, il est vrai, que *la volonté même et l'action.... ne sont en nous que quand nous voulons et nous agissons bien*, et c'est ce que personne ne peut mettre en doute. Mais il ne dit point que la grâce n'est en nous, que quand *nous voulons et nous agissons bien.* Il dit sans cesse que la *possibilité est aidée de Dieu,* mais il ne dit jamais qu'elle est déterminée par lui. De quel droit changez-vous le raisonnement et le langage de ce Père? Que peut-on penser d'une interprétation de son texte, qui se réduit à changer ses paroles, et à substituer témérairement le terme de *déterminer*, à celui *d'aider?* Saint Augustin vouloit seulement faire avouer à Pélage que *Dieu aide la possibilité*, ou puissance, par une grâce intérieure. Le saint docteur ne lui demandoit point d'avouer que Dieu la détermine invinciblement.

Saint Augustin, disoit M. Fremont, ne parle point des hommes qui peuvent faire le bien, et qui ne le font pas. Il parle de ceux qui le font.

Ce Père, repris-je, parle de tous les hommes en général, tant de ceux qui font le bien, que

[1] *Ep.* CLXXV, *ad Innoc.* n. 2 : tom. II, pag. 618. — [2] *De Nupt. et Concup.* lib. II, cap. III, n. 8 : tom. X, pag. 304, 305.

[1] *De Grat. Christi*, cap. XLVII, n. 52 : pag. 251.

de ceux qui ne le font pas. Il veut que Dieu *aide* pour le simple pouvoir tous ceux qui peuvent faire et qui ne font pas ce qui est commandé, *in eo quod operari possint*[1]. De plus il veut que Dieu *aide* les hommes quand ils font le bien, en sorte qu'alors il *coopère* avec eux et leur *inspire l'amour; sed etiam in eo quod operantur*. En un mot saint Augustin est content, *pourvu que Pélage accorde* que nos volontés sont *aidées de Dieu, mais aidées en sorte que sans ce secours nous ne voulions et ne fussions rien de bon*. Voulez-vous en savoir plus que saint Augustin? Voulez-vous préférer le texte de ce Père, à l'autorité de l'Eglise, et puis donner encore des contorsions à ce texte, pour le changer visiblement?

Saint Augustin, disoit M. Fremont, donne le nom de *nature* à toute grâce de simple pouvoir. La raison en est claire. C'est qu'une telle grâce attachée à la nature même par le Créateur, et soumise au libre arbitre, rentre dans l'ordre naturel.

C'est tout au contraire Pélage, lui répliquois-je, qui donne frauduleusement le nom de grâce à la simple nature séparée de tout secours intérieur et surnaturel. Pour saint Augustin, il n'avoit garde de donner le nom de *nature* à une grâce ou secours surnaturel, quoique cette nature vînt gratuitement du Créateur, lui qui n'avoit rien tant à cœur que d'écarter toute équivoque entre les termes de *nature* et de *grâce*. Si Pélage eût entendu par le mot de *nature* la grâce de simple pouvoir, telle qu'elle avoit été donnée d'abord à Adam par le Créateur, et si saint Augustin eût rejeté une telle grâce, il n'auroit pas manqué de dire à l'hérésiarque en termes clairs et précis : Il est vrai que vous admettez, outre la nature de la volonté et du libre arbitre, et outre l'instruction de la loi, un secours surnaturel de grâce intérieure et actuelle, qui donne à la volonté le pouvoir de faire les actes pieux, sans l'y déterminer invinciblement. Mais ce n'est pas assez pour l'intégrité de la foi. Il faut de plus admettre une seconde grâce qui fasse plus que d'aider la volonté en lui donnant des forces très-efficaces pour faire le bien, si elle veut. Il faut encore reconnoître que cette seconde grâce détermine invinciblement la volonté à vouloir la vertu. Pour votre grâce de simple pouvoir, je la compte pour rien, et je la confonds avec la nature à laquelle elle est soumise. Saint Augustin a-t-il jamais parlé ce langage qui eût été si naturel et si nécessaire, supposé qu'il eût pensé ce que vous lui imputez? Nullement. Au contraire, il soutient sans cesse que, selon les Pélagiens, l'homme *a la force d'accomplir* les commandemens SANS AUCUN SECOURS DE DIEU[1]. Il dit que, selon cette secte, *l'arbitre suffit* aux hommes, *et qu'il ne leur est donné* AUCUNE force *par le secours de la grâce de Dieu*. Il ajoute qu'ils *ne laissent* AUCUN LIEU A LA GRACE DIVINE, *par laquelle nous sommes chrétiens*. Il soutient que, selon ces novateurs, *la nature humaine peut se suffire étant seule pour accomplir parfaitement la justice*[2]. Il va jusqu'à faire parler ainsi les Pélagiens à Dieu : Seigneur, « vous » nous avez faits hommes, et nous nous sommes » faits justes nous-mêmes. Ils prétendent, » ajoute-t-il, que la nature humaine est libre » jusqu'à n'avoir pas besoin de chercher un li- » bérateur, et qu'elle est dans le salut, en sorte » que le Sauveur leur soit inutile. Ils sou- » tiennent que la nature est tellement forte, » qu'après avoir reçu une fois ses forces dans » son origine par sa création, elle peut par son » libre arbitre dompter et éteindre toutes ses » cupidités,... sans recevoir ensuite aucun se- » cours de la grâce de son Créateur[3]. » Cette exclusion formelle et absolue de toute grâce surajoutée à la nature, ou secours surnaturel, se trouve presque dans toutes les pages du saint docteur[4]. Vous ne vous sauvez donc qu'en changeant avec évidence l'état de la question, et en faisant prendre par saint Augustin un secours surnaturel pour la seule nature, afin d'opposer ce Père à toutes les décisions de l'Eglise.

Vous perdez toujours de vue, me disoit M. Fremont, que Pélage ne nioit point la grâce du Créateur, qui rentre dans la nature même. Lisez le texte. Pélage ne nioit que la grâce médicinale du Sauveur, qui détermine à l'acte par une délectation toute-puissante, et *par laquelle nous sommes chrétiens*.

Lisez vous-même, repris-je, ce que j'ai déjà lu. Pélage soutenoit que « la nature est telle- » ment forte qu'après avoir reçu une fois ses » forces dans son origine par sa création, elle » peut par son libre arbitre dompter et éteindre » toutes ses cupidités,.... sans recevoir ensuite » aucun secours de la grâce de son Créateur. » Vous le voyez : rendez gloire à Dieu. Tout est réduit ici à la seule *nature*, qui est *forte* par *sa création*, et qui a reçu tout en *une* seule *fois* dans

[1] *De Grat. Christi*, cap. V, n. 6 : pag. 232.

[1] *Ep.* CLVII, *ad Hilar.* n. 4 : tom. II, pag. 543.—[2] *Ep.* CLXXV, *ad Innoc.* n. 11 : pag. 618. — [3] *Ep.* CLXXVII, *ad Innoc.* n. 1 : pag. 622. — [4] *Ep.* CLXXIX, *ad Joan. Jeros.* n. 3 : pag. 630.

son origine. Tout est réduit au *libre arbitre*, qui ne reçoit ensuite *aucun secours de la grâce*. Enfin ne dites plus que Pélage n'excluoit que la seule grâce médicinale et invincible du Sauveur. Saint Augustin vous contredit, en assurant que, selon cet hérésiarque, *la nature* ne reçoit *aucun secours de la grâce du Créateur* même. De là vient que, selon ce Père, Pélage *ne laisse*, sans exception, aucun lieu au *secours divin*, et que, suivant cette doctrine, *il n'est réservé aucun lieu au secours de la grâce*. D'un côté, Pélage exclut absolument toute grâce même *du Créateur*, qui soit ajoutée à *la nature*. D'un autre côté, saint Augustin se contente que ce novateur admette une grâce qui *aide* la volonté foible et malade.

Vous ne venez jamais, crioit M. Fremont, à la véritable difficulté. Prouvez que saint Augustin n'a point entendu, par *la nature*, le libre arbitre aidé par la grâce naturelle du Créateur.

Eh! qu'y a-t-il, repris-je, de plus absurde et de plus contraire au langage de saint Augustin, que de lui faire supposer une grâce naturelle, pendant qu'il déclare sans cesse que la grâce ne seroit plus grâce, si elle étoit due ou attachée à la nature? Mais puisqu'il faut que le saint docteur vous détrompe à fond, écoutez ce qu'il va vous dire.

« 1° Comme la nature de l'homme, dit ce » Père[1], n'étoit point créée de telle façon qu'elle » pût persévérer, si elle le vouloit, sans le se- » cours divin, (le premier homme et tous les » anges) seroit certainement tombés sans être » coupables, parce que le secours, sans lequel » ils n'auroient pas pu persévérer, leur auroit » manqué. Mais maintenant à l'égard de ceux » auxquels ce secours manque, c'est une puni- » tion du péché. » Remarquez avec quel soin, et quelle précaution saint Augustin distingue et sépare la nature du libre arbitre, qui étoit entière, parfaite et complète dans Adam, d'avec *le secours divin*, qui est la grâce de simple pouvoir. Cette grâce surajoutée après coup à la nature déjà entière et parfaite en son genre, n'étoit point essentielle à cette nature; et elle peut même en être séparée, puisque saint Augustin assure qu'elle l'est actuellement en quelques hommes pour *la punition du péché*. Ce Père dit seulement que si ce secours, qui n'est qu'une pure grâce, n'eût point été surajouté à la nature, Adam et les anges seroient *tombés sans être coupables*, c'est-à-dire qu'ils n'auroient point démérité, en n'obéissant pas à Dieu pour les actes surnaturels qui leur étoient commandés, faute d'un secours naturel pour atteindre jusqu'à ces actes d'un ordre supérieur à la nature. Ainsi ce secours entièrement surnaturel étoit dû, non à la nature, mais à la justice des commandemens de Dieu. Si Adam n'eût point eu ce secours surnaturel, sa volonté auroit voulu tous les biens de l'ordre naturel sans pouvoir s'élever plus haut, elle auroit été entière, parfaite et complète dans son ordre, sans avoir de quoi monter plus haut. Ainsi la privation du secours surnaturel l'auroit empêché d'être coupable en n'exerçant pas les vertus surnaturelles. De plus, cette grâce d'Adam étoit très-intérieure. Elle éclairoit l'entendement, et donnoit une grande motion à la volonté du premier homme. Elle *l'illuminoit* intérieurement, *afin qu'il vît* la vérité suprême, et elle *l'enflammoit*, *afin qu'il aimât*[1] le bien supérieur. Enfin cette grâce fut même une grâce efficace ou d'action, pendant tout le temps où Adam persévéra dans la justice, puisqu'elle opéra en lui pendant ce temps toutes les vertus. Il est donc visiblement faux que saint Augustin ait entendu par le nom de *nature* le libre arbitre d'Adam secouru par le don surnaturel de la grâce, puisque, au contraire, le saint docteur distingue et sépare la nature entière, parfaite et complète d'Adam, d'avec le secours surajouté et surnaturel, sans lequel il auroit voulu tous les biens proportionnés à sa nature, sans pouvoir s'élever jusqu'aux actes d'un ordre supérieur. Comme M. Fremont ne me répondoit qu'en se moquant de la supposition d'une nature créée sans aucune grâce, je passai à une autre preuve.

2° Lui dis-je, saint Augustin lève toute équivoque sur les termes de nature et de grâce par ces paroles : « Quoiqu'on donne en un certain » sens, qui ne doit point être blâmé, le nom de » grâce de Dieu à la nature dans laquelle nous » avons été créés, afin que nous fussions hors » du néant, et afin que nous n'eussions point » une substance sans vie comme celle d'un ca- » davre, ou comme d'un arbre qui ne sent rien, » ou comme celle d'une bête qui n'a aucune » intelligence, mais afin que nous fussions des » hommes, possédant L'ÊTRE, LA VIE, LE SENTI- » MENT, ET L'INTELLIGENCE, pour pouvoir rendre » grâces au Créateur d'un si grand bienfait; » quoiqu'on puisse, dis-je, avec fondement » donner le nom de grâce à ce don, parce que » Dieu l'a accordé, non aux mérites de quelques » bonnes œuvres qui l'aient précédé, mais par

[1] *De Corr. et Grat.* cap. XI, n. 32 : tom. X, pag. 768.

[1] *De Civit. Dei*, lib. XIV, cap. XIII, n. 1 ; tom. VII, pag. 364.

» sa libéralité gratuite, il y a néanmoins une » autre grâce, par laquelle les prédestinés sont » appelés justifiés et glorifiés, etc.[1]. » Voilà, d'un côté, la nature complète et parfaite en son genre, sans aucune grâce ou secours surajouté et surnaturel. Elle consiste dans *l'être*, dans *la vie*, dans *le sentiment*, dans *l'intelligence*. On peut donner à cette nature le nom de grâce parce que Dieu ne l'accorde point *aux mérites* qui *l'aient précédée*. C'est en ce sens que les Pélagiens admettoient le terme de *grâce* pour tromper les Catholiques. « Il ne donne en cet » endroit, disoit saint Augustin de Pélage[2], le » nom de grâce qu'à la nature par laquelle nous » avons été créés avec le libre arbitre. » Voici ce qui donnoit aux Pélagiens un prétexte de se déguiser par un langage si trompeur. « Ils » répondent, dit saint Augustin[3], que la nature » humaine elle-même, dans laquelle nous » avons été créés, est une grâce qu'aucun mé» rite n'a précédée, puisque nous ne pouvions » point mériter d'être créés, avant que d'être » quelque chose. Rejetons du cœur des Chré» tiens une telle fraude. » Voilà la nature réduite à une substance intelligente. Telle étoit la grâce des Pélagiens. Saint Augustin demande au contraire, sous le nom de *grâce*, un secours surajouté et surnaturel, qui aide les volontés, et qui les élève au-dessus de leurs forces naturelles, pour la vocation, la justification, et la glorification. Comme les Pélagiens donnoient le nom de *grâce* à ce qu'il y a même de plus bas dans la nature, saint Augustin au contraire relève le nom de *grâce*, en l'appliquant aux dons les plus sublimes de l'ordre surnaturel, pour lever l'équivoque trompeuse de ces hérétiques. M. Fremont vouloit m'interrompre, mais je repris ainsi la parole.

3° Saint Augustin raisonne en ces termes : « L'homme ne prie point pour devenir homme, » car c'est sa nature. Il ne prie point pour obte» nir le libre arbitre. qu'il a déjà reçu, quand » sa nature a été créée.... Mais il prie, afin qu'il » accomplisse ce qui lui est commandé... Quoi» qu'on ne doute point de l'arbitre de la vo» lonté, sa puissance ne suffit pas, si sa foiblesse » n'est point aidée. » Remarquez que, suivant ce Père, *la grâce* des Pélagiens, qui étoit *la nature*, se réduisoit à *l'arbitre de la volonté*. L'homme par cette prétendue grâce *devient homme* seulement. Il *obtient le libre arbitre*, qu'il reçoit quand sa nature est créée. En changeant le véritable état de la question, vous supposez que Pélage admettoit, outre la nature du libre arbitre, un secours intérieur et actuel qui n'étoit pas invincible à sa volonté, et que saint Augustin vouloit lui faire admettre de plus ce secours invincible. Mais en rétablissant malgré vous le véritable état de la question, il paroît que Pélage ne reconnoissoit pour grâce que le don gratuit de la simple nature du libre arbitre dans la création, et que saint Augustin ne songeoit qu'à lui prouver la nécessité d'un secours surajouté et surnaturel, sans vouloir que ce secours fût invincible à la volonté de l'homme.

J'espérai en cet endroit d'ébranler M. Fremont, mais j'aperçus bientôt que mon espérance étoit vaine. Voilà, me dit-il, le point décisif, où je voulois vous mener. Saint Augustin, en parlant de la grâce qui *aide la volonté et l'action*, déclare que c'est une grâce qui n'est jamais inefficace. Il dit que c'est *Dieu qui opère en nous le vouloir et l'action*[1] ; il ajoute que cette grâce *donne la charité*[2]: il assure qu'elle *n'instruit point sans persuader*. Il remarque, que saint Pierre « avoit renié deux » fois le Sauveur, sans pleurer, parce que le » Maître ne l'avoit pas encore regardé, mais » qu'à la troisième fois Jésus le regarda, et qu'il » pleura très-amèrement. » Ce Père conclut ainsi : « Il y eut une action de Dieu au dedans » de l'homme. Il y eut une action sur son en» tendement, une action sur sa volonté..... » Dieu excita jusqu'aux larmes de l'homme in» térieur, et produisit en lui l'amour ; *et pro» duxit affectum*[3]. » De là vient que la grâce de Jésus-Christ est définie par ce Père « l'inspira» tion d'une très-ardente et très-lumineuse » charité[4]. » De là vient qu'il assure que « Dieu opère dans les cœurs des hommes les » bonnes volontés, par une puissance inté» rieure, secrète, merveilleuse et ineffable[5]. » Il soutient contre Pélage, que « quiconque ne » fait pas le bien, n'a pas encore été enseigné » selon la grâce[6]. » Il poursuit en disant que tout « homme qui a été enseigné (par la grâce) vient, » et que quiconque ne vient pas n'a certaine» ment pas été enseigné[7]. » Voilà la grâce efficace par elle-même, et nécessaire à tout acte pieux, qui est plus éclatante que les rayons mêmes du soleil. Quiconque ne la voit pas dans ces excellentes expressions, veut être aveugle, et mérite de l'être. La voilà la grâce médicinale

[1] *Ep.* CLXXVII, *ad Innoc.* n. 7 : tom. II, pag. 624. — [2] *Ep.* CLXXIX, *ad Joan. Jeros.* n. 3: tom. II, pag. 630.— [3] *Ep.* CXCIV, *ad Sixt.* n. 8 : pag. 717.

[1] Cap. V. n. 6 : pag. 232. — [2] Cap. XIII, n. 14 : pag. 236. — [3] Cap. XLV, n. 49 : pag 249. — [4] Cap. XXXV, n. 38 : pag. 246. — [5] Cap. XXIV, n. 25 : pag. 241. — [6] Cap. XIII, n. 14 : pag. 236. — [7] Cap. XIV, n. 15 : pag. 237.

et libératrice, que le saint docteur ne craint point de *nommer la grâce proprement dite; quæ propriè gratia nuncupatur*[1]. Selon lui, toute grâce qui n'est que de simple pouvoir, n'est grâce que dans un langage impropre et indigne de ce grand nom. C'est cette grâce toute-puissante que saint Augustin soutient contre Pélage. Refuserez-vous avec Pélage de la reconnoître?

Je fus surpris de cette espèce d'enthousiasme de M. Fremont. Il fallut céder un moment à sa rapidité et à sa véhémence. Ensuite je lui répondis en ces termes : Voici ce que je reconnois sans peine. Saint Augustin vouloit établir contre Pélage la grâce intérieure qui nous aide, qui nous excite, qui guérit notre puissance, qui nous dégage, qui nous rétablit dans le pouvoir prochain de faire le bien commandé, qui *coopère* avec nous quand nous opérons, et qui nous *inspire l'amour* quand nous aimons Dieu. C'est précisément ce que Pélage rejetoit, lui qui ne vouloit que *la seule nature suffisante à elle-même*, c'est-à-dire *le libre arbitre aidé par la loi et par l'instruction*. Or il étoit naturel que le saint docteur fît deux choses contre cet hérésiarque. La première étoit de rassembler toutes les différentes espèces de grâces intérieures que ce novateur nioit. Il devoit mettre dans ce dénombrement toute grâce qui excite, toute grâce qui aide, toute grâce qui fait croire, et *par laquelle nous sommes chrétiens*, toute grâce qui mène à la justice, enfin toute grâce *par laquelle* nous persévérons jusques à la fin, et *par laquelle nous sommes prédestinés*[2], c'est-à-dire par laquelle notre prédestination s'exécute infailliblement. La seconde chose que saint Augustin ne pouvoit se dispenser de faire, étoit d'insister principalement sur la plus grande de toutes les grâces, savoir celle qui exécute la prédestination. C'est la plus gratuite, la moins équivoque, celle qui renferme toutes les autres, celle qu'on ne peut point éluder, en alléguant d'une manière captieuse un pouvoir éloigné et sans acte qui se réduise à la puissance naturelle du libre arbitre. Il s'agit d'un homme, qui a fait réellement le bien, et qui l'a fait avec persévérance jusqu'au dernier soupir de sa vie. C'est cet exemple, le plus fort de tous, que le saint docteur choisit avec raison, pour ôter toute évasion au novateur sophiste sur sa *possibilité aidée de Dieu*. Il s'agit de l'action la plus persévérante. Oseriez-vous soutenir, dit saint Augustin à Pélage, que l'homme qui a persévéré dans l'action pieuse jusqu'à parvenir à la récompense céleste, l'a fait sans être *aidé de Dieu* pour l'action? Dieu n'a-t-il pas *coopéré* avec lui? C'est dans cette vue que le saint docteur lui parle des hommes *appelés selon le propos* de Dieu ; *secundùm propositum*[1]. Il avertit expressément en cet endroit, qu'il n'y parle que de cette grâce spéciale, *qui fait parvenir à la sainteté et à la gloire ceux qui sont prédestinés et appelés selon le propos* de Dieu[2]. En effet, c'étoit le point le plus pressant pour arracher de Pélage une explication nette et décisive de ce qu'il croyoit sur la grâce intérieure et opérante prise en général. Mais il est visiblement faux que saint Augustin ait regardé cette espèce particulière de grâce, comme *la grâce proprement dite* de Jésus-Christ à l'exclusion de toute autre grâce intérieure qui aide la volonté. C'est ce que votre parti ne pourroit assurer qu'avec une hauteur et une foiblesse honteuse. Vous n'en trouverez aucune trace dans le texte de ce Père. La grâce qu'il nomme *proprement dite*, est la grâce intérieure et opérante, qu'il oppose à la grâce purement extérieure de Pélage, qui se réduit *à la loi et à l'instruction*. C'est pourquoi saint Augustin parle ainsi : Pélage « croit que le secours de la loi et » de l'instruction a été donné, même aux temps » des prophètes, mais que le secours de la grâce » QUI EST NOMMÉE PROPREMENT DITE, consiste dans » l'exemple de Jésus-Christ. *In Christi arbi-* » *tratur esse exemplo*[3]. » Au contraire, dans le langage de saint Augustin[4], c'est un secours intérieur, qui éclaire l'entendement, qui aide la volonté, et qui *inspire l'amour* de Dieu. Renfermons-nous donc dans notre véritable question. Il demeure démontré, 1° que Pélage n'admettoit pour toute grâce que la *nature* et *l'instruction*; 2° que saint Augustin vouloit qu'il reconnût une grâce intérieure, qui fût un secours surnaturel, et opérant immédiatement sur nos volontés pour les aider dans l'action; 3° qu'en établissant cette grâce intérieure et opérante dans toute sa généralité, il y comprenoit sous ce genre toutes les diverses espèces de grâce intérieure, savoir celle qui donne à l'infidèle de quoi chercher pieusement, et qui le prépare à croire ; celle qui lui inspire ensuite la foi, et *par laquelle nous sommes chrétiens*; celle qui nous inspire l'amour pour nous rendre justes ; et surtout celle qui nous fait persévérer jusques à la fin, et *par laquelle nous sommes prédestinés*.

[1] Cap. XLI, n. 45 : pag. 248.—[2] *De Hær.* cap. LXXXVIII : tom. VI, pag. 25.

[1] Cap. XIII, n. 14 : pag. 236.—[2] Cap. XII, n. 13 : ibid.—[3] Cap. XLI, n. 45 : pag. 248. — [4] *Contra duas Ep. Pelag.* lib. IV, cap. V, n. 11. pag. 474.

Mais il est faux et insoutenable de dire que Pélage admettoit une grâce intérieure et de simple pouvoir, et que saint Augustin ne disputoit contre lui que pour lui faire admettre une grâce efficace par elle-même. Il y a une différence claire comme le jour entre ces deux choses. L'une est que saint Augustin ait voulu faire reconnoître par cet hérésiarque toutes les grâces intérieures que Dieu donne, et entre autres l'efficace. L'autre est que ce Père n'ait disputé contre l'hérésiarque que pour établir la seule grâce efficace par elle-même. Autant que la première de ces deux choses est vraie et manifeste, autant l'autre est-elle fausse et absurde. Ainsi vous ne pouvez jamais faire aucun usage du livre *de la Grâce de Jésus-Christ* pour établir votre système.

Peut-on s'imaginer, me dit M. Fremont, que la grâce que saint Augustin soutenoit contre Pélage, n'est pas efficace par elle-même, quand on entend dire au saint docteur, qu'elle est la grâce *d'action*, qu'elle *produit l'amour*, qu'elle *opère les bonnes volontés*, qu'elle est *l'inspiration de la charité même*, qu'enfin *quiconque est enseigné par elle, vient, et que quiconque ne vient pas, n'a certainement point été enseigné par elle ?*

Je vous nie, lui répliquai-je, que saint Augustin ait attribué cette efficacité à toute grâce intérieure et médicinale. Il n'a donné ces caractères qu'à une seule d'entre les diverses espèces de grâces intérieures qu'il soutenoit contre le novateur. C'est celle qui est donnée *selon le propos de Dieu; secundùm propositum.* J'avoue sans peine que la grâce donnée *selon ce propos* est la grâce efficace. Mais qui est-ce, dans les écoles catholiques, qui oseroit mettre en doute cette espèce de grâce? Molina même dira très-volontiers, que cette grâce donnée *en la manière que Dieu sait être congrue, afin que l'homme n'en rejette point l'attrait*, est une grâce efficace, une grâce *d'action*, une grâce qui *produit l'amour*, une grâce qui est *l'inspiration de la charité* même, une grâce tellement assaisonnée par la préscience de Dieu, (*quomodo scit congruere*) que *quiconque est enseigné par elle vient, et que quiconque ne vient pas, n'a certainement point été enseigné par elle.* Molina vous dira avec saint Augustin, que la certitude infaillible de cet événement très-libre de la part de la volonté de l'homme, est que *Dieu ne se trompe point* dans sa préscience; *quia Deus non fallitur*[1]. Que pouvez-vous espérer du texte de saint Augustin, puisque vous n'y trouvez aucun mot que Molina même n'explique clairement, dans toute la rigueur de la lettre, selon son système? D'un côté, le dessein du saint docteur est de faire admettre par Pélage la grâce intérieure et opérante en général. Il ne parle de la grâce efficace que par occasion, pour marquer décisivement celle de toutes les grâces intérieures qui est la moins sujette à équivoque. D'un autre côté il ne dit nullement que cette grâce efficace est efficace par elle-même, c'est-à-dire par un attrait plus fort que la volonté. Il dit seulement qu'elle fait toujours ce que Dieu a préparé. Ainsi tout vous manque visiblement pour votre preuve, et votre entreprise ne sert qu'à démontrer votre impuissance. Remarquez même, poursuivis-je, ces paroles de saint Augustin que vous m'avez tant fait valoir. *Intus actum est. In mente actum est. In voluntate actum est... Produxit affectum*, etc. *Il y eut une action de Dieu au dedans :... sur l'entendement :... sur la volonté, etc... Il produisit l'amour, etc.*[1]. Voilà les expressions dont vous tirez des triomphes imaginaires. Mais écoutez le saint docteur qui explique au même endroit, comment est-ce que la grâce opère ces effets? *Adjuvando*, dit-il, *adest et actionibus nostris. Ecce quemadmodum et velle et operari operatur in nobis.* Comment est-ce, dit saint Augustin, que *Dieu opère le vouloir et l'action?* C'est *en aidant* notre foiblesse, c'est en guérissant notre maladie, qui est une impuissance de faire le bien. C'est en nous rétablissant dans le pouvoir prochain, délié et dégagé de le faire; c'est en nous *donnant des forces très-efficaces* pour rejeter la tentation; c'est en remettant l'arbitre *en la place* d'où la concupiscence *l'avoit chassé;* c'est en nous appelant *en la manière qu'il sait être congrue*, afin que l'homme, quoique assez fort par sa volonté pour rejeter l'attrait, ne veuille pourtant pas le rejeter : *quomodo scit congruere, etc.* C'est comme si saint Augustin vous disoit : Voilà ce que vous devez comprendre, quand je vous dis, après l'Apôtre, que *Dieu opère le vouloir et l'action.* Il les opère, en ce qu'*il est présent à notre vouloir et à notre action*, non en les déterminant par un attrait supérieur en force et invincible à la volonté, mais en nous *aidant : adjuvando adest voluntatibus et actionibus nostris.* Il s'assure de nos volontés, quoiqu'il ne fasse que les aider, parce qu'il les aide *en la manière qu'il sait être congrue*, pour faire qu'elles se déterminent comme il lui plaît.

[1] *De Corr. et Grat.* cap. VII, n. 14 : pag. 757.

[1] Cap. XLV, n. 49 : pag. 250.

Plaisante manière de dire que Dieu opère le bon vouloir dans l'homme ! s'écria M. Fremont, tout ému. Elle se réduit à dire que Dieu lui présente une grâce versatile, et soumise à son libre arbitre pour vouloir ou ne vouloir pas, comme il lui plaira.

Ces tours si dédaigneux, repris-je, sont hors de saison. Ils retombent avec un grand scandale sur saint Augustin même. Voici ses paroles : « *Dieu fit* donc *l'homme droit*, comme il » est écrit, et par conséquent avec un bon vou- » loir. Le bon vouloir est donc l'ouvrage de » Dieu[1]. » Sans doute, le bon vouloir d'Adam étoit pur et méritoire de la vie éternelle. De votre propre aveu, ce bon vouloir étoit formé par la volonté d'Adam aidée par une grâce de simple pouvoir et purement suffisante, qu'il vous plaît de nommer par mépris *versatile* et soumise au libre arbitre. C'est néanmoins avec cette grâce que saint Augustin assure que Dieu opéroit le bon vouloir d'Adam, et c'est par cet exemple qu'il prouve que Dieu opère le bon vouloir en nous. *Bona igitur voluntas opus est Dei.* Corrigez-vous donc de votre langage injurieux au saint docteur, et apprenez de lui, que Dieu *opère le bon vouloir* de l'homme avec lui, lors même qu'il ne l'aide que par une grâce suffisante de simple vouloir.

Vous voulez donc, me dit M. Fremont avec chaleur, exclure la prémotion toute-puissante des Thomistes, abolir toute grâce efficace par elle-même, et faire saint Augustin moliniste?

Nullement, repris-je. 1° Je laisse aux Thomistes, comme je l'ai répété cent fois, leur prémotion ou concours prévenant, qui est une opération très-efficace, mais exclue du premier moment de l'indifférence et de la liberté, mais bornée au second moment de l'action déjà commençante, où il ne soit plus question de conserver la liberté et l'indifférence. 2° J'admets aussi très-volontiers toute autre grâce efficace, que vous nommerez telle par elle-même si vous le désirez, pourvu qu'elle ne soit pas invincible à la volonté dans le premier moment de l'indifférence, où il est de foi que la volonté peut refuser son consentement : *posse dissentire*. 3° Je ne suis ici qu'un simple commentateur du texte du livre de saint Augustin *sur la Grâce de Jésus-Christ*, et je fais mon commentaire sans partialité. Je dis seulement que Molina même pourroit, sans aucun embarras, expliquer selon son système de la grâce congrue, toutes les paroles de ce texte que vous avez cru si décisif en faveur du système de Jansénius. D'ailleurs je n'empêche aucun théologien catholique d'appuyer son système, s'il est réellement permis, par l'autorité de tous les textes du saint docteur qui lui paroîtront le favoriser. *Unusquisque in suo sensu abundet.* Je ne veux que mettre en pleine sûreté le dogme de foi, sans vouloir jamais gêner les opinions que l'Eglise laisse en liberté. A ces mots M. Fremont parut vouloir sortir: mais je lui demandai encore un moment, pour arrêter une conclusion précise, qui devoit être le principal fruit de notre conversation. Ce que nous venons d'examiner, lui dis-je, est le point essentiel et décisif de notre controverse. Il s'agit du véritable état de celle de saint Augustin contre Pélage. Vous ne pouvez jamais rien demander aux Congruistes au-delà de ce qui étoit demandé à Pélage par saint Augustin. Vous n'avez aucun titre, ni pour votre doctrine, ni contre celle de vos adversaires, que dans le texte du saint docteur. Il faut donc vous arrêter précisément où il s'arrête. Il faut même renoncer positivement à tout ce qu'il ne soutient pas en termes formels. Or est-il que ce Père déclare qu'*il ne restera... aucun sujet de contestation... sur le sujet de la grâce de Dieu,..... pourvu que Pélage lui accorde que Dieu n'aide pas seulement la possibilité, etc.* (par le secours extérieur de la loi et de l'instruction), mais que de plus *il aide la volonté même et l'action,... en sorte que, sans ce secours, nous ne voulions et ne fassions rien de bon.* De quel droit osez-vous aller plus loin que le saint docteur, pour éluder tous les anathèmes de l'Eglise?

Saint Augustin, répétoit sans cesse M. Fremont, ne soutenoit point contre Pélage la grâce de simple pouvoir, que cet hérésiarque admettoit comme les Molinistes; mais ce Père vouloit que Pélage admît la grâce efficace par elle-même, qui étoit rejetée par ce novateur, comme elle l'est encore par les Molinistes, en notre temps.

Il est vrai, repris-je, qu'il ne vous reste aucune ressource, qu'en soutenant ce plan fabuleux, qui change par les plus absurdes contorsions toute la controverse de saint Augustin. Mais vous venez de voir que ce plan, dont vous ne pouvez vous passer, ne peut être ni soutenu ni toléré; tant il est contraire aux paroles décisives du saint docteur. Saint Augustin se borne visiblement à vouloir que Pélage reconnoisse une grâce intérieure et actuelle, qui nous *aide* pour le *vouloir* et pour *l'action, quand nous voulons et quand nous agissons bien,..... en sorte que sans ce secours nous ne voulions et ne fassions*

[1] *De Civ. Dei*, lib. XIV, cap. XI, n. 1 : tom. VII, pag. 362.

rien de bon. Il met au premier rang de ces grâces intérieures celle qui est donnée *selon le propos de Dieu*, c'est-à-dire celle qui est donnée *en la manière qu'il sait être congrue, afin que* la volonté *ne la rejette point.* Toutes les écoles catholiques souscrivent unanimement à cette conclusion. On vous accorde la nécessité d'une grâce intérieure et actuelle, qui prévient la volonté, qui la meut, qui l'excite, qui *l'aide*, qui l'élève au-dessus d'elle-même, et qui *coopère* avec elle toutes les fois qu'elle opère le bien surnaturel. On ajoute encore parmi toutes ces grâces intérieures et vraiment suffisantes, une grâce spéciale qui est donnée *selon le propos de Dieu*, et qu'il donne *en la manière qu'il sait être congrue*, afin que la volonté qui a le pouvoir prochain et dégagé pour lui refuser son consentement, ne le lui refuse pourtant pas. Cherchez de tous côtés; vous chercherez en vain. Que vous reste-t-il à prétendre en vertu du texte du saint docteur? Tout ce qu'il demande est rempli : on ratifie tout ce que ce Père a avancé; on s'attache religieusement à la lettre de tout son texte. Oserez-vous demander plus que lui, vous qui ne pouvez espérer d'être écoutés, qu'autant que vous parlerez comme lui? Voulez-vous contester encore contre l'Eglise entière, pendant que ce Père vous crie qu'à ces conditions, *il ne restera... aucun sujet de contestation* contre Pélage même?

Il faut que je vous quitte, me dit M. Fremont avec un air sombre et impatient; mais je reviendrai jeudi. Nous parlerons enfin du *secours* efficace par lui-même, que saint Augustin nomme *le secours* quo, *adjutorium quo.* J'espère que vous y apercevrez la vérité de notre doctrine plus claire que le jour.

Il sortit à la hâte peu content de moi. Je suis, etc.

HUITIÈME LETTRE.

Sur le livre de saint Augustin *De la Grâce et du Libre Arbitre.*

Je croyois que M. Fremont viendroit hier céans pour examiner le livre *de la Correction et de la Grâce.* Mais comme j'ouvris le volume, il me dit ces mots : Il faut auparavant examiner le livre *de la Grâce et du libre Arbitre*, pour garder l'ordre. C'est là que le saint docteur établit une grâce toute-puissante. Dieu, dit ce Père[1], « domine sur les volontés... Celui qui » fait tout ce qu'il veut et dans le ciel et sur la » terre, opère même dans les cœurs... Le Tout- » Puissant fait.... le mouvement des volontés » mêmes. » Voilà la grâce la plus efficace.

Ces expressions, lui dis-je, ne regardent-elles pas autant les volontés les plus criminelles des impies, que les volontés les plus pieuses des élus?

M. Fremont coula avec adresse, et n'osa pas nier ouvertement que ces expressions sont égales, dans saint Augustin, pour les bons et pour les méchans.

Si vous voulez, repris-je, que Dieu n'agisse pas plus efficacement dans les cœurs des élus pour les vertus les plus méritoires, qu'il agit dans les cœurs des impies pour les crimes les plus affreux, cette efficacité de la grâce n'alarmera aucun Moliniste. Saint Augustin ne veut parler en cet endroit que d'une providence infaillible de Dieu tout-puissant, qui fait servir à ses desseins les vices des pécheurs comme les vertus des saints. Comme M. Fremont ne répondoit rien de précis, j'ajoutai ces paroles : Voudriez-vous soutenir que Dieu emploie une délectation invincible et toute-puissante, pour déterminer les impies à tous les crimes qu'ils commettent? Aussitôt je lui fis lire ces textes du livre dont il s'agissoit : *Dieu fait dans les cœurs des méchans tout ce qu'il lui plaît.... Il opère dans les cœurs des hommes pour incliner leurs volontés, soit vers les biens, par miséricorde, soit vers les maux, selon leurs démérites.... Si Dieu est puissant pour opérer dans les cœurs des méchans,... faut-il s'étonner, s'il opère les biens par son Saint-Esprit dans les cœurs des élus*[1]*?*

Saint Augustin, me répondit alors M. Fremont, n'assure pas que Dieu n'opère point plus efficacement sur les volontés des bons pour les vertus, que sur les volontés des méchans pour les crimes.

Remarquez, repris-je, que le principal but de ce livre est de prouver, par l'exemple de l'opération de Dieu dans les cœurs pour les crimes des impies, qu'il opère aussi dans les cœurs des saints pour les vertus. Or est-il que ce Père ne veut point établir, dans ce livre, que Dieu opère par une délectation efficace et invincible les crimes dans les volontés des impies. Donc il ne veut point établir, dans ce livre, que Dieu opère par une délectation efficace et invincible les volontés des saints. Ainsi toute la preuve que vous tirez de ce livre se tourne évidemment contre vous. Il n'y a point de milieu : il faut ou

[1] *De Grat. et lib. Arb.* cap. XX, XXI, n. 41, 42, 43 : tom. X, pag. 739 et seq.

[1] Loc. mox cit.

soutenir que Dieu opère par un attrait de délectation invincible les crimes des impies, ce qui est un blasphème ; ou avouer de bonne foi que saint Augustin n'a point voulu prouver, par l'exemple de l'opération de Dieu pour les crimes, un attrait de délectation invincible de Dieu pour les vertus.

Prétendez-vous, se récria M. Fremont, que saint Augustin ait cru que Dieu n'opère pas plus sur les bons pour les vertus que sur les méchans pour les vices?

Je n'ai garde, lui répliquai-je, de prétendre que ce Père ait cru ce que je n'ai garde de croire moi-même. Mais je soutiens que saint Augustin s'est borné à ce raisonnement : Si Dieu par sa providence est tout-puissant pour tourner, selon ses desseins, les volontés mêmes les plus criminelles des impies, quoiqu'il ne les incline jamais vers le mal, faut-il s'étonner qu'il soit tout-puissant pour tourner par sa providence, selon ses desseins, les volontés pieuses des saints, lui qui *aide* leurs volontés, qui leur inspire les vertus, et qui *coopère* avec elles, quand elles font le bien !

Ne voyez-vous pas, me dit M. Fremont, que saint Augustin distingue la malice des impies, d'avec l'application de cette malice à des crimes particuliers ? Ce Père parlant de Séméï qui maudit David, assure que Dieu *inclina vers ce péché sa volonté, qui étoit mauvaise par sa faute*[1]. Il ajoute que Dieu *ne fait point la malice de ces volontés*[2]. On peut se représenter Dieu comme un fontainier, qui conduit à son gré les eaux d'un jardin. Il ne fait point ces eaux ; il les trouve qui coulent sous sa main ; mais il les lâche du côté qu'il lui plaît. Il leur donne tantôt une pente, et tantôt une autre. Ici il en fait un jet d'eau, là une nappe, et d'un autre côté une cascade. On peut encore se représenter un bloc de marbre. Le sculpteur ne l'a point produit ; il le trouve tout fait ; mais il le façonne avec son ciseau ; il en fait à son choix un Jupiter, un Apollon, ou un Hercule.

Je vous entends, repris-je. Dieu trouve une malice qu'il n'a point faite dans le cœur d'un homme. Ce n'est qu'une malice vague, informe, sans objet, sans motif, sans détermination, qu'on ne peut ni concevoir sous aucune espèce, ni même nommer d'aucun nom connu. Il prend cette je ne sais quelle malice ; il travaille sur elle ; il la façonne selon ses besoins ; il en fait tous les crimes qui entrent dans le plan qu'il a formé. Il en tire tous les larcins, tous les meurtres, toutes les trahisons, toutes les infamies, tous les sacriléges. Saint Augustin rapporte parmi beaucoup d'autres exemples ceux de *Judas trahissant Jésus-Christ, et des Juifs qui le crucifient*. Suivant votre explication, c'est Dieu qui a usé de sa toute-puissance pour faire de la malice de Judas une trahison contre le fils de Dieu, et de celle des Juifs, la fureur nécessaire pour le crucifier.

Remarquez, me cria M. Fremont, que Dieu n'ajoute rien à cette malice. Il ne fait que choisir, selon ses desseins, entre des crimes égaux pour l'appliquer à l'un plutôt qu'à l'autre, par exemple à un empoisonnement plutôt qu'à un assassinat.

Comment feriez-vous, repris-je en souriant, pour trouver d'autres crimes tout prêts et égaux en malice à celui d'un apôtre qui trahit le fils de Dieu son maître, et à celui des Juifs qui *font mourir l'Auteur de la vie*? De plus cette malice, que Dieu n'a point faite, est je ne sais quoi de vague, d'informe, d'indéterminé, d'inconcevable, qui n'a ni objet, ni motif, ni nom, ni idée. Voilà l'unique chose dont vous déchargez Dieu pour le justifier. Mais vous le faites l'auteur tout-puissant de tout ce qu'on peut imaginer de plus effectif et de plus atroce dans les crimes. C'est lui qui détermine, par une délectation invincible et toute-puissante, cette je ne sais quelle malice vague et informe à devenir dans la pratique, pour Judas la trahison contre le Fils de Dieu, et pour les Juifs la rage de le crucifier, par préférence à tous les autres crimes. Allons plus loin. Dites-moi, s'il vous plaît, quelle est la véritable cause de cette malice, que Dieu ne fait point, et qu'il se contente, selon vous, d'appliquer à tous les crimes les plus horribles.

C'est la délectation corrompue, dit M. Fremont, qui détermine la volonté à produire cette malice vague.

Quoi, repris-je d'un ton sévère, vous ne vous contentez pas de croire que Dieu abandonne sans pitié presque tous les hommes à un plaisir tyrannique, qui les détermine d'abord inévitablement et invinciblement à une malice vague? Vous ajoutez que Dieu joint encore à un si horrible abandon, une opération toute-puissante sur leurs volontés, pour en faire les assassinats, les empoisonnemens, les parricides, les conspirations contre les personnes sacrées des rois, les renversemens de la patrie, et, ce qui est encore cent fois plus monstrueux, la trahison de Judas contre le Fils de Dieu et la rage des Juifs qui le crucifièrent.

[1] Cap. xx, n. 41 : pag. 740. — [2] Cap. xxi, n. 43 : pag. 742.

N'espérez pas, dit M. Fremont, réfuter cette application de la malice vague à tous les crimes particuliers. Voulez-vous réfuter saint Augustin qui l'enseigne?

Je veux, lui répliquai-je, suivre ce Père pas à pas. Je suppose, avec lui, que Dieu n'abandonne point presque tous les hommes à un plaisir tyrannique, qui opère invinciblement en eux une malice vague.

D'un autre côté, je suppose avec lui que Dieu ne vient point opérer dans les cœurs, par un second attrait tout-puissant, pour faire de cette malice vague, tous les crimes les mieux circonstanciés, les plus brutaux, les plus infâmes et les plus monstrueux, tels que la trahison de Judas, et que la rage diabolique des Juifs. Je me borne, avec ce Père, à supposer une providence infaillible de Dieu tout-puissant, qui tourne à l'accomplissement de ses desseins pleins de bonté ces crimes dont il n'a ni produit ni appliqué la malice et que les hommes font très-librement, ayant en eux toute la force nécessaire pour s'en abstenir. Je laisse maintenant au monde entier à juger combien mon explication est digne de Dieu et du texte du saint docteur, pendant que la vôtre doit faire frémir d'horreur quiconque aime Dieu, et ne veut pas souffrir qu'on fasse blasphémer le plus grand docteur de l'Eglise.

Expliquez en termes clairs et précis, si vous le pouvez, me dit M. Fremont, la différence qui est entre votre explication et la mienne.

La voici, repris-je. Je la répète volontiers. Vous voulez que Dieu abandonne un juste, tel que David, à une délectation corrompue, et plus forte que lui, laquelle opère invinciblement dans sa volonté une malice vague et informe. De plus, vous voulez que Dieu y ajoute encore par lui-même un second attrait tout-puissant, qui fasse de cette malice vague et informe tous les crimes les plus noirs et les plus exécrables, tels que la trahison de Judas, et que la rage des Juifs qui crucifièrent le Sauveur. Pour moi, je ne veux établir qu'une simple providence infaillible de Dieu tout-puissant, qui, sans opérer par aucun attrait invincible ni cette malice, ni son application à aucun crime particulier, arrange seulement les crimes, auxquels il n'a aucune part, et qu'il a seulement permis, pour en tirer les biens que sa miséricorde prépare.

J'avoue, me dit M. Fremont, que votre explication a un tour d'adoucissement. Mais elle ne convient nullement aux expressions du saint docteur.

Avant que de passer outre, lui dis-je, avouez de bonne foi que votre explication déshonore saint Augustin, qu'elle met le blasphême dans ses écrits, et qu'il faut commencer par rejeter une doctrine si indigne de lui. Ensuite nous examinerons si mon explication peut s'accorder avec le texte de ce Père.

Vous ne voulez, me dit M. Fremont, qu'une providence qui arrange des crimes, qui les tourne, et qui les fait entrer dans l'exécution des desseins de Dieu, sans que Dieu opère rien lui-même sur les volontés. Au contraire saint Augustin vous soutient que Dieu *incline les cœurs du côté qu'il lui plaît, et quand il lui plaît;... qu'il domine sur les volontés,... qu'il incline une mauvaise volonté..... vers un tel péché;... qu'il agit dans le cœur* d'Absalom pour sa perte; *qu'il fait tout ce qu'il veut dans les cœurs mêmes des méchans;... que le Tout-Puissant fait dans leurs cœurs le mouvement même de leurs volontés*, et que, quand un prince aveuglé prend un parti pernicieux, c'est *Dieu qui opère cela dans son cœur; hoc operatus est in ejus corde* [1]. Il est plus clair que le jour que votre explication renverse le texte du saint docteur, puisqu'il veut une opération invincible et toute-puissante de Dieu dans les volontés, pendant que vous réduisez tout à une simple providence qui tire les biens des maux auxquels elle n'a aucune part.

Vous vous trompez beaucoup, lui répliquai-je, si vous croyez que cette providence exclue toute opération de Dieu sur les volontés. Tout le monde croit, autant que vous, que Dieu tout-puissant, comme premier moteur, et comme cause universelle, *opère le mouvement même des volontés* les plus criminelles, en tant que ces volontés se meuvent vers quelque bien. Tout ce qu'il y a en elles de réel, de positif et de bon, est opéré par les deux causes jointes et subordonnées l'une à l'autre. Voilà le concours admis dans toutes les écoles. Il n'y a que le mal que Dieu n'opère point. Or le mal n'est qu'une simple défaillance de la volonté fragile de l'homme. Ce n'est qu'une privation de conformité avec la règle de morale que Dieu nous a donnée. En tant que l'acte est un vrai et réel *mouvement* de la volonté, Dieu l'opère avec la volonté même de l'homme, comme cause universelle. Mais en tant qu'il est *défaillant*, Dieu ne l'opère point, parce que Dieu ne peut défaillir, et qu'une simple défaillance n'est rien de positif qui ait besoin d'être opéré par le pre-

[1] Cap. XX, XXI, n. 41, 42, jam cit.

mier moteur. *Defectivus motus est*, dit saint Augustin, *omnis autem defectus ex nihilo est* [1]. Ainsi ces expressions, par lesquelles votre parti veut imposer, sont celles qui disent le moins. Elles se réduisent à établir, comme tout le monde en convient, que Dieu, comme moteur universel, *opère* avec la volonté des méchans *le mouvement même de leur volonté* [2], dans tout ce que ce mouvement a de bon et de positif. C'est ainsi que Dieu opéroit au Paradis terrestre, sans aucun attrait invincible, tous les mouvemens de la volonté d'Adam par un concours continuel.

Saint Augustin, se récria M. Fremont, va beaucoup plus loin. Il dit que Dieu *incline*, tourne et détermine comme il lui plaît, les volontés mêmes des impies.

La providence suffit, repris-je, pour expliquer cette manière de parler. Dieu peut opérer dans les cœurs ou immédiatement par lui-même, et en se servant d'un attrait invincible pour les déterminer ou d'une façon médiate et indirecte, en permettant que certaines causes agissent sur elles. Par exemple, la volonté de Judas fut excitée par diverses causes, et Dieu permit que ces causes concourussent ensemble, pour lui inspirer la trahison contre Jésus-Christ, sans l'y déterminer invinciblement. Dieu voit, par sa prescience éternelle et infinie, l'attrait qui se trouvera congru, en mal comme en bien, pour attirer la volonté libre de chaque homme, *quomodo scit congruere, etc.* Quand Dieu veut permettre qu'un homme commette un crime qui entre dans ses desseins de miséricorde, sa providence permet que certains événemens et certaines causes viennent ensemble exciter et ébranler la volonté de cet homme vers ce crime, *de la manière que Dieu sait être congrue*, sans être invincible, afin qu'elle *incline* infailliblement la volonté de cet homme vers ce crime particulier plutôt que vers un autre, parce que c'est celui-là dont Dieu veut tirer un grand bien. Ainsi Dieu *incline* alors infailliblement quoique indirectement les volontés des impies du côté qu'il lui plaît, sans avoir aucune part à leurs crimes, et sans les abandonner jamais à aucun attrait invincible pour aucun péché.

Cette providence, dit M. Fremont, n'inclineroit les cœurs que d'une façon médiate et indirecte. Elle ménageroit les volontés; elle useroit d'industrie; elle auroit recours aux expédiens. Ce ne seroit point *Dieu tout-puissant* qui agiroit par une action toute-puissante sur les volontés comme sur le reste de ses créatures. Vous voulez que la volonté de l'homme, qui n'est pas moins essentiellement une créature que tous les autres êtres tirés du néant, ait une liberté d'indépendance, et que Dieu soit réduit à négocier avec elle. Saint Augustin est bien loin de vos idées : il attribue à Dieu une action immédiate, directe, et toute-puissante pour déterminer les volontés.

1° Lui répliquai-je, ce que vous dites n'est qu'un raisonnement de pure philosophie, sur les droits essentiels de Dieu tout-puissant. Ce raisonnement n'est point dans le texte de saint Augustin, dont il s'agit ici uniquement. Vous sortez des bornes de la foi, vous ne suivez plus l'autorité. Vous perdez de vue la tradition, pour courir après les subtilités de votre philosophie.

2° Ce raisonnement est visiblement outré, absurde et insoutenable. En raisonnant ainsi, vous seriez forcé de conclure que les volontés n'étant pas moins des créatures de Dieu que les pierres, elles sont aussi nécessitées par son action toute-puissante à vouloir certains objets, que les pierres à se mouvoir vers certains lieux. Vous seriez forcé d'en conclure que nos volontés ne sont ni plus libres ni moins invinciblement déterminées ici-bas, par l'action de Dieu tout-puissant, que celles des bienheureux dans le ciel. Vous iriez jusqu'à dire que Dieu meut les volontés pour les faire vouloir, comme il meut les pierres pour se mouvoir, c'est-à-dire qu'il les meut par une action toute-puissante, à laquelle les volontés ne peuvent refuser leur consentement, puisqu'on ne peut, en aucun sens, vaincre un attrait qui a en soi la vertu toute-puissante de Dieu. Souvenez-vous que, de l'aveu de Jansénius votre maître, la volonté d'Adam, quoiqu'elle ne fût qu'une créature, n'étoit point déterminée dans le Paradis terrestre par une motion toute-puissante. Le Tout-Puissant la *laissoit dans la main de son conseil*. Le raisonnement tiré de la motion toute-puissante de Dieu, quand on s'y abandonne par le seul raisonnement humain, devient le comble de l'absurdité. C'est une hérésie manifeste.

3° Saint Augustin le rejette expressément. Il assure que *Dieu veut* sincèrement *sauver tous les hommes* [1]. D'où vient donc, dit-il, que tous ne sont pourtant pas sauvés? C'est que Dieu ne le veut pas d'une volonté absolue et toute-puissante. C'est qu'il ne veut point se servir d'un attrait tout-puissant, ni même d'un attrait plus fort que les volontés des hommes, *pour ne leur*

[1] *De lib. Arb.* lib. II, cap. XX, n. 54 : tom. I, pag. 609.—[2] *De Civit. Dei*, lib. XIV, cap. XI et XIII : tom. VII, pag. 362, 364.

[1] *De Spir. et Litt.* cap. XXXIII, n. 58 : tom. X, pag. 118.

ôter pas le libre arbitre; non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium. Vous le voyez, Dieu leur ôteroit le libre arbitre s'il usoit d'un attrait tout-puissant, ou même d'un attrait plus fort que la volonté. Que si Dieu s'abstient d'user d'un attrait tout-puissant, ou plus fort que les volontés, pour convertir et pour sauver tous les hommes, à combien plus forte raison s'abstient-il d'user d'un tel attrait invincible, pour corrompre presque tous les hommes, pour les tourner aux plus énormes crimes, et pour les damner?

4° Distinguez Dieu tout-puissant, qui incline les volontés des hommes par une simple providence, d'avec Dieu tout-puissant qui use immédiatement de sa toute-puissance pour déterminer invinciblement les volontés de Judas et des Juifs aux crimes les plus monstrueux. Saint Augustin dit, il est vrai, que Dieu tout-puissant sait s'assurer des volontés corrompues des hommes pour arranger leurs crimes, et pour en tirer les biens qu'il prépare. Mais il ne dit jamais, que Dieu emploie son action toute-puissante, pour déterminer invinciblement les volontés de Judas et des Juifs à ces crimes qui font tant d'horreur. Ainsi vous ne parvenez à faire une objection contre moi, qu'en supposant, contre l'évidence du fait, que saint Augustin dit ce qu'il ne dit jamais. M. Fremont voulut m'interrompre, mais je le priai de me laisser finir.

5° Poursuivis-je, voyez avec quelle exactitude ce Père parle : « C'est ainsi, dit-il[1], que » Dieu s'est servi de Judas trahissant Jésus-» Christ. C'est ainsi qu'il s'est servi des Juifs » qui l'ont crucifié. *Sic usus est Judâ, etc. Sic* » *usus est Judæis, etc.* » Saint Augustin vous déclare par ces paroles, que Dieu ne fait ni la malice vague des pécheurs, ni l'application de cette malice à aucun crime particulier. Il vous déclare que Dieu n'emploie point un attrait tout-puissant pour opérer ces crimes, et qu'il *se sert* seulement de ces crimes, auxquels il n'a aucune part, pour l'exécution de ses desseins de miséricorde, en tirant le plus grand des biens du plus grand des maux. *Sic usus est, etc.*

Pourquoi, disoit M. Fremont, ne voulez-vous pas que Dieu détermine à son gré la malice des hommes aux divers crimes qui entrent dans ses desseins, puisque nous savons qu'il aveugle et *endurcit qui il lui plaît?*

Selon saint Augustin, lui répliquai-je, « Dieu » n'endurcit personne, en lui donnant de la » malice, mais en ne lui donnant pas sa miséri» corde. Ceux auxquels il ne donne pas cette » miséricorde n'en sont pas dignes, et ne l'ont » point méritée. Au contraire ils en sont in» dignes, et méritent d'en être privés[1]. »

Eh bien! me dit M. Fremont, nous dirons que Dieu ne donne point positivement la malice, mais qu'il la donne d'une façon indirecte et négative, en ce qu'il prive l'homme de la délectation supérieure du bien, et l'abandonne par contre-coup à la délectation supérieure du mal.

Voici, repris-je, trois remarques décisives à faire.

En premier lieu, Dieu n'abandonne jamais personne, sans en avoir été auparavant abandonné. C'est la doctrine manifeste de saint Augustin, que le concile de Trente a confirmée. De là vient que nul homme n'est abandonné et endurci, sans l'avoir déjà mérité, comme vous venez de l'entendre dans le texte de ce Père.

De plus, cet abandonnement se réduit toujours à une pure et simple privation d'un certain secours, selon saint Augustin. Au lieu que, selon vous, il faut non-seulement que Dieu prive l'homme de la délectation supérieure du bien, mais encore qu'il lui envoie positivement la délectation supérieure et invincible du mal. Comme M. Fremont ne vouloit pas avouer que Dieu envoie positivement, selon son système, la délectation supérieure des crimes, je lui dis ces mots : Eh! qui voulez-vous donc qui envoie cette délectation à un homme, si ce n'est Dieu? Je suppose un homme juste : il a actuellement la bonne délectation dans un degré supérieur à la mauvaise; ensuite il tombe; il perd la bonne délectation, et la mauvaise, qu'il n'avoit pas, lui vient tout-à-coup. Encore une fois, de qui voulez-vous qu'elle lui vienne? Cette délectation, comme vous le savez, est indélibérée et involontaire. Elle ne lui vient donc pas du propre choix de sa volonté. D'ailleurs, puisque nous le supposons juste et sans faute jusqu'au moment de sa chute, il est visible qu'il n'a rien fait jusqu'à ce moment qui lui attire tout-à-coup ce surcroît de délectation vicieuse. Elle ne vient donc point de lui. Elle ne vient point du hasard et de l'impression fortuite des causes extérieures. C'est Dieu seul qui a pu opérer ce changement soudain dans le fond de son âme. Dieu est sans doute l'auteur de cette nouvelle délectation, lui qui est la cause universelle de tout ce qui est réel et positif. Ainsi Dieu, selon vous, aveugle, corrompt et en-

[1] Cap. xx, n. 41 : pag. 740.

[1] *Ep. ad Sixt.* cxciv, cap. iii, n. 14 : tom. ii, pag. 719.

durcit positivement. Comme M. Fremont ne vouloit point avouer cet endurcissement positif, et comme il ne pouvoit néanmoins expliquer de quelle façon l'homme peut être changé tout-à-coup, et passer involontairement de la bonne délectation à la mauvaise, sans quelque opération positive de Dieu en lui, je passai à ma dernière remarque.

Enfin, poursuivis-je, l'abandon purement négatif de Dieu, qui est toujours mérité par quelque faute précédente, n'est point un abandon total et absolu. L'aveuglement, dit saint Augustin [1], « est la privation de la lumière in-» térieure de Dieu. » (C'est par ce terme de *lumière intérieure*, qu'il exprime souvent la grâce.) « Mais personne n'est entièrement » privé de cette lumière, pendant qu'il est en-» core en cette vie. » Enfin ce Père nous fait clairement entendre que cet abandon n'est point la soustraction de tout secours de grâce, mais seulement la privation du secours spécial qui est donné *en la manière que Dieu sait être congrue, afin que* la volonté de l'homme *ne la rejette pas* [2]... Dieu abandonne, dit ce Père, en « n'appelant pas l'homme en la manière par » laquelle il peut l'appeler à la foi; car qui » est-ce qui dira que le moyen de persuader » un homme, pour l'attirer à croire, a manqué » au Tout-Puissant? » Comme M. Fremont insistoit toujours sur ce que Dieu tout-puissant doit déterminer les volontés par une détermination immédiate et toute-puissante, je continuai ainsi.

6° Lisez ces mots : « Dieu est puissant, SOIT » PAR LES ANGES BONS OU MAUVAIS, soit par tout » autre moyen quel qu'il soit, d'opérer dans » les cœurs des méchans mêmes, selon leurs » démérites, quoiqu'il n'ait point fait leur ma-» lice...., faut-il s'étonner s'il opère les biens » dans les cœurs des élus par son Saint-Es-» prit, lui qui a fait que leurs cœurs fussent » changés de bien au mal [3]. »

Ce texte, me dit M. Fremont avec mépris, ne dit rien qui vous favorise.

Apprenez, lui dis-je, de saint Augustin même, comment Dieu *opère dans les cœurs des méchans.* Ne dites plus que c'est par un attrait tout-puissant, et immédiat; détrompez-vous d'une si grossière erreur. Dieu, qui ne veut point ôter aux hommes le libre arbitre, même pour leur donner la piété et le salut éternel, veut encore moins le leur ôter pour les déterminer invinciblement à l'impiété et à la damnation éternelle. Que fait-il donc? Demandez-le au saint docteur, et recevez humblement de sa propre main la clef de son texte. Dieu, vous dit-il, *est puissant pour opérer dans les cœurs des méchans mêmes, soit par les anges bons ou mauvais.* Voilà Dieu même, qui, pour n'ôter point aux hommes leur libre arbitre, a recours aux simples suggestions *des anges bons et mauvais.* Les bons anges suggèrent aux hommes ce qui n'est point mauvais, et qui entre dans les desseins de Dieu. Les mauvais anges leur suggèrent un crime, et Dieu le permet. Mais cette suggestion, ou tentation des mauvais anges, n'est point invincible. Dieu voit seulement que cette tentation, pouvant être vaincue par les forces présentes de l'homme, cet homme choisira néanmoins très-librement de ne la vaincre pas. Dieu, sans rien déterminer par lui-même dans les volontés, permet, arrange, et *se sert* de tout ce qu'il a permis, *Sic usus est, etc.* Il est visible que cette providence qui prévoit tout, qui permet tout avec mesure, qui arrange tous les moyens innombrables, et au dedans et au dehors, avec une justesse infaillible, ne peut convenir qu'à Dieu tout-puissant; mais Dieu n'a aucune part aux maux, et il les tourne tous en bien. Saint Augustin, loin de recourir à une délectation invincible et toute-puissante, propose au contraire une simple suggestion *des anges bons ou mauvais, ou tout autre moyen quel qu'il soit*, dans le même genre que la simple suggestion des anges. *Tout autre moyen* lui est bon, pourvu que l'homme accomplisse ce qui servira à l'exécution des desseins de miséricorde. Apprenez de saint Augustin que c'est ainsi que Dieu est *puissant pour opérer dans les cœurs* de ces hommes, et ne venez plus nous vanter cette opération toute-puissante qui vous paroît si décisive.

Prétendez-vous, me dit M. Fremont, que Dieu n'opère pas plus dans les bons pour les vertus, que dans les méchans pour les crimes? Croyez-vous que Dieu n'opère dans les bons que par la simple suggestion *des saints anges?*

A Dieu ne plaise que je le dise, repris-je. *Dieu opère les biens dans les cœurs de ses élus par son Saint-Esprit*, pendant qu'il n'*opère dans les cœurs des méchans*, que par la simple suggestion *des anges bons ou mauvais, et par tout autre moyen quel qu'il soit*, qui ne soit point invincible à la volonté, de même que cette suggestion ne l'est pas.

Cette opération du Saint-Esprit dans les

[1] *In Psal.* VI, n. 8 : tom. IV, pag. 16. — [2] *Ad Simpl.* lib. I, quæst. II, n. 13 : tom. VI, pag. 95. — [3] Cap. XXI, n. 43 : pag. 742.

cœurs des élus, dit M. Fremont, est toute-puissante.

Vous le supposez sans preuve, lui répliquai-je. Le saint docteur emploie des expressions aussi fortes pour soutenir que Dieu opère tout ce qu'il lui plaît dans les cœurs des impies, que pour soutenir qu'il opère tout ce qu'il lui plaît dans les cœurs des élus. Or est-il que ces expressions les plus fortes, touchant les impies, ne signifient nullement que Dieu opère les crimes dans leurs volontés par un attrait de délectation invincible. Donc ces expressions les plus fortes touchant les élus ne signifient nullement que Dieu opère les vertus dans leurs volontés par un attrait de délectation invincible et toute-puissante. Ainsi votre argument tant vanté se tourne visiblement contre vous. Souvenez-vous que vous m'avez objecté tous les textes de saint Augustin qui expriment le pouvoir de Dieu pour opérer dans les cœurs des méchans. Puisque tous ces textes sont aussi forts que ceux que vous alléguez par rapport au pouvoir de Dieu dans les cœurs des élus, les uns ne pouvant point établir un attrait tout-puissant pour les crimes, il est clair comme le jour que les autres ne peuvent nullement l'établir pour les vertus.

Les expressions, disoit M. Fremont, qui signifient l'efficacité toute-puissante de la grâce dans les élus, sont bien plus fortes que celles qui n'expriment que le pouvoir d'incliner les cœurs des impies.

Au lieu de répondre à M. Fremont, je lui fis lire ces textes : *Dieu tout-puissant tourne du côté qu'il lui plaît, et quand il lui plaît, les volontés* des impies... *Il domine sur leurs volontés mêmes.* C'est par le Seigneur même que *le cœur* des ennemis *fut fortifié, afin qu'ils vinssent en bataille au-devant du peuple d'Israël, et qu'ils fussent exterminés.* C'est *le Seigneur*, qui *avoit dit* à l'impie Séméï *de maudire* le saint roi *David... Dieu inclina sa volonté vers ce péché... Dieu poussa ou lâcha son cœur vers ce péché... Dieu, exauçant la prière de David, ordonna que le bon conseil d'Achitophel seroit rejeté* par Absalom, *afin que le Seigneur fît tomber sur celui-ci tous les maux* qui l'accablèrent... *Dieu le fit en agissant dans le cœur d'Absalom, afin qu'il... choisît le conseil contraire à ses intérêts..... C'est ainsi que Dieu fait dans le cœur des méchans mêmes tout ce qu'il veut*[1]. Roboam causa par sa réponse dure la révolte des dix tribus, « afin que la » volonté de Dieu irrité s'accomplît. Le Roi » n'écouta point le peuple, parce que Dieu avoit » tourné ainsi son cœur.... C'étoit la volonté de » l'homme qui le fit; mais c'étoit Dieu qui l'a» voit tournée de ce côté-là... Dieu suscita l'es» prit des Philistins et des Arabes, pour ra» vager la Judée: CAR LE TOUT-PUISSANT AGIT DANS » LES COEURS DES HOMMES, ET IL Y FAIT MÊME LE » MOUVEMENT DE LEURS VOLONTÉS, afin qu'il opère » par eux ce qu'il veut opérer par eux[1]. » Que faites-vous, disois-je à M. Fremont, quand vous voulez prouver par l'autorité de saint Augustin votre délectation invincible et toute-puissante? Vous ne pouvez faire autre chose que produire les textes, où ce Père assure que Dieu *opère*, *agit*, *incline* les volontés, et qu'il les tourne selon sa volonté toute-puissante. Or est-il que vous venez de voir toutes ces mêmes expressions autant employées pour les crimes des impies que pour les vertus des prédestinés. Or est-il que toutes ces expressions ne signifient nullement pour les uns que Dieu use d'un attrait de délectation invincible et toute-puissante par rapport aux crimes. Donc ces mêmes expressions ne signifient nullement un attrait de délectation invincible et toute-puissante par rapport aux vertus. Cessez donc d'abuser de ces expressions. Souvenez-vous qu'elles signifient seulement pour les impies une simple suggestion *des bons ou des mauvais anges, ou quelque autre moyen* semblable, dont la providence infaillible de Dieu se sert, parce qu'elle prévoit ce qui résultera de ces moyens par le choix très-libre des volontés. Souvenez-vous que ces expressions signifient seulement pour les élus que *Dieu opère les biens dans leurs cœurs* par le secours et l'inspiration de *son Saint-Esprit*, sa providence choisissant *la manière qu'elle sait être congrue*, afin que l'homme, qui a toute la force proportionnée pour rejeter l'attrait de la grâce, choisisse très-librement de ne le point rejeter : *quomodo scit congruere, etc.* Comme je voulois continuer à lire, M. Fremont voulut m'arrêter. Mais je repris ma lecture malgré lui, et je lus les endroits suivans.

« C'est la puissance de Dieu qui donne aux » uns le courage, et qui envoie l'épouvante aux » autres dans la guerre... Celui qui fait tout ce » qu'il veut, et dans le ciel et sur la terre, » opère ainsi dans les cœurs des hommes. » Amasias veut-il combattre avec imprudence? *C'est de Dieu que part* son dessein: c'est Dieu qui a arrêté que ce Prince *sera livré* à sa perte; c'est Dieu qui *se venge;* c'est *Dieu qui opère* cet

[1] Cap. XX, n. 41 : jam cit.

[1] Cap. XXI, n. 42.

égarement *dans son cœur : quoniam à Deo erat,... ut traderetur;... hoc operatus est in ejus corde.* Dieu, dit encore saint Augustin, a parlé ainsi : « C'est moi, c'est le Seigneur même, qui » ai séduit ce faux prophète,..... et je l'exter- » minerai du milieu de mon peuple..... Dieu » tourna les cœurs des Egyptiens à la haine » contre son peuple, afin qu'ils fissent une » fraude à ses serviteurs... Dieu livre les hom- » mes aux passions honteuses... Il les livre à » un sens réprouvé, afin qu'ils fassent ce qui » ne convient pas... Il leur envoie une opéra- » tion d'erreur, afin qu'ils croient au men- » songe... C'est ainsi que Dieu opère dans les » cœurs des hommes, pour incliner leurs vo- » lontés du côté qu'il lui plaît, soit vers les » biens... soit vers les maux. »

Supposez, poursuivis-je, que Dieu use d'un attrait de délectation toute-puissante sur les volontés pour les crimes les plus infâmes, comme pour les vertus les plus héroïques, vous faites Dieu l'auteur tout-puissant des maux comme des biens. Supposez que votre grâce médicinale du Sauveur, qui est une délectation invincible, n'est pas plus efficace pour les vertus dans la main de Dieu, que l'attrait empoisonné du vice, dont il se sert également pour opérer invinciblement tous les crimes les plus abominables. Quelle horreur! quelle impiété! quel blasphème! Au contraire, supposez que Dieu tout-puissant *n'opère* les crimes, qu'en ce qu'il permet la simple suggestion des *mauvais anges*, qui persuadent aux hommes de violer la loi, quoique ceux-ci aient par le secours d'une grâce réellement suffisante, et proportionnée au besoin, toute la force nécessaire pour vaincre la tentation. Vous ne pouvez plus vous empêcher de dire tout de même que Dieu tout-puissant *n'opère les biens par son Saint-Esprit dans les cœurs des Elus, qu'en ce qu'il choisit la manière qu'il sait être congrue*, pour assurer leur très-libre choix. Voilà dans les deux cas Dieu qui opère dans les cœurs, et qui assure l'exécution de ses desseins. Dans l'un il se sert de la simple suggestion *des anges bons ou mauvais, etc.* Dans l'autre il se sert de l'inspiration de son Saint-Esprit. Mais c'est toujours *en la manière qu'il sait être congrue*, et *en sorte qu'il n'ôte* jamais à aucun homme *le libre arbitre* par aucun attrait invincible et plus fort que sa volonté. *Non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium.*

Saint Augustin, me dit M. Fremont, assure dans ce même livre, que Dieu *agit, opère*, et *donne* à la volonté de l'homme le bon vouloir. Voilà la grâce la plus efficace.

Ces expressions, repris-je, sont incomparablement moins fortes, que celles que nous venons de lire, et où ce Père soutient que le *Tout-Puissant agit, opère, incline, tourne les cœurs, du côté qu'il lui plaît, et quand il lui plaît, pour les crimes.* Ces expressions ne signifient néanmoins, comme je l'ai démontré, qu'une simple permission que Dieu donne *aux mauvais anges*, pour tenter les impies, en sorte que *Dieu se sert* ensuite, par sa providence, des crimes que ces impies font par le choix très-libre de leur volonté, pour en tirer l'exécution de ses desseins de miséricorde. *Sic usus est*, dit saint Augustin. Apprenez par là à expliquer dans un sens sobre et tempéré le langage du saint docteur, et à corriger l'explication outrée que votre parti fait de son texte, au grand scandale de toute l'Eglise. Mais voulez-vous voir en détail, et sans sortir du livre même que nous examinons, combien saint Augustin explique lui-même ses expressions dans un sens opposé au vôtre? Faites-moi vos objections tirées de son texte. Je vais vous y répondre par ce Père même, en termes clairs et décisifs.

Saint Paul, me dit M. Fremont, fut converti, selon saint Augustin, *par une si grande et très-efficace vocation*[1].

Molina même, repris-je, n'auroit aucune peine à dire que cette vocation fut *si grande et très-efficace.* 1° N'eut-elle pas tout son effet? Saint Augustin, qui dit qu'elle fut *très-efficace*, ne dit jamais qu'elle fut efficace par elle-même, et invincible à la volonté, parce qu'elle étoit plus forte pour la faire consentir, que la volonté ne l'étoit pour lui refuser son consentement. Ainsi votre parti n'impose au monde, qu'en faisant dire sans cesse au saint docteur ce qu'il n'a jamais dit. 2° Demandez à ce Père comment cette vocation fut *très-efficace*, il vous répondra : « Dieu » fait que nous fassions, en donnant des forces » très-efficaces à la volonté[2]. » Remarquez que cette grande efficacité n'est point un attrait invincible sur la volonté pour la faire valoir, mais seulement une force donnée à la volonté, pour vaincre la tentation, si elle le veut. Ce n'est point une grâce supérieure en force à la volonté, et invinciblement déterminante. C'est seulement un secours qui donne *de très-grandes forces* à la volonté, pour vaincre la tentation, si elle veut la vaincre. C'est *un très-grand pouvoir*, que saint Augustin nomme ailleurs *sufficientissimum facultatem*[3]. Une liqueur très-spiritueuse, qui donne à un malade *des forces*

[1] Cap. v, n. 12 : pag. 724. — [2] Cap. xvi, n. 32 : pag. 735. — [3] *De lib. Arb.* lib. III, cap. xvi, n. 45 : tom. I, pag. 629.

très-efficaces pour se lever, ne le détermine point invinciblement à cette action; et il demeure encore très-libre de rester immobile dans son lit.

Le saint docteur, disoit M. Fremont, va plus loin. Il assure que Dieu *agit, fait, opère, donne* le vouloir. N'est-ce pas déterminer la volonté?

Dieu, repris-je, détermine sans doute la volonté. Mais saint Augustin ne dit jamais qu'il la détermine par un attrait de délectation plus fort que la volonté même. Retranchez ce qu'il ne dit jamais de l'attrait, et votre système chimérique tombera d'abord sans ressource. Mais remarquez ce que je viens de lire. Saint Augustin vous crie, que quand il est dit que *Dieu fait que nous fassions*, il faut seulement entendre que c'est en nous aidant beaucoup, et *en donnant de très-grandes forces* à notre volonté contre la tentation, mais non en lui donnant un attrait plus fort qu'elle. *Facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati.* Voilà une clef générale et décisive des textes les plus forts de saint Augustin, que ce Père vous présente de sa propre main, et qui anéantit d'abord tout votre système.

Dieu *donne* selon saint Augustin, disoit M. Fremont, c'est bien plus qu'aider.

Ce Père, repris-je, vous avertit de ne vous tromper jamais sur cette expression. Ecoutez ses leçons : « Pourquoi, dit-il [1], Dieu commande-» t-il, s'il fait lui-même? Comment donne-t-il, » supposé que ce soit l'homme qui fera, si ce » n'est PARCE QU'IL DONNE, ce qu'il commande, » QUAND IL AIDE pour faire l'acte commandé. » Ainsi saint Augustin vous déclare que quand il dit que Dieu *fait*, et qu'il *donne*, vous devez seulement entendre que Dieu *aide* l'homme foible et impuissant. *Quare dat,... nisi cùm adjuvat, etc.* Voulez-vous entendre saint Augustin mieux que saint Augustin même? Quand ce Père dit que *nos mérites sont les dons de Dieu qu'il couronne* [2], vous devez entendre que Dieu les a donnés à la volonté foible de l'homme en l'aidant. *Quare dat,... nisi cùm adjuvat.* Ces mérites sont en effet donnés par le secours de la grâce, sans laquelle l'homme n'auroit jamais pu les acquérir. Ne dit-on pas tous les jours qu'un puissant protecteur a donné à un homme sans crédit toute la fortune où il est parvenu, parce que cet homme étoit dans une absolue impuissance d'y parvenir jamais, sans les secours dont ce protecteur l'a prévenu, et dont il l'a comblé? Au reste saint Augustin s'expliquant à fond dans le livre même dont il s'agit ici, réduit toute sa controverse contre les Pélagiens à ce point essentiel : « Il faut leur répondre, dit-» il, que s'ils entendoient nos mérites, en sorte » qu'ils reconnussent qu'ils sont aussi les dons » de Dieu, il ne faudroit point rejeter cette doc-» trine [1]. » Ainsi ce Père vous déclare qu'il est tout prêt à s'accorder avec les Pélagiens, pourvu qu'ils reconnoissent que *les mérites* des justes ne sont pas seulement les actes libres de leur volonté, mais qu'il sont *aussi les dons de Dieu*, lequel donne ces mérites en aidant la volonté pour les acquérir. *Dat.... cùm adjuvat.* Ce Père est content pourvu qu'on reconnoisse que ce *n'est ni la seule grâce de Dieu, ni l'homme seul, mais la grâce de Dieu avec l'homme* [2], qui opère ces mérites. Il se borne à soutenir que Dieu *achève en coopérant ce qu'il a commencé en opérant* [3], c'est-à-dire, en préparant, en excitant, en aidant la volonté trop foible. *Dat... cùm adjuvat.* C'est ce que je vous ai montré dans un autre endroit [4] où ce Père dit : « Dieu fait, » quand il aide ceux qui font, suivant cette pa-» role de l'Apôtre; car *c'est Dieu qui opère en » nous le vouloir et l'action.* »

Saint Augustin, me dit M. Fremont, prétend parler d'une grâce efficace qui détermine la volonté, et non d'une grâce suffisante et versatile comme celle d'Adam, toutes les fois qu'il allègue aux Pélagiens ces paroles de l'Apôtre : *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit, qui nous a été donné.* Voilà la grâce médicinale qui opère efficacement l'amour [5].

Croirez-vous Jansénius sur ce point, repris-je? Direz-vous qu'il est moliniste?

Je le croirai, dit M. Fremont. Mais vous ne lui ferez jamais dire ce que vous prétendez.

Ecoutez-le, poursuivis-je. « Voici, dit cet » auteur [6], un endroit très-célèbre de saint Au-» gustin sur les anges : Il faut reconnoître, en » louant le Créateur, comme nous le devons, » que ces paroles, LA CHARITÉ DE DIEU A ÉTÉ RÉ-» PANDUE EN NOUS PAR LE SAINT-ESPRIT, QUI NOUS » A ÉTÉ DONNÉ, ne sont pas dites seulement pour » les saints hommes (de l'état présent), mais » qu'elles peuvent aussi être dites des saints » anges [7]? »

Quel argument ferez-vous sur ce texte, me dit M. Fremont.

[1] Cap. XV, n. 31 : pag. 734. — [2] Cap. VI, n. 15 : pag. 726.

[1] Cap. VI, n. 15 : pag. 725. — [2] Cap. V, n. 12 : p. 724. — [3] Cap. XVII, n. 33 : pag. 735. — [4] *Quæst. in Exod.* CLXVII : tom. III, pag. 472. — [5] *Lettr. d'un évêque de France à M. le cardinal Fabroni*, p. II. — [6] JANS. *de stat. nat. puræ*, lib. I, cap. XV. — [7] AUG. *de Civ. Dei*, lib. XII, cap. IX, n. 2 : tom. VII, pag. 308.

Le voici, repris-je. La grâce des saints anges n'étoit point une grâce déterminante et efficace, puisqu'elle ne détermina point au bien une grande partie de ces esprits. Cette grâce n'étoit qu'une grâce suffisante et de simple pouvoir, en un mot, un secours *sine quo non*, qu'il vous plaît de nommer une grâce versatile. Or est-il que saint Augustin assure que cette grâce donnée aux anges étoit celle qui *répand en nous la charité de Dieu par le Saint-Esprit*. Donc il est faux que, dans le langage de ce Père, la grâce qui *répand en nous la charité de Dieu par le Saint-Esprit*, soit une grâce déterminante et efficace par elle-même. Soyez donc de bonne foi. Ecoutez votre propre maître, qui se tourne contre vous. Apprenez de lui, que quand saint Augustin parle de cette grâce qui opère la charité par le Saint-Esprit, il ne veut parler que d'une grâce suffisante qui aide intérieurement dans les deux états, et qui est autant celle des anges que celle des hommes. Voilà une clef générale qui vous ouvre tout le texte de ce Père.

Plus cette clef est générale, me dit M. Fremont, plus il nous importe de vous l'ôter des mains. Vous voulez vous prévaloir d'une expression un peu négligée du saint docteur.

Ecoutez-le, repris-je, dans le même chapitre. Vous verrez comment il explique en toute occasion cette manière de parler. « Si les bons » anges, dit-il[1], ont été d'abord sans le bon » vouloir, et s'ils ont ensuite produit ce bon » vouloir en eux sans que Dieu l'ait opéré, ils » se sont fait eux-mêmes meilleurs que Dieu ne » les avoit faits..... Mais s'ils n'ont pas pu se » faire eux-mêmes meilleurs que Dieu les avoit » faits,.... certainement ils ne pouvoient point » se donner un bon vouloir qui les rendît meil- » leurs, si ce n'est par le secours du Créateur » opérant en eux. *Nisi operante adjutorio Creatoris.* »

Il paroît seulement par ces paroles, me dit M. Fremont, que le Créateur donnoit aux anges un secours intérieur et opérant : c'est ce qui ne fait rien contre nous.

C'est ce qui décide de tout contre vous, repris-je. De votre propre aveu, les anges n'avoient qu'une grâce suffisante et de simple pouvoir. Saint Augustin soutient néanmoins que cette grâce opéroit le bon vouloir dans les anges, parce qu'elle les aidoit intérieurement, et qu'elle concouroit avec leur volonté pour opérer ce bon vouloir en eux. Ainsi voilà le langage du saint docteur expliqué et fixé par lui-même. C'est Dieu qui opère, selon ce Père, le bon vouloir, toutes les fois qu'il aide la volonté, et qu'il concourt avec elle pour opérer ce vouloir pieux. Il n'est vrai de dire que les créatures se feroient elles-mêmes meilleures que Dieu ne les auroit faites, qu'en cas qu'elles produisent leur bon vouloir sans aucune opération intérieure de Dieu. *Deo non operante*. Enfin ce Père ne laisse aucun doute sur le sens de son langage, quand il déclare que quand on dit que *Dieu opère les bonnes œuvres dans les saints*, cette expression signifie que ces saints *opèrent le bien par le don de Dieu*, et qu'en ce sens « on dit fort bien que Dieu l'opère en eux, » comme on dit fort bien que Dieu se repose » quand ces saints reposent en lui. *Sicut autem* » *cùm illi ex dono ejus bene operantur, rectè di-* » *citur ipse operari, sic cùm in illo requiescunt,* » *rectè dicitur ipse requiescere*[1]. »

Comment, me dit M. Fremont, peut-on dire que Dieu opère le bon vouloir, s'il ne fait qu'y concourir?

Faut-il s'étonner, repris-je, que saint Augustin tienne après saint Paul un langage qui est vrai à la lettre? Dieu nous prévient, nous excite, nous fortifie. Puis il opère réellement le bon vouloir avec notre volonté, qu'il a déjà prévenue et fortifiée. Enfin vous avez vu que, selon saint Augustin[2], *le bon vouloir* d'Adam au Paradis terrestre étoit *l'ouvrage de Dieu*, et que Dieu opéroit en lui avec lui ce bon vouloir par sa grâce, quoiqu'elle ne fût, selon vous, que suffisante et de simple pouvoir, sans être invincible à la volonté. Quoi, vous opposez à l'autorité de l'Eglise celle de saint Augustin, et puis vous refuserez de prendre le texte de ce Père à la lettre? Pour moi je le prends dans le sens littéral. Je soutiens que Dieu *opère* le bon vouloir quand il l'opère réellement avec nos volontés. Après cette explication il n'y auroit ni sincérité ni pudeur à abuser encore de ces expressions. *Dieu fait, opère, et donne* la bonne volonté.

D'ailleurs, poursuivis-je, tout le livre que nous examinons, se tourne avec évidence contre vous. Saint Augustin y prouve sans cesse le libre arbitre pour l'état présent, par la preuve qu'il tire de l'Ecriture, et qui regarde Adam pour l'état d'innocence. Ainsi il établit démonstrativement que nous avons encore la même espèce de liberté, qui est l'exemption de toute nécessité même *relative*, en sorte que chaque homme est

[1] AUG. *de Civ. Dei*, lib. XII, cap. IX, n. 1 ; pag. 307.

[1] *De catechiz. rud.* cap. XVII. n. 28 : tom. VI, pag. 282. — [2] *De Civ. Dei*, lib. XIV, cap. XI, n. 1 : tom. VII, pag. 362.

laissé comme Adam *dans la main de son conseil*[1]. Il exclut donc tout attrait invincible, qui ne laisseroit pas la volonté à son propre choix. Suivant ce Père la grâce la plus forte n'est point plus forte que la volonté. « Il dépend, dit-il[2], » de la propre volonté d'y consentir, ou d'y refu- » ser son consentement. » C'est pour conserver cette liberté par rapport aux actes surnaturels, quand le commandement presse, que ce Père enseigne décisivement, que « l'homme est alors » aidé par la grâce, afin que le commandement » ne lui soit pas fait sans justice[3]. » Il ajoute que quand il s'agit « de chercher le don de Dieu, le » libre arbitre seroit averti sans aucun fruit, s'il » n'avoit pas déjà reçu auparavant quelque » principe d'amour, afin qu'il cherchât un ac- » croissement pour accomplir ce qui est com- » mandé[4]. » Voilà une première grâce qui est supposée pour *chercher le don de Dieu*, et pour le progrès des vertus, faute de laquelle les commandemens pour les actes surnaturels, et tous les avertissemens même n'auroient rien de juste.

Les Thomistes, qui veulent trouver leur prémotion dans ce livre, disoit M. Fremont, ne toléreront jamais votre commentaire moliniste.

Il est vrai, repris-je, que je soutiens, que Molina même pourroit expliquer très-facilement tout ce livre selon son système, d'une façon simple, naturelle et littérale. Mais je ne veux point empêcher les Thomistes d'y trouver leur concours prévenant pour tous les états de l'homme, et pour tous les actes tant impies que méritoires. Je me borne à démontrer, comme je l'ai déjà fait, que ce livre tout entier est, par ses principes fondamentaux, évidemment incompatible avec votre système des deux délectations invincibles.

Je vous attends au livre *de la Correction et de la Grâce*, me dit M. Fremont du ton le plus hautain et le plus dédaigneux. Vendredi nous l'examinerons, si vous en avez alors le loisir; vous verrez d'abord qu'il est impossible d'en éluder la force. A ces mots il sortit. Je suis, etc.

NEUVIÈME LETTRE.

Sur le livre *de la Correction et de la Grâce*, pour expliquer le secours que saint Augustin nomme *quo*.

Je vis arriver hier céans M. Fremont avec un air de confiance. En entrant il ouvrit le livre *de la Correction et de la Grâce;* après quoi il me parla ainsi : Saint Augustin commence ce livre en assurant que la doctrine qu'il va établir est « sans doute la foi véritable, prophétique, apo- » stolique et catholique[1]. » Il parle d'une grâce, *par laquelle seule* les hommes *sont délivrés du mal*, et qui est elle-même « l'inspiration de la » bonne volonté,... en sorte que les hommes » par son secours font le bien qu'ils connois- » sent[2]. » C'est cette grâce par laquelle Jésus-Christ « regardant Pierre, qui le renioit, le fit » pleurer[3]. » C'est cette grâce, par laquelle « Dieu corrige qui il lui plaît, et le conduit » jusqu'à la douleur salutaire de la pénitence par » une très-secrète et très-puissante vertu de son » remède[4]. » Saint Augustin va jusqu'à raisonner ainsi : « Oserez-vous dire que Jésus- » Christ priant afin que la foi de Pierre ne dé- » faillît point, elle auroit néanmoins défailli, si » Pierre l'eût voulu, c'est-à-dire s'il n'eût pas » voulu persévérer jusques à la fin? comme si » Pierre eût voulu en aucune façon autre chose » que ce que Jésus-Christ demandoit par sa » prière que Pierre voulût.... Mais comme la » volonté est préparée par le Seigneur, la prière » de Jésus-Christ pour Pierre ne pouvoit pas » être sans son effet. Ainsi quand Jésus-Christ » demanda que la foi de Pierre ne défaillît » point, que demanda-t-il, sinon que Pierre » eût dans l'exercice de la foi une volonté très- » libre, très-courageuse, très-invincible et » très-persévérante[5]. » Ainsi c'est *la grâce* qui donne à l'homme *la liberté, la continuelle délectation pour la persévérance, et le courage invincible*. Après avoir traduit ainsi ce long texte, M. Fremont me dit : Peut-on rien désirer de plus décisif?

Ces paroles, lui répliquai-je, ne pourroient point être prises dans toute la rigueur de la lettre, pour établir que la vertu de la grâce intérieure et actuelle est supérieure aux forces de la volonté, sans exprimer l'hérésie des Protestans. Voici comment je le démontre. Supposé que la vertu de la grâce de saint Pierre fût telle, *qu'il n'eût point défailli s'il l'eût voulu, c'est-à-dire s'il n'eût pas voulu persévérer jusqu'à la fin; si Petrus eam deficere voluisset, etc.* il s'ensuivroit que saint Pierre ne pouvoit point refuser son consentement à cette grâce. *Non posse dissentire, si velit.* En voici la preuve claire : *Défaillir* n'est autre chose que *refuser de consentir; dissentire*. Or est-il, dira-t-on, que saint

[1] Cap. II, n. 3 : pag. 719. — [2] Cap. III, n. 5 : pag. 721. — [3] Cap. IV, n. 9 : pag. 723. — [4] Cap. XVIII, n. 37 : pag. 737.

[1] Cap. I, n. 2 : tom. X, pag. 751. — [2] Cap. II, n. 3 : ibid. — [3] Cap. V, n. 7 ; pag. 753. — [4] Cap. V, n. 8 : pag. 753. — [5] Cap. VIII, n. 17 : pag. 759.

Pierre ne pouvoit pas *défaillir*. Donc il ne pouvoit pas *refuser son consentement* à cette grâce. Bien plus, il seroit vrai de dire, dans cette bizarre supposition, que saint Pierre auroit persévéré à croire, quand même il ne l'auroit pas voulu, et par conséquent qu'il auroit persévéré malgré lui; *si Petrus eam deficere voluisset, etc.* C'est-à-dire qu'il auroit voulu conserver la foi, en ne le voulant pas. Voilà une extravagante contradiction, que vous ne voudriez pas imputer à saint Augustin.

Vous allez voir d'autres textes encore plus étonnans, me dit M. Fremont. Le saint docteur décide d'abord pour notre système, en commençant par établir la grâce sous le nom d'une *bonté entièrement toute-puissante; omnipotentissimam bonitatem.* Il assure que Dieu avoit voulu montrer dans l'état d'innocence *ce que le libre arbitre pouvoit, et ensuite*, dans l'état présent, *ce que le bienfait de sa grâce peut* à son tour[1]. Il remarque que les hommes *ont maintenant besoin d'une grâce plus puissante*[2].

Oui sans doute, lui répliquai-je, il faut un bâton plus fort pour soutenir un malade très-foible, que pour appuyer un homme sain, agile et vigoureux.

Vous voudriez, dit M. Fremont, faire seulement dire à saint Augustin que Dieu a remplacé par une grâce plus abondante les forces que l'homme avoit perdues par le péché, et que ce remplacement remet l'homme dans le pouvoir de faire le bien. Mais ce n'est pas là l'idée du saint docteur; écoutez sa décision : « Le premier homme n'a point eu la grâce, par laquelle il ne voulut jamais être mauvais; » mais il avoit la grâce, par laquelle il n'eût » jamais été mauvais, s'il eût voulu persé» vérer dans le bien.... Dieu laissa cette grâce » à son libre arbitre... Ce secours étoit tel qu'il » le rejetât s'il vouloit, et qu'avec ce secours il » persévérât s'il vouloit; mais ce secours n'étoit » pas tel qu'il lui fît vouloir la persévérance. » Voilà la première grâce donnée au premier » Adam[3]. » Voilà la grâce de santé donnée par le Créateur. Elle étoit suffisante et de simple pouvoir. Elle laissoit le premier homme à son choix pour persévérer ou pour ne persévérer pas. Mais vous allez voir que la grâce médicinale du Sauveur est une grâce qui, par sa nature, détermine invinciblement la volonté au consentement et à l'action.

« La première grâce, dit saint Augustin, est » celle qui fait que l'homme ait la justice, s'il » le veut. La seconde est donc plus puissante, » PUISQU'ELLE FAIT MÊME QUE L'HOMME VEUILLE, » mais qu'il veuille d'une si grande volonté, et » qu'il aime d'une telle ardeur, qu'il vainque, » par la volonté de l'esprit, celle de la chair qui » lui est opposée..... Cette seconde grâce est » d'autant plus au-dessus de l'autre, que c'est » peu pour l'homme, qu'elle répare sa liberté » perdue, que c'est même peu qu'il ne puisse » point sans elle acquérir le bien, ni y persé» vérer s'il le veut, mais qu'elle le fasse vou» loir; *nisi etiam efficiatur ut velit.* » Ainsi le caractère essentiel de la grâce médicinale de Jésus-Christ, pour tout l'état présent, n'est point que cette grâce répare simplement les forces perdues, ni qu'elle rétablisse la liberté, ni qu'elle rende à l'homme un parfait pouvoir. Sa nature propre, qui la distingue essentiellement de la grâce du premier état, est qu'elle soit toujours féconde, efficace par elle-même, et qu'elle soit la cause invincible qui opère toujours le bon vouloir; *nisi etiam efficiatur ut velit.* Elle ne seroit plus *la seconde grâce;* elle ne seroit que la *première,* si elle donnoit le pouvoir, sans donner invinciblement l'action. Qui est-ce qui pourroit frustrer de son effet *une bonté entièrement toute-puissante*, et *la vertu toute-puissante du remède* de Jésus-Christ?

J'écoutois paisiblement M. Fremont sans l'interrompre : et il commençoit déjà à croire que j'étois dans le silence, parce que j'étois ébranlé et dans l'embarras. Continuez, lui dis-je, pour l'encourager, vous ne sauriez pousser trop loin vos preuves.

« Dieu, poursuivit-il en traduisant le texte » de saint Augustin[1], avoit donné au premier » homme un secours, sans lequel il ne pouvoit » point persévérer, quand même il l'eût voulu. » Mais pour ce qui est de le vouloir, C'EST CE » QU'IL AVOIT LAISSÉ A SON LIBRE ARBITRE. » Le voyez-vous? s'écria M. Fremont d'un ton victorieux. La différence essentielle entre les deux grâces, est que la première étoit *laissée au libre arbitre* de l'homme pour consentir, ou ne consentir pas, au lieu que la seconde n'est pas laissée au libre arbitre pour en décider. C'est pourquoi ce Père ajoute : « Nous n'avons pas » seulement le secours, sans lequel nous ne » pouvons point persévérer, quoique nous le » voulions; mais nous l'avons si grand et tel, » qu'il arrive que nous voulions; car cette grâce » de Dieu fait en nous, pour l'acquisition du » bien et pour la persévérance, non-seulement

[1] Cap. X, n. 27; pag. 765. — [2] Cap. XI, n. 30, pag. 766. — [3] Cap. XI, n. 31; pag. 767.

[1] Cap. XI, n. 32; pag. 767.

» que nous pouvons faire ce que nous voulons, » mais encore que nous voulons ce que nous » pouvons[1]. »

M. Fremont vouloit s'arrêter en cet endroit pour jouir de sa victoire, et pour me la faire avouer. Voilà, sans doute, me disoit-il, une grâce intérieure et actuelle, qui opère immédiatement sur la volonté. *Fit ut velit, etc. Efficiatur ut velit, etc. Tale sit ut velimus, etc. Fit in nobis per hanc Dei gratiam..... velle quod possumus, etc.* Le propre de cette grâce est d'ajouter le vouloir actuel au pouvoir.

Poursuivez, lui répliquai-je. Vous dites tout ce que votre parti peut dire de plus fort. Achevez au plus tôt.

Il reprit ainsi sa traduction : « Il faut donc » distinguer les deux secours. L'un est un se- » cours, SANS LEQUEL une chose ne se fait point ; » ADJUTORIUM SINE QUO NON. L'autre est le secours » PAR LEQUEL une chose se fait ; ADJUTORIUM QUO. » C'est ainsi que nous ne pouvons pas vivre sans » alimens, quoique les alimens, quand nous les » avons, ne fassent pas qu'un homme vive s'il » veut mourir (en refusant de les manger). » Ainsi le secours des alimens est un secours » SANS LEQUEL la chose (savoir la conservation » de la vie) ne se fait point ; mais il n'est pas le » secours qui fasse vivre. Mais quand la béati- » tude, que l'homme n'a point, lui est donnée, » il devient aussitôt bienheureux ; car elle est » non-seulement le secours SANS LEQUEL la chose » ne se fait point, mais encore le secours PAR » LEQUEL la chose pour laquelle il est donné se » fait.... Il avoit été donné au premier homme... » un secours de persévérance, non PAR LEQUEL » il arrivât qu'il fût persévérant, mais seule- » ment SANS LEQUEL il ne pouvoit point persé- » vérer. Mais maintenant ce n'est point un tel » secours de persévérance qui est donné :..... » car il est tel que c'est la persévérance elle- » même qui leur est donnée. Ce don est tel que » non-seulement ils ne peuvent point être per- » sévérans sans lui, mais encore qu'ils ne soient » que persévérans par ce don[2]. » Voilà, poursuivit M. Fremont, le simple pouvoir sans action, évidemment distingué de l'action qui perfectionne le pouvoir. Saint Augustin déclare que la grâce de santé qui venoit du Créateur ne donnoit que le simple pouvoir sans l'action, au lieu que la grâce médicinale du Sauveur donne l'action qui consomme le pouvoir. Voilà les deux secours que nous appelons l'un *sine quo non*, et l'autre *quo*. Oseriez-vous dire qu'une grâce n'est point efficace par elle-même, quand elle donne l'action par sa propre vertu toute-puissante ? Qu'en pensez-vous ? Répondez donc ingénument oui ou non à une question si précise.

Achevez, lui répliquai-je. Je veux examiner tranquillement toute l'étendue de vos preuves avant que de m'ouvrir.

Remarquez en passant, me dit M. Fremont d'un ton triomphant, que saint Augustin ajoute ces paroles : « La volonté du premier homme » avoit de telles forces.... qu'il étoit LAISSÉ A SON » LIBRE ARBITRE de persévérer ou de ne persévé- » rer pas,... en sorte que Dieu lui confioit avec » raison le choix sur la persévérance, à cause » de cette excellence qu'il avoit reçue, et de » cette grande facilité où il se trouvoit de bien » vivre..... MAIS MAINTENANT, depuis que cette » grande liberté a été justement perdue par le » péché, il reste une foiblesse, qui a besoin » d'être secourue par de plus grands dons.[1] » Vous ne faites peut-être pas, poursuivit M. Fremont, assez d'attention à cette particule *adversative* MAIS MAINTENANT, etc. C'est comme si saint Augustin disoit : Dans le premier état, IL ÉTOIT LAISSÉ AU LIBRE ARBITRE *de persévérer ou de ne persévérer pas ; perseverare vel non perseverare* IN EJUS RELINQUERETUR ARBITRIO ;... *perseverandi* COMMITTERETUR ARBITRIUM. MAIS MAINTENANT il n'en est pas de même dans l'état présent. Il n'est plus *laissé au libre arbitre de persévérer ou de ne persévérer pas ; Ce choix* ne lui est plus *confié*.

Je vous entends, repris-je. Ces deux petits mots, *mais maintenant*, ont une grande vertu. D'un côté, celui de *mais* exclut absolument tout choix *laissé au libre arbitre* entre *persévérer, et ne persévérer pas*. De l'autre côté, celui de *maintenant* exprime que cette exclusion du choix s'étend sans exception sur tout l'état présent, où Dieu ne veut plus laisser l'homme à son libre arbitre, à cause de sa foiblesse.

Vous voilà bien au fait, me dit M. Fremont avec un air de gaîté. Mais hâtons-nous de voir l'endroit le plus merveilleux ; le voici :

« Dieu.... ne donne pas seulement à ces » saints, comme au premier homme, le secours, » SANS LEQUEL ils ne pourroient point persévérer, » quand même ils le voudroient ; mais il opère » encore en eux le vouloir même. Mais comme » ils ne persévéreront point, à moins qu'ils ne » le puissent et qu'ils ne le veuillent, il leur » est donné, par l'abondance de la grâce divine,

[1] Cap. XI, n. 32 : pag. 768. — [2] Cap. XII, n. 34 : pag. 769.

[1] Cap. XII, n. 37 : pag 770, 771.

» et de pouvoir et de vouloir persévérer. Leur » volonté se trouve tellement enflammée par » le Saint-Esprit, qu'ils peuvent persévérer » parce qu'ils le veulent, et qu'ils le veulent » parce que Dieu OPÈRE LEUR VOULOIR : OPERATUR » UT VELINT[1]. » Ne nous lassons point, me dit M. Fremont avec complaisance, d'entrer dans le système du saint docteur, qui achève de le développer ainsi : « En effet, si dans une si » grande infirmité de la vie présente,... la vo- » lonté des hommes ÉTOIT LAISSÉE A ELLE-MÊME, » en sorte qu'ils persévérassent s'ils vouloient » avec le secours SANS LEQUEL ils ne pourroient » pas persévérer : et si Dieu n'opéroit point, » afin qu'ils voulussent, cette volonté succom- » beroit parmi tant de violentes tentations..... » Il a été donc pourvu à la foiblesse de la vo- » lonté de l'homme, afin qu'elle fût INÉVITABLE- » MENT ET INVINCIBLEMENT CONDUITE PAR LA GRACE » DE DIEU. »

Ces paroles, je l'avoue, lui répliquai-je, sont bien fortes.

Vous en verrez bientôt d'autres, reprit-il, qui le sont encore davantage. Ce Père répète que le premier homme *ayant la force du libre arbitre*, il n'avoit point un secours par lequel Dieu opérât son vouloir : *Non tamen tali, quo in illo Deus operaretur ut vellet.* Puis il ajoute que Dieu avoit lâché la main, pour ainsi dire, au premier homme qui étoit *si fort*, et qu'il l'avoit « laissé à lui-même pour faire ce qu'il » voudroit : mais qu'il a réservé aux hommes » foibles un don par lequel ils veuillent TRÈS- » INVINCIBLEMENT le bien, et refusent TRÈS-INVIN- » CIBLEMENT de l'abandonner. » Le saint docteur ne se lasse point de répéter la même vérité. Pour les justes qui ne persévèrent pas, dit-il, « ils sont laissés à leur libre arbitre, n'ayant » pas reçu le don de la persévérance. » Ainsi ceux qui n'ont pas reçu cette grâce efficace sont *laissés à leur libre arbitre*, et ceux qui l'ont reçu ne sont pas *laissés à leur libre arbitre*, pour choisir entre les deux partis opposés.

Je vois bien, lui répliquai-je, ce que vous voulez établir. Selon vous, la différence essentielle entre la grâce de santé, et la grâce médicinale, est que la première *laissoit* l'homme *à son libre arbitre*, pour persévérer dans le bien ou pour n'y persévérer pas, au lieu que la seconde ne *laisse* point l'homme *à son libre arbitre* entre le bien et le mal, parce qu'elle le détermine *inévitablement et invinciblement* au bien.

[1] Cap. XII, n. 38.

Tout juste, me dit M. Fremont. Mais achevons d'écouter saint Augustin : « Quand Dieu, » dit-il [1], veut sauver quelqu'un, nul arbitre » d'homme ne lui résiste, car il est tellement » au pouvoir de l'homme, qui veut ou qui ne » veut pas, de vouloir ou de ne vouloir point, » qu'il n'empêche pas néanmoins la volonté de » Dieu, et qu'il ne surmonte point sa puis- » sance. »

Cet endroit-là, repris-je, me paroît moins pressant.

En voici un autre, s'écria-t-il, qui vous pressera plus que tout le reste. « Il faut donc » croire comme une vérité indubitable, que » les volontés des hommes NE PEUVENT POINT RÉ- » SISTER à la volonté de Dieu, qui fait tout ce » qu'il veut, et dans le ciel et sur la terre, et » qui a fait même les choses qui seront. Ces » volontés ne peuvent point empêcher qu'il ne » fasse ce qu'il lui plaît de faire ; car il fait des » volontés mêmes des hommes ce qu'il veut, et » quand il le veut,... ayant sans doute la PUIS- » SANCE ENTIÈREMENT TOUTE-PUISSANTE d'incliner » les cœurs des hommes du côté qu'il lui plaît. » *Humanas voluntates* NON POSSE RESISTERE :..... » *sine dubio habens humanorum cordium quò* » *placeret inclinandorum* OMNIPOTENTISSIMAM PO- » TESTATEM [2]. »

En voilà, repris-je, plus qu'il ne vous en faut.

Laissez-moi achever, poursuivit M. Fremont. Ce Père parle encore des peuples qui élevèrent David à la royauté. « Dieu, dit-il [3], agit » au dedans. Il saisit les cœurs, il les remua, » et il les attira par leurs propres volontés, qu'il » opéra en eux. »

N'avez-vous pas encore, lui dis-je, d'autres textes à citer?

Oui, sans doute, dit-il, pourvu que vous ne vous lassiez point d'écouter le saint docteur. « Cette grâce, qui est donnée en secret par la » libéralité divine, au cœur des hommes, n'est » rejetée per aucun cœur dur, car elle est don- » née, afin qu'elle commence par ôter du cœur » la dureté même... Elle ôte le cœur de pierre, » et donne un cœur de chair... [4]. Des hommes » qui ne veulent pas, elle en fait des hommes » qui veulent [5]. Dieu fait que nous fassions le » bien [6]. Il est puissant pour détourner du mal, » et pour tourner au bien les volontés des » hommes [7]. »

[1] Cap. XIV, n. 43 : pag. 774. — [2] Cap. XIV. n. 45 : pag. 774. — [3] Ibid. pag. 775. — [4] *De Prœd. Sanct.* cap. VIII, n. 13 : tom. X, pag. 799. — [5] Ibid. n. 13 : pag. 800. — [6] Ibid. cap. XI, n. 22 : pag. 805. — [7] *De Dono Pers.* cap. VI, n. 12 : tom. X, pag. 827.

Ne vous donnez pas la peine, lui répliquai-je, de rassembler un plus grand nombre de ces sortes de passages. Vous en trouverez cent, qui disent avec évidence que Dieu est tout-puissant pour persuader tous les hommes, et pour les incliner infailliblement à vouloir tout ce qu'il lui plaît. Aussi est-ce une vérité de foi, que nul Catholique ne vous contestera jamais. D'un côté, la volonté absolue de Dieu est toute-puissante sur toutes les volontés. De l'autre, Dieu a dans les trésors de sa sagesse des moyens infinis de faire vouloir librement nos volontés, sans user sur elles d'un attrait tout-puissant pour les déterminer. Mais quant aux textes que vous venez de lire, il y en a plusieurs qui ne sont que trop forts, si on veut les entendre d'une grâce intérieure et actuelle, qui soit l'unique secours de l'état présent.

Je suis ravi, me dit M. Fremont, de vous voir faire de bonne foi un aveu si décisif. Encore une fois, oseriez-vous refuser le nom d'*efficace par elle-même* à la grâce de l'état présent, puisque le saint docteur ne craint point d'assurer qu'elle est *une très-secrète et très-puissante vertu du remède* divin ; qu'elle *ne peut pas être sans effet ;* que c'est *une bonté entièrement puissante ;* que le caractère propre de cette grâce est de *faire même qu'on veuille;* qu'elle n'est point *laissée au libre arbitre,* comme celle du premier état ; que ce secours nous rend actuellement voulant le bien, comme la béatitude nous rend actuellement bienheureux ; que *la volonté des hommes est* INÉVITABLEMENT ET INVINCIBLEMENT *conduite par la grâce de Dieu;* que *nul arbitre d'homme ne résiste à cet attrait;* que *les volontés des hommes* NE PEUVENT PAS même LUI RÉSISTER ; et que c'est UNE PUISSANCE ENTIÈREMENT TOUTE-PUISSANTE *de tourner les cœurs.*

Vous croyez, peut-être, lui répliquai-je, que je vais contester cette vérité. Non, non, je n'ai garde de la mettre en doute. Non-seulement vous prouvez assez, mais encore vous avez le malheur de prouver trop. La grâce, que vous dépeignez avec tant de force, n'est pas seulement efficace par elle-même; elle est encore nécessitante et incompatible avec le libre arbitre. C'est ce que je vais vous démontrer, et vous faire même avouer, si vous voulez bien répondre nettement aux questions que je prendrai la liberté de vous faire.

Faites toutes les questions qu'il vous plaira, dit M. Fremont, vous verrez combien mes réponses seront courtes, claires et précises.

N'est-il pas vrai, repris-je, que la grâce, dont vous parlez, est la grâce intérieure et actuelle de tout l'état présent, en sorte que comme Adam au Paradis terrestre avoit la seule grâce de simple pouvoir, que vous nommez *le secours* SINE QUO NON, sans avoir aucune grâce efficace ou d'action, le genre humain depuis sa chute a au contraire la seule grâce d'action ou efficace par elle-même, que vous nommez *le secours* QUO, sans avoir aucune grâce de simple pouvoir? En un mot, ne croyez-vous pas que comme *le secours sine quo non* étoit l'unique grâce du premier état, jusqu'à en exclure *le secours quo*, de même *le secours quo* est l'unique grâce de l'état présent, jusqu'à en exclure *le secours sine quo non?*

Il faut, repartit M. Fremont, ou abandonner le texte et le système évident de saint Augustin, pour le faire moliniste, ou l'expliquer précisément ainsi.

En l'expliquant ainsi, repris-je, on va évidemment plus loin que Calvin et que Luther même, contre le libre arbitre, pour la grâce nécessitante.

Vous voulez, me dit M. Fremont, je le vois bien, faire saint Augustin hérétique.

Tout au contraire, repris-je, je veux vous empêcher de le faire hérétique, et vous rendre bon Catholique en suivant sa pure doctrine que vous défigurez.

Comment parviendrez-vous, me dit M. Fremont, à prouver que saint Augustin ne doit pas être expliqué ainsi ?

Le voici, repris-je. N'est-il pas vrai que le secours *quo,* dont saint Augustin parle en ce seul endroit de tous ses ouvrages, est le don de la persévérance finale, qui est borné aux seuls élus?

Je n'ai garde, dit M. Fremont, de vous accorder ce point. Le secours *quo* est l'unique grâce de tout l'état présent, comme le secours *sine quo non* étoit l'unique grâce de tout l'état d'innocence. Ainsi le secours *quo* est la seule grâce que Dieu donne maintenant à tout homme pour faire le bien *ad singulos actus.*

Pouvez-vous nier, repris-je, que saint Augustin ne parle en cet endroit que du seul don de la persévérance finale, qui n'est que pour les seuls élus? C'est sur ce fondement qu'il parle sans cesse de ceux qui sont « séparés de » la masse condamnée;.... des vases de miséricorde..., des élus qui sont appelés selon le » propos de Dieu ;... de la persévérance qui fait » arriver les élus jusqu'à la vie bienheureuse[1]. » Aussi ne s'agissoit-il dans ce livre que de ré-

[1] *De Corr. et Grat.* cap. VII. n. 12, 13, 14, 16 : pag. 756 et seq.

pondre à l'objection de l'homme qui dit : « J'ai » reçu la foi, qui opère par l'amour, mais je » n'ai pas reçu la persévérance jusqu'à la fin » dans cet état[1]. » Ainsi quand ce Père entre dans l'examen du fond de la question, il dit qu'il s'agit *du don de Dieu qui est de persévérer dans le bien jusqu'à la fin*[2]. Il ajoute dans la suite, pour éviter toute équivoque, sur les hommes qui reçoivent ce don spécial : « Mais » pour les saints, auxquels appartient cette » grâce de délivrance, ils sont pendant cette vie » au milieu des maux. *Sancti verò in hac vita,* » *ad quos pertinet liberationis hæc gratia, etc.*[3]. » Remarquez que ce Père, parlant ici du secours *quo*, ne le désigne point en général comme la grâce unique de l'état présent. Il le représente comme une espèce particulière de grâce qui est bornée à opérer la délivrance des tentations d'ici-bas. *Cette grâce de la délivrance*, dit-il. D'ailleurs, qu'y a-t-il de plus démonstratif que ces paroles ? « Maintenant, pour les saints pré- » destinés au royaume de Dieu par sa grâce, il » ne leur est point donné un tel secours de per- » sévérance (c'est-à-dire le secours *sine quo non*, » ou de simple pouvoir) ; mais le secours qui » leur est donné est tel que la persévérance » elle-même leur est donnée. *Nunc verò sanctis* » *in regnum Dei per gratiam Dei prædestina-* » *tis, etc.*[4]. » Voilà ce que le saint docteur dit précisément du secours *quo*. Il n'est donné qu'aux *saints prédestinés au royaume de Dieu*. Aussi ajoute-t-il que ce secours *conduit inévitablement et invinciblement* leur *volonté* afin qu'elle *ne défaille point, et qu'elle ne soit vaincue par aucune adversité*, mais qu'ils *veuillent très-invinciblement le bien, et qu'ils refusent très-invinciblement de l'abandonner*[5]. Puis il prend la précaution d'avertir qu'il n'attribue cette grâce spéciale qu'aux seuls élus : « Je parle » ainsi, dit-il[6], pour ceux qui sont prédestinés » au royaume de Dieu. *Hæc de his loquor, qui* » *prædestinati sunt in regnum Dei*. Leur nombre » est tellement certain, que nul homme ne » peut ni y être ajouté, ni en être retranché. » Il faudroit être au comble, ou de la prévention ou de la mauvaise foi, pour n'avouer pas que le secours *quo* de saint Augustin ne regarde que les seuls prédestinés. C'est ce qui lui fait dire de tous les justes non prédestinés : « Ils sont » laissés à leur libre arbitre, n'ayant pas reçu » le don de la persévérance. » L'effet propre de ce secours est d'opérer *la délivrance* du mal, ce qui est, selon le langage notoire de saint Augustin, la fin de toutes les tentations du pèlerinage, *liberationis hæc gratia*, c'est-à-dire que ces justes sont encore laissés à leur liberté et aux tentations du pèlerinage que Dieu n'abrége point en leur faveur, par la *grâce de la délivrance* finale.

J'avoue, me dit M. Fremont, que ce secours regarde principalement les prédestinés. Mais il ne s'ensuit pas que d'autres hommes ne puissent aussi l'avoir.

Pardonnez-moi, lui dis-je, si je prends la liberté d'assurer qu'on ne connoît en aucune façon le caractère essentiel du secours *quo*, quand on cherche un si chimérique et si insoutenable tempérament. Ce secours n'est nommé *quo* ou *par lequel*, qu'à cause que les hommes par ce don *ne sont que persévérans, non nisi perseverantes sint*, et que ce don est la *persévérance elle-même : perseverantia ipsa donetur*. Comment peut-on donc s'imaginer que Dieu donne à d'autres que les seuls élus cette persévérance qui consomme l'élection même ?

Saint Augustin, s'écria M. Fremont, ne prétend pas parler toujours de la seule persévérance finale. Il parle aussi de la persévérance pour un temps. Il ne s'attache à la persévérance finale que comme à l'exemple le plus fort de l'efficacité de la grâce.

Non, non, repris-je, lisez et relisez cent et cent fois le livre *de la Correction et de la Grâce*, avec les deux suivans, qui ne sont qu'une simple continuation de ce livre, vous y verrez, comme on voit le jour en plein midi, que le secours *quo* a ces deux restrictions essentielles; l'une de ne regarder que les seuls élus, et l'autre de n'être que le don de la persévérance finale.

Il est manifeste, disoit M. Fremont, que ce Père parle souvent de la persévérance qui n'est point finale.

Il est vrai, repris-je, et c'est ce qui se tourne en démonstration pour moi contre vous ; car il distingue soigneusement ces deux espèces de persévérances pour prévenir l'équivoque que vous voudriez faire, et pour avertir qu'il ne parle que de la seule persévérance finale, quand il propose le secours *quo* ou *par lequel les hommes ne sont que persévérans*. Adam avoit sans doute persévéré quelque temps dans le Paradis terrestre. Mais cette persévérance n'avoit pas duré jusqu'à la fin. Aussi le don accordé à Adam n'étoit-il point le secours *quo*. De là vient que le saint docteur répète plusieurs fois en chaque page qu'il s'agit de la persévé-

[1] Cap. VI, n. 10 : pag. 754. — [2] Cap. X, num. 26 : pag. 764. — [3] Cap. XI, n. 29 : pag. 766. — [4] Cap. XII, num. 34 : pag. 769. — [5] Ibid. n. 38 : pag. 771. — [6] Cap. XIII, n. 39 : pag. 772.

rance *jusqu'à la fin; usque in finem.* De là vient que ce Père s'étonne de ce que *Dieu ne donne point la persévérance* finale à des justes, qui avoient reçu *la foi, l'espérance et la charité*[1], c'est-à-dire la persévérance pour un temps. De là vient qu'il oppose aux élus, ceux qui ayant eu *une justice non feinte, n'y ont pas persévéré*[2]. Il se fixe sans cesse à parler de ceux qui *finissent leur vie dans la foi, laquelle opère par l'amour*[3]. Il ajoute dans la suite, sur les élus qui ont le secours *quo :* « Sans doute leur » foi ne manquera pas jusques à la fin ; et ainsi » c'est jusques à la fin qu'elle persévérera, » puisque la fin de cette vie ne la trouvera que » persévérante[4]. »

Ce Père revient encore ailleurs à sa distinction des deux persévérances. « Nous déclarons » donc, dit-il[5], que la persévérance, par la- » quelle on persévère en Jésus-Christ jusqu'à » la fin, est un don de Dieu. Quand je parle de » la fin, j'entends celle qui finit cette vie, dans » laquelle seule il y a un danger de chute. Pen- » dant qu'un homme vit encore, il est incertain » s'il a reçu ce don; car s'il tombe avant que » de mourir, on dit certainement avec vérité » qu'il n'a point persévéré. Comment pourroit- » on dire qu'un homme a reçu et qu'il a eu la » persévérance, lui qui n'a point persévéré?... » Je ne dispute point sur les mots, si quelqu'un » croit devoir donner le nom de persévérance à » celle du temps où il est aujourd'hui ; *mais* » quant à la persévérance dont nous traitons » ici, et par laquelle on persévère en Jésus- » Christ jusqu'à la fin, on ne peut dire en au- » cune façon qu'un homme l'a eue, quand ce » n'est pas jusqu'à la fin qu'il a persévéré. On » doit dire au contraire qu'un homme l'a eue, » quoiqu'il n'ait été fidèle qu'une seule année, » et même encore moins, en diminuant autant » qu'on le peut concevoir, pourvu qu'il ait vécu » fidèlement jusqu'à la mort. C'est celui-là qui » a la persévérance plutôt qu'un autre, lequel » ayant été fidèle pendant un grand nombre » d'années, déchoit de la stabilité dans la foi un » peu avant de mourir. »

M. Fremont vouloit parler, mais je l'arrêtai pour lire encore cet endroit[6]. « Ils n'ont point » assez d'attention pour comprendre ce qu'ils » veulent dire. Car nous parlons de cette per- » sévérance par laquelle on persévère jusqu'à » la fin. Si on l'a eue, on a persévéré jusqu'à la » fin ; mais si on n'a pas persévéré jusqu'à la » fin, elle n'a point été donnée... Qu'on ne dise » donc point que la persévérance a été donnée » à un homme jusques à la fin, si ce n'est après » que la fin est arrivée, et qu'après que l'homme » qui l'a reçue a été trouvé avoir persévéré » jusqu'à la fin... Comme personne n'a cette » persévérance finale, que quand il persévère » jusqu'à la fin, beaucoup de personnes peuvent » l'avoir, mais aucune ne peut la perdre; car » il ne faut pas craindre qu'un homme, après » avoir persévéré finalement, tombe dans » quelque mauvaise volonté, qui l'empêche de » persévérer jusqu'à la fin. Ce don de Dieu » peut donc être mérité par une humble prière. » Mais dès qu'il est donné il ne peut plus être » perdu par aucune obstination. En effet, dès » qu'un homme a persévéré jusqu'à la fin, il » ne peut plus perdre ni ce don, ni aucun des » autres qu'il pouvoit perdre avant la fin. Com- » ment donc pourroit-on perdre un don, par » lequel ceux mêmes qui pouvoient se perdre » ne peuvent plus être perdus ? »

Voilà une longue citation, me dit M. Fremont. Quel avantage prétendez-vous en tirer?

Vous l'allez voir, repris-je. Le secours *quo* n'est manifestement que le don de la persévérance finale. Or cette persévérance, distinguée de celle qui ne dure qu'un temps, et qui ne continue point jusqu'à la mort, est réservée aux seuls prédestinés. Donc le secours *quo* est une grâce réservée aux seuls prédestinés. Elle ne regarde ni les infidèles, ni les fidèles, ni même les justes qui ne sont pas du nombre des élus.

Qu'importe ? disoit M. Fremont.

Quoi, repris-je, vous comptez pour rien que la grâce intérieure et actuelle, qui est nécessaire *pour chaque acte* pieux, comme parle saint Augustin, *ad singulos actus*, ne soit donnée qu'aux seuls prédestinés? Calvin et Luther même n'en ont jamais tant dit. Je vous ai montré que, selon Calvin, les infidèles mêmes, comme Camille, ont reçu des grâces intérieures, pour faire certains actes. Vous avez vu dans Calvin, que les réprouvés tels *que Saül*, ont reçu des grâces efficaces, par lesquelles ils ont *aimé* Dieu. C'est ce que vous ne sauriez dire, selon votre explication du texte de saint Augustin, s'il est vrai, comme vous l'assurez, que le secours *quo* soit l'unique grâce intérieure et actuelle de l'état présent, quiconque n'est pas prédestiné n'a en toute sa vie aucune grâce intérieure et actuelle de Jésus-Christ, puisque cette grâce, qui est selon vous l'unique depuis la chute de l'homme, n'est jamais, selon saint Augustin, donnée qu'aux seuls prédestinés.

[1] Cap. VIII, n. 18 : pag. 759. — [2] Cap. IX, n. 20 : pag. 761. — [3] Ibid. n. 21.—[4] Cap. XII, n. 34 : pag. 769.—[5] *De Dono Persev.* cap. I, n. 1 : pag. 821. — [6] *Ibid.* cap. VI, n. 10 : pag. 826.

Vous allez donc plus loin que Calvin, contre la foi de toute l'Eglise, en faisant dire à saint Augustin que l'unique grâce médicinale de Jésus-Christ, qui est nécessaire *à chaque acte* pieux, n'est donnée qu'aux seuls élus. Est-il permis d'expliquer le texte de saint Augustin dans un sens pire que celui de Calvin?

Nous ne disons pas, s'écria M. Fremont, que l'unique grâce de l'état présent n'est jamais donnée qu'aux seuls élus.

Si vous ne le dites pas, repris-je, au moins vous devez le dire selon votre système, et vous ne pouvez vous en abstenir, que par la plus évidente contradiction. Selon vous, le secours *quo* est l'unique grâce intérieure et actuelle de l'état présent. Or est-il qu'il est clair comme le jour, dans saint Augustin, que le secours *quo* est précisément le don de la seule persévérance finale réservée aux seuls élus. Donc, selon vous, l'unique grâce intérieure et actuelle de l'état présent est celle qui, selon saint Augustin, est réservée aux seuls élus. Encore une fois, peut-on tolérer une explication de saint Augustin, qui ne laisse aucune grâce médicinale de Jésus-Christ qu'aux seuls élus, et qui établit une hérésie plus outrée que celle des Protestans?

Il est vrai, me dit M. Fremont, que cette grâce n'est donnée, selon saint Augustin, dans toute sa plénitude qu'aux seuls élus. Mais....

Non, repris-je. Le texte de saint Augustin prouve tout, ou ne prouve rien. Tout se réduit ici à un seul point indivisible. Le secours *quo* est visiblement le don de la seule persévérance finale, qui ne regarde que les seuls élus. Nul n'a reçu ce don que celui qui a tellement persévéré jusqu'à la fin, que *la fin est venue* pendant son actuelle persévérance, et qu'il *a été trouvé* persévérant à la fin même. *Nisi cùm ipse venerit finis, et perseverasse.... repertus fuerit, etc.* On n'a nullement reçu cette grâce, à moins que *la fin de cette vie ne trouve* l'homme *persévérant. Nec eam nisi manentem vitæ hujus inveniet finis*[1]. Or il n'y a que les seuls élus que *la fin de cette vie trouve* dans cette persévérance actuelle. Donc ils sont absolument les seuls qui reçoivent le secours *quo;* et par conséquent s'il est vrai, comme vous le dites, que le secours *quo* soit l'unique grâce intérieure et actuelle de l'état présent, il faut conclure que l'unique grâce intérieure et actuelle de tout l'état présent est réservé absolument aux seuls élus. Voilà une monstrueuse hérésie, qui fait horreur à tous les vrais Catholiques.

[1] *De Corr. et Grat.* cap. XII, n. 34 : pag. 769.

Si nous admettons un secours *sine quo non* dans l'état présent, disoit M. Fremont, tout le système de saint Augustin seroit renversé, et ce secours *sine quo non* nous entraîneroit dans le molinisme. C'est à quoi les Thomistes n'ont pas assez pris garde, et sur quoi ils se sont relâchés très-mal à propos.

Si vous n'admettez, repris-je, pour tout l'état présent que le seul secours *quo*, vous n'admettez aucune grâce intérieure et médicinale, que le seul don de la persévérance finale réservé absolument aux seuls élus.

Nous admettons, disoit M. Fremont, d'autres grâces intérieures pour les fidèles et pour les justes non prédestinés. Ces grâces sont efficaces en eux, parce qu'elles les font croire et aimer Dieu pour un temps. Elles sont à cet égard le secours *quo*, mais ces hommes n'ont pas le même secours *quo* pour la persévérance finale.

Vous inventez, repris-je, un double secours *quo*, l'un pour la foi et pour la charité bornée à un temps, et l'autre pour la persévérance finale. C'est une chimère fabriquée tout exprès pour nous donner le change. Nous n'avons garde de le prendre. Saint Augustin n'a jamais parlé que d'un seul secours *quo*, qu'il borne expressément aux seuls élus, et au seul moment décisif où *la fin de cette vie trouve un homme* actuellement *persévérant*, et où elle le fixe éternellement dans cette persévérance. C'est précisément cette persévérance *qu'on peut mériter par une humble prière*, mais que personne ne *peut* jamais *perdre*, parce qu'il y auroit une visible contradiction à avoir persévéré finalement, et à ne persévérer pas jusqu'à la fin. La persévérance, dès qu'elle est finale, c'est-à-dire consommée et fixée à jamais par la fin du pélerinage, rend la grâce inamissible, invariable et éternelle. Elle est *la grâce* spéciale *de la délivrance* de toute tentation, par la fin du pélerinage, et par la cessation de toute liberté, tant pour le mérite que pour le démérite. *Liberationis hæc gratia.* Elle rend la volonté impeccable, bienheureuse, et nécessitée au bien par sa béatitude. Oseriez-vous soutenir que l'unique grâce intérieure de l'état présent est inamissible et invariable? *Multi eam possunt habere, nullus amittere.*

Nous soutenons, disoit M. Fremont, que cette grâce est commencée, mais non pas achevée et complète dans les justes qui ne persévèrent qu'un temps, n'étant pas élus.

Saint Augustin, repris-je, ne dit en aucune façon que ces justes non prédestinés ont un demi-secours *quo*. Au contraire, il suppose que le secours *quo* est indivisible, et qu'ils ne l'ont

nullement. « Ils sont temporels, dit-il[1], et ils » ne persévèrent point. Ils abandonnent et sont » abandonnés. Ils sont laissés à leur arbitre, » n'ayant pas reçu le don de la persévérance. » Vous voyez que de tels justes n'ont nullement reçu le secours *quo*. Saint Augustin n'en connoît point d'autre que celui de *la fin de cette vie* qui *trouve l'homme persévérant*. De quel droit osez-vous en imaginer un autre que le saint docteur ne proposa jamais? Il a même fait beaucoup plus: vous venez de le voir. Il prend la précaution de distinguer plusieurs fois les deux espèces de persévérance, l'une pour un temps, et l'autre finale. Il avertit que ce n'est point de la persévérance pour un temps qu'il parle, et que c'est précisément à la finale qu'il se borne, quand il explique le secours *quo* pour les seuls élus.

Comme M. Fremont vouloit toujours confondre ces deux diverses persévérances, pour faire deux secours *quo* dans l'état présent, je lui rappelai l'endroit où le saint docteur dit que le secours dont il parle, n'est point donné à un juste qui *déchoit de la stabilité dans la foi un peu avant sa mort*[2], et qu'il est donné à un impie qui commence à croire *un an avant sa mort, ou même le temps le plus court qu'on puisse concevoir* avant que de mourir. Suivons, disois-je, cette supposition de saint Augustin, et représentons-nous deux hommes différens. L'un a vécu vingt ans dans une vraie justice, et il cesse de persévérer au seul moment décisif, qui est le dernier de toute sa vie: l'autre ayant vécu quatre-vingts ans dans l'impiété, commence à aimer Dieu dans le dernier moment, où la mort vient tout-à-coup fixer sa volonté. Le premier, après une si longue persévérance dans le bien, n'a nullement le secours *quo* ou don de la persévérance finale. Au contraire, l'autre, après une si longue impiété, a le secours *quo*, ou don de la persévérance finale, parce que *la fin de cette vie le trouve* voulant le bien. Ce moment, qui est tout ensemble pour lui le premier et le dernier à l'égard de sa vertu, lui suffit, et le fixe à jamais dans la bonne volonté. Vous le voyez donc, le secours *quo*, selon saint Augustin, est borné aux seuls élus, et même à eux seuls pour le seul moment décisif de la fin. *Nec eam nisi manentem vitæ hujus inveniet finis*[3]. C'est précisément pour distinguer le secours *quo* du secours *sine quo non*, que le saint docteur parle si décisivement. Au reste, il avertit que cette *fin* doit être prise en toute rigueur, pour une *fin* qui a déjà mis l'homme hors du pèlerinage, et hors de toute possession de son libre arbitre. *Finem autem dico, quo vita ista finitur.* « On ne » peut, ajoute-t-il, EN AUCUNE FAÇON DIRE qu'un » homme l'a eue, qu'après qu'il a déjà persé- » véré jusqu'à la fin. » On ne peut le dire *qu'après que la fin est déjà venue*. Ainsi il ne faut nullement s'étonner de ce que *personne ne peut perdre* ce don si précieux, même *par son obstination*, puisque ce don est *la fin* même de cette vie, qu'il finit la tentation du pèlerinage, qu'il ne laisse plus la volonté à son libre arbitre, qu'il lui ôte le libre arbitre même, et qu'il la met dans l'impeccabilité des bienheureux. Allons plus loin, poursuivis-je, et supposons qu'un missionnaire baptise l'enfant moribond d'un sauvage idolâtre. Il est évident que la mort donnée à cet enfant par une providence spéciale, est pour lui le secours *quo*, sans qu'il reçoive aucune grâce actuelle avant de mourir. Cette mort, qui vient si à propos pour le préserver d'une éducation idolâtre, et de toutes les tentations de la vie, est sans doute *la grâce de la délivrance;* c'est celle qui fixe l'enfant dans l'amour immuable ; c'est celle qu'il *ne sauroit perdre*. Voilà le secours *quo* sans grâce actuelle pour le pèlerinage.

Voilà, s'écria M. Fremont, une explication de sophiste pour éluder le texte clair de saint Augustin, et pour réduire le saint docteur à être moliniste.

Je ne veux, lui répliquai-je, faire personne moliniste. Je soutiens seulement ce qui est plus clair que le jour. C'est que votre explication est hérétique, absurde, insoutenable, évidemment contraire aux propres paroles du saint docteur. Selon votre explication, le secours *quo* est l'unique grâce de l'état présent, quoique ce secours ne soit donné, selon saint Augustin, qu'aux seuls élus pour le seul moment décisif de la fin.

M. Fremont échauffé vouloit continuer la dispute, mais il survint une compagnie. Nous finîmes, et nous recommencerons demain. Je suis, etc.

DIXIÈME LETTRE,

Qui est la seconde sur le livre *De la Correction et de la Grace* de saint Augustin, et sur le secours que ce Père nomme *quo*.

Je trouvai hier M. Fremont plus ferme que jamais dans ses préjugés. Il répétoit sans cesse

[1] *De Corr. et Grat.* cap. XIII, n. 42 : pag. 773. — [2] *De Dono Persev.* cap. I, n. 1 : pag. 822. — [3] *De Corr. et Grat.* cap. XII, n. 34 : pag. 769.

les textes de saint Augustin, qu'il m'avoit opposés dans notre dernière conversation. Alors je lui parlai ainsi : Vous avez déjà vu que le secours *quo* de saint Augustin est le seul don de la persévérance finale, qui est réservé aux seuls élus pour le seul moment de la fin. Si ce secours étoit, comme vous osez le soutenir, l'unique grâce intérieure et actuelle de l'état présent, il n'y auroit dans l'état présent aucune grâce intérieure et actuelle, que pour les seuls élus au seul moment décisif qui assure leur élection. Une explication du texte de saint Augustin, qui renverse si visiblement la foi de toute l'Eglise, ne peut jamais être la doctrine que l'Eglise elle-même a approuvée dans ce texte. Ainsi cette explication outrée et visiblement hérétique ne peut jamais être tolérée. Loin de la recevoir, je vous somme de l'abandonner, si vous voulez être cru catholique.

Le parti que vous prenez, me dit M. Fremont avec aigreur, est un parti de hauteur et de foiblesse. Au lieu de répondre par de bonnes raisons, vous décidez par pure autorité.

Souvenez-vous, lui répliquai-je, que l'autorité dont je me sers n'est pas une autorité douteuse ; c'est celle de l'Eglise même, qui est pour tout Catholique la plus décisive de toutes les raisons. C'est cette autorité suprême, par laquelle seule le texte de saint Augustin reçoit toute celle qu'il doit avoir. L'Eglise condamne, comme une hérésie, tout système qui établit que la grâce intérieure de Jésus-Christ n'est donnée qu'aux seuls prédestinés. Comment osez-vous prétendre que saint Augustin a enseigné cette hérésie? Voulez-vous qu'on croie un si sublime docteur indigne de l'approbation que l'Eglise lui donne? Voulez-vous le mettre avec Luther et avec Calvin?

Vous exagérez, me dit M. Fremont, et vous poussez trop loin les conséquences que vous tirez des paroles de ce Père sur le secours *quo*.

Ce reproche d'exagération est vague, repris-je. Venons au détail. D'un côté, oseriez-vous dire que le secours *quo* n'est pas le don de la seule persévérance finale, avec une exclusion expresse de la persévérance pour un temps ? D'un autre côté, auriez-vous le courage de soutenir que le don de la persévérance finale est donné à d'autres que les seuls prédestinés? Si vous n'osez soutenir, contre l'évidence la plus sensible, aucune de ces deux propositions, je suis en plein droit de vous arrêter tout court, et de ne vous écouter plus sur votre système. Puis-je souffrir que vous déshonoriez saint Augustin, et que vous l'opposiez à l'Eglise? Mais je veux bien aller encore plus loin, et je vais rassembler vos preuves, pour les renverser toutes l'une après l'autre sur vous. Plus elles vous paroissent décisives en votre faveur, plus elles se tourneront contre vous pour vous accabler sans ressource.

C'est ainsi qu'on parle, dit M. Fremont, quand on veut éluder des preuves auxquelles on ne peut répondre directement.

A ces mots je commençai, sans m'émouvoir, l'examen des principaux textes qu'il avoit cités. Il y a, lui dis-je, des textes du livre *de la Correction et de la Grâce* qu'on pourroit expliquer de la grâce intérieure, sans détruire le dogme de foi sur le libre arbitre. Mais il y en a d'autres qu'on ne pourroit expliquer ainsi, sans établir l'hérésie. Je vais les rapporter tous, et les distinguer. Par exemple, nous avons vu que, selon saint Augustin, la grâce est *une très-secrète et très-puissante vertu du remède* de Jésus-Christ. Cette expression, qui vous paroît si forte, ne doit embarrasser personne. Elle marque seulement *une très-puissante vertu* de la grâce médicinale, pour guérir la volonté de l'homme de l'impuissance où le péché l'a réduite, et pour la rétablir dans le pouvoir prochain de faire le bien commandé. C'est *une très-puissante vertu du remède* contre la maladie, qui est la concupiscence, mais non pas contre la volonté. Cette vertu est *très-puissante* pour guérir la volonté, et non pour la déterminer invinciblement. Cette vertu peut et elle fait tout pour guérir le libre arbitre et pour le remettre *en sa place*, mais non pour violer le libre arbitre par une détermination qu'il n'ait pas la force de rejeter. *Liberum arbitrium,... ut in locum suum redeat, liberant*[1]. La médecine, qui est *très-puissante* pour guérir un paralytique de son impuissance de se lever tout seul, lui laisse après l'avoir guéri la pleine liberté de ne se lever point. Il demeure à son choix de se lever ou de demeurer immobile.

C'est sur cette *très-puissante vertu* de la grâce médicinale, me dit M. Fremont, que le saint docteur fonde la certitude infaillible du salut des élus.

On est en droit, repris-je, de vous soutenir le contraire. Cette *vertu*, vous dira-t-on, n'est *très-puissante* que pour guérir la volonté de son impuissance et pour la rétablir dans le pouvoir prochain, afin qu'elle soit en état de choisir ensuite librement entre les deux partis. D'ailleurs, ce qui fait la certitude infaillible de l'événement en faveur des élus, c'est la prescience de Dieu ;

[1] *Op. imp. cont. Jul.* lib. III, n. 114 : tom. X, pag. 1097.

qui etiam prædestinati atque præsciti. Horum si quisquam perit, fallitur Deus : sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus[1]. C'est *parce que Dieu ne se trompe point*, que ces hommes ne manqueront point de persévérer, eux dont Dieu a prévu la persévérance, *præsciti*. C'est en ce sens d'une nécessité purement *conséquente*, comme parle l'Ecole, que le saint docteur dit que « la foi » de saint Pierre n'auroit point défailli, si cet » apôtre eût voulu qu'elle défaillît[2]. » En effet, il étoit impossible que saint Pierre le voulût en aucune façon, supposé que Jésus-Christ eût prévu qu'il ne le voudroit pas. Pour les termes qui suivent, ils vous ont ébloui sans fondement. Il est vrai que la prière de Jésus-Christ avoit opéré dans saint Pierre « une volonté très-libre, » très-courageuse, très-invincible, très-persé- » vérante..... une perpétuité délectable, avec » un courage invincible. » Vous voyez que ce n'est pas la grâce qui est invincible à la volonté, et que c'est seulement la volonté, qui, prévenue du secours de la grâce, devient invincible à la tentation, suivant que Dieu l'a prévu : *quia non fallitur Deus*. C'est uniquement en ce sens que les prédestinés « ne peuvent point » périr *parce qu'ils sont* prévus et prédestinés » par l'arrangement d'une très-grande provi- » dence. *Providentissimâ dispositione præsciti*, » *prædestinati*, *etc.*[3]. »

Le saint docteur, me dit M. Fremont, explique cette *vertu très-puissante* de la grâce médicinale, en disant qu'elle fait vouloir. *Secunda ergo plus potest, quâ etiam fit ut velit*[4].

Saint Augustin, repris-je, parle ainsi de la seconde grâce par comparaison à la première. La première avoit été donnée à Adam pour lui laisser le choix de persévérer ou de ne persévérer pas jusqu'à la fin, sans employer sa prescience et sa providence pour s'assurer qu'il voudroit persévérer. Mais, pour les élus, Dieu ajoute à la grâce intérieure le secours extérieur de sa prescience et de sa providence, pour s'assurer de l'événement. Saint Augustin ne dit pas, que Dieu fait, par un attrait plus fort que la volonté de l'homme, que cette volonté veuille persévérer. Il dit seulement *qu'il arrive* que la volonté, aidée de ce secours, veuille, suivant que Dieu l'a préparé, arrangé et prévu par sa prescience infaillible ; *providentissimâ dispositione præsciti,.... quia non fallitur Deus*. Voilà, vous dira-t-on, à quoi se bornent ces manières de parler. *Quâ etiam fit ut velit, etc. nisi etiam efficiatur ut velit.*

Vous avouerez au moins, se récria M. Fremont, que cette explication molinienne est insoutenable, quand on vient à l'endroit où ce Père parle ainsi : « Mais il opère encore en eux » le vouloir même : *sed in eis etiam operatur et* » *velle*...... C'est pourquoi il a été pourvu à la » foiblesse de la volonté humaine, afin qu'elle » fût mue inévitablement et invinciblement par » la grâce de Dieu : *ut divinâ gratiâ indeclina-* » *biliter et insuperabiliter ageretur*[1]. » Voilà la grâce intérieure qui meut, et qui détermine immédiatement la volonté par un attrait plus fort qu'elle, puisqu'il lui est inévitable et invincible.

Cet endroit, repris-je, ne décide rien en votre faveur. Saint Augustin paroît y dire seulement que la grâce conduit la volonté à la persévérance finale par un attrait, qui, sans être en soi, et par la supériorité de sa force inévitable et invincible à la volonté, la conduit néanmoins jusqu'à la persévérance finale avec un courage invincible à la tentation. Ce qui rend cette explication très-naturelle, est que saint Augustin ajoute aussitôt : « Et par conséquent que la vo- » lonté, quoique foible ne défaillît point, et » qu'elle ne fût vaincue par aucune adversité... » Dieu a réservé aux hommes foibles, que par » le don qu'ils reçoivent de lui, ils veuillent » très-invinciblement ce qui est bon, et qu'ils » refusent très-invinciblement de l'abandon- » ner. » Ce Père avoit préparé le lecteur à cette vérité, en disant qu'il s'agit de combattre *contre tant de si grandes tentations*, où nous avons besoin *de vaincre ce monde avec tous ses amours, toutes ses terreurs et toutes ses erreurs*[2] ou illusions. Ainsi ce qui précède et ce qui suit le texte que vous avez cité, démontre que la grâce préparée selon la prescience de Dieu, rend la volonté invincible aux tentations du pélerinage, mais non pas que l'attrait de cette grâce est supérieur en force, et invincible à la volonté même.

Ne voyez-vous pas, me dit M. Fremont avec impatience, que *nul arbitre d'homme ne résiste* à cette grâce? Ajoutez que « le vouloir et le non » vouloir, qui sont au pouvoir de l'homme qui » veut ou qui ne veut pas, ne peut ni empê- » cher la volonté de Dieu, ni surmonter sa » puissance[3]. » Vous voyez dans ces paroles la grâce inévitable et invincible à la volonté.

Je ne la vois nullement, repris-je. Remarquez que saint Augustin ne dit jamais que la

[1] *De Corr. et Grat.* cap. VII, n. 14, pag. 757. — [2] Cap. VIII, n. 17 : pag. 759.— [3] Cap. IX, n. 25 : pag. 763.— [4] Cap. XI, n. 31 : pag. 767.

[1] Cap. XII, num. 38 : pag. 771. — [2] Ibid. num. 35 : pag. 769. [3] Cap. XIV, n. 43 : pag. 774.

volonté ne peut pas résister à la grâce intérieure ou délectation prévenante, parce que cet attrait est plus fort qu'elle. Il se garde bien de parler ainsi en faveur de votre système. Il dit seulement que « nul arbitre ne résiste à Dieu, quand » il veut sauver un élu. *Volenti salvum facere* » *nullum hominum resistit arbitrium.* » En effet, quoique cette grâce intérieure ne soit point invincible à la volonté par son degré de force, il arrive néanmoins que la volonté, de laquelle il dépend de consentir ou de refuser son consentement, ne le refuse jamais à aucune des grâces par lesquelles Dieu veut exécuter sa prédestination, *parce que Dieu ne se trompe point* dans sa prescience. Ainsi la volonté est assez forte pour rendre la grâce inefficace; mais il n'arrive jamais en ce cas qu'elle la rende telle par le refus de son consentement, parce qu'il est impossible que Dieu se trompe, et qu'il ne peut jamais arriver le contraire de ce qu'il a prévu.

Le saint docteur, s'écria M. Fremont, ne se contente nullement de ce commentaire moliniste, ou plutôt pélagien. Il déclare que les *volontés des hommes ne peuvent pas* même *résister* à la grâce intérieure, et que c'est *une puissance entièrement toute-puissante de tourner les cœurs du côté qu'il lui plaît*[1]. Oserez-vous encore dire que la grâce n'est pas plus forte que la foible volonté de l'homme, quand elle est *entièrement toute-puissante* pour en faire tout ce qu'elle veut? *Omnipotentissimam potestatem.*

Ces paroles, repris-je, sont dites de la volonté prédestinante, et non de la grâce intérieure qui sert à exécuter la prédestination. Il est sans doute de foi que Dieu est tout-puissant sur les volontés des hommes, comme sur toutes ses autres créatures. Il n'est pas moins de foi que la volonté par laquelle Dieu prédestine ses élus ne peut être éludée par aucune volonté, *parce que Dieu ne se trompe point* dans sa prescience. Mais vous ne trouverez, dans aucun texte de saint Augustin, que la grâce intérieure est par son degré de force plus forte que nos volontés, et que Dieu se sert d'un attrait intérieur qui est tout-puissant en soi pour mettre nos volontés hors d'état de lui refuser leur consentement. Toute votre ressource est de faire dire à saint Augustin, contre l'évidence de son texte, sur la force de l'attrait de la grâce intérieure, ce qu'il ne dit jamais que de cette volonté prédestinante, qui prévoit, qui prépare, qui arrange et qui s'assure par une providence infaillible, que l'homme, assez fort pour refuser de consentir, ne le refusera pourtant pas. *Providentissimâ dispositione præsciti, etc., quia non fallitur Deus, etc.*

Oubliez-vous, s'écria M. Fremont, ces grandes paroles : *Il agit au dedans; il saisit les cœurs; il les remua, et il les attira par leurs volontés mêmes qu'il opéra en eux*[1]? Si vous ne voyez point la grâce efficace par elle-même dans ces paroles, vous ne verrez pas le soleil en plein jour.

Ces paroles, lui dis-je froidement, sont les moins fortes de toutes. Elles disent seulement que Dieu n'agit pas seulement au dehors par l'instruction, comme Pélage le soutenoit, mais qu'il *agit au dedans* par une motion intime; qu'il invite, qu'il excite, qu'il touche, qu'il remue, qu'il aide les volontés; et que, sans contraindre les hommes, il sait s'assurer de leurs volontés pour tous les desseins tant naturels que surnaturels de sa providence; qu'enfin il le fait par leur vouloir même, qu'il opère en eux, en coopérant avec leurs volontés libres.

Où sont donc, me repartit M. Fremont tout ému, ces endroits du texte de saint Augustin dont vous dites qu'ils établiroient la doctrine des Protestans, si on les expliquoit, comme nous le faisons, d'une grâce intérieure et actuelle?

Les voici, repris-je, et je vous conjure d'y faire une entière attention. D'un côté, vous avez déjà vu les endroits où il est démontré que le secours *quo* n'est point la grâce nécessaire *à chaque acte* pour tous les justes et pour tous les fidèles. Vous avez déjà vu que ce secours est le seul don de la persévérance finale, qui n'est donné qu'aux seuls élus, et qui ne tombe que sur le seul moment de la fin, qui fixe invariablement leurs volontés dans le bien, et qui, les tirant de la liberté du pèlerinage, les met actuellement dans la nécessité des bienheureux. En voilà assez pour démontrer qu'un tel secours ne peut point être l'unique grâce intérieure de l'état présent, puisqu'il s'ensuivroit en ce cas que la grâce intérieure de l'état présent seroit bornée aux seuls élus pour le seul moment de la fin. C'est un système plus outré et plus odieux que celui des Protestans mêmes. Les Protestans n'ont pas nié que beaucoup d'hommes non prédestinés n'aient reçu des grâces intérieures et actuelles; vous l'avez vu clairement dans Calvin. Me voilà donc en plein droit de vous arrêter tout court, de vous sommer d'abandonner à jamais votre insoutenable explication du secours

[1] Cap. XIV, n. 45.

[1] Cap. XIV, n. 46 : pag. 775.

quo, et d'en chercher avec moi une autre qui soit catholique. D'un autre côté, saint Augustin parle du secours *quo*, comme d'un secours qui ne laisse point la volonté à son libre arbitre. Il en parle comme d'un secours, par lequel la volonté se trouve actuellement avoir déjà persévéré jusques à la fin, et être déjà délivrée de la tentation du pélerinage. C'est un secours par lequel l'homme *ne peut* plus *ni pécher, ni mourir, ni abandonner le bien*[1]. Ce Père dit que le caractère propre de ce secours est de ne ressembler point aux *alimens* qui sont laissés au libre arbitre d'un homme, pour choisir de les manger ou de ne les manger pas; mais que ce don, qui est *la persévérance* finale *elle-même*, opère précisément ce qui est opéré par la béatitude, en sorte que, comme un homme n'est plus libre de choisir entre la condition d'être bienheureux et celle de ne l'être pas, quand il a déjà actuellement acquis la béatitude, de même un homme n'est plus libre de choisir entre les deux partis de persévérer ou de ne persévérer pas finalement, quand il a déjà actuellement la persévérance finale. Ce Père dit que l'homme n'a ce secours, qui est la persévérance consommée, que quand *la fin de cette vie le trouve persévérant; nec eam nisi manentem vitæ hujus inveniet finis*[2]. Ce Père nous avertit qu'il parle d'un secours auquel *nul arbitre ne résiste*, auquel *les volontés des hommes ne peuvent pas* même *résister*, que c'est *une puissance entièrement toute-puissante; omnipotentissimam potestatem*[3]. Enfin il déclare que c'est un don ou secours que « beaucoup de personnes » peuvent avoir, mais que personne ne peut » perdre... On peut, dit-il[4], le mériter par une » humble prière; mais on ne peut le perdre » par aucune obstination. » C'est ce qu'aucun Catholique ne peut jamais dire de la grâce intérieure et actuelle de l'état présent.

Quel inconvénient y trouvez-vous? me dit M. Fremont. Voulez-vous être plus catholique que saint Augustin, qui est la règle de notre foi sur la grâce?

Je ne veux, repris-je, ni abandonner saint Augustin, ni vous permettre de le tourner contre l'Église, pour faire triompher les Protestans.

Venons au détail, me dit M. Fremont. Comment prouverez-vous que le secours *quo* seroit une grâce nécessitante, si ce secours étoit une grâce intérieure qui ne laissât point la volonté de l'homme à son libre arbitre? N'est-il pas vrai de dire que nulle grâce efficace par elle-même ne laisse la volonté indifférente et à son propre choix, puisqu'on suppose qu'elle la détermine invinciblement?

Calvin et Luther même, repris-je, n'ont jamais prétendu établir aucune grâce plus nécessitante que celle qui ne *laisse* point l'homme à sa volonté et *à son libre arbitre* pour choisir. Comment pourroit-on dire que la volonté est laissée à son libre arbitre pour consentir à la grâce, ou pour lui refuser son consentement, supposé que la volonté ne soit pas laissée à son libre arbitre pour refuser de consentir? *Posse dissentire, si velit.* Oseriez-vous affirmer tout ensemble ces deux propositions contradictoires; l'une, que le consentement ou le refus de consentir n'est point *laissé au libre arbitre* dans l'état présent : l'autre, que la volonté, au choix de laquelle le refus de consentir n'est point laissé, peut néanmoins refuser son consentement? Si vous tombiez dans une si palpable contradiction, tous les Protestans en riroient. Ils ne manqueroient pas de se prévaloir d'un langage si peu sérieux. En un mot, ils ne demanderont jamais une grâce plus nécessitante que celle qui n'est point laissée au libre arbitre de nos volontés.

La prémotion des Thomistes, se récria M. Fremont, n'est point laissée au libre arbitre pour le consentement ou pour le refus de consentir.

Faut-il s'en étonner, repris-je? Vous verrez, quand il vous plaira, que la volonté, selon les vrais Thomistes, a toujours cette prémotion toute prête, à moins qu'elle ne mette, par son propre choix, un empêchement pour ne la point recevoir, et qu'elle ne la refuse. Vous verrez que cette prémotion est l'action même déjà commençante. Vous étonnez - vous de ce que l'action déjà présente n'est point laissée au libre arbitre pour y joindre son refus d'agir? Voudriez-vous qu'il fût *laissé à la volonté* de vouloir ou de ne vouloir pas quand elle veut déjà? Ce seroit faire durer trop tard la liberté, après qu'il n'en est plus question pour l'acte déjà présent. Mais si vous mettez dans le moment de la délibération, qui est essentiel à la liberté, un attrait de plaisir plus fort que la volonté même, elle n'est, en ce cas, ni déliée, ni dégradée, ni indifférente, ni laissée à son libre arbitre, pour choisir entre consentir et ne consentir pas. Au contraire, elle est, en ce cas, liée, engagée, invinciblement déterminée à consentir, et impuissante de refuser son consentement. En ce cas, loin d'être laissée à son libre arbitre, elle

[1] Cap. XII, n. 33, pag. 768. — [2] Ibid. n. 34, pag. 769. — [3] Cap. XIV, n. 43 et 45 : pag. 774. — [4] *De Dono Persev.* cap. VI, n. 10 : pag. 826.

est enlevée à son libre arbitre, et invinciblement nécessitée à consentir. Voilà tout ce que les Protestans ont soutenu, depuis près de deux siècles, contre l'Eglise. Voulez-vous mettre saint Augustin de leur côté, et l'ôter à l'Eglise catholique votre mère?

Vous avez soutenu, me disoit M. Fremont, ce qui est insoutenable, savoir que le secours *quo* de saint Augustin est l'immortalité et l'impeccabilité même des bienheureux. C'est ce que le saint docteur ne dit nullement.

Lisez, repris-je, et rendez gloire à Dieu. « Il faut donc, dit-il [1], considérer avec application et exactitude, en quoi précisément ces deux choses sont différentes entre elles. L'une est de pouvoir ne pécher pas, et l'autre de ne pouvoir pécher. L'une de pouvoir ne mourir point, et l'autre de ne pouvoir mourir. L'une de pouvoir n'abandonner pas le bien, et l'autre de ne pouvoir pas l'abandonner.... La première liberté (savoir celle d'Adam au Paradis terrestre) étoit de pouvoir ne pécher pas. La dernière est beaucoup plus grande, (savoir celle de ne pouvoir plus pécher.) La première immortalité consistoit à pouvoir ne mourir point. La dernière sera beaucoup plus grande, puisqu'elle consistera à ne pouvoir plus mourir. La première félicité étoit le pouvoir de persévérer en n'abandonnant pas le bien. La dernière est de persévérer en ne l'abandonnant pas. »

Je vous entends, me dit M. Fremont. Vous voulez que, comme le secours *sine quo non* mettoit Adam dans le simple pouvoir *de ne pécher pas, d'éviter la mort, et de persévérer*, le secours *quo* mette les élus dans l'actuelle impeccabilité, immortalité et persévérance finale, qui ne laisse plus l'homme à son libre arbitre, parce qu'il ne le laisse plus dans la liberté du pélerinage, et qu'il le fixe dans l'heureuse nécessité des anges et des saints du ciel. Mais voici un mot qui doit vous embarrasser. Saint Augustin parle du secours *quo* comme d'un secours présent et journalier, au lieu qu'il ne représente cet état d'impeccabilité et d'immortalité, que comme un effet futur de ce secours : *Novissima erit*, etc.

Cette expression, repris-je, ne m'embarrasse nullement. Elle convient parfaitement au don de la persévérance finale. Puisqu'il ne s'agit ici que de la seule persévérance de la fin ou dernier moment de la vie, saint Augustin a dû la marquer comme n'étant pas encore présente, et comme n'étant encore que future à l'égard de tous les élus qui sont encore vivans ici-bas, et qui n'ont point encore fini leur pélerinage, ni, par conséquent, leur état de liberté pour pécher ou pour ne pécher pas. On ne sauroit jamais trop remarquer que le saint docteur met ensemble ces trois choses, comme les trois effets inséparables du secours *quo*. 1° *Ne pouvoir plus pécher* ; 2° *ne pouvoir plus mourir* ; 3° avoir en la persévérance, ce qui est *ne pouvoir plus abandonner le bien*. Voilà ce qui n'est encore que futur pour les élus vivans. Mais voilà ce qui est déjà présent pour tout élu, en qui se trouve actuellement la persévérance finale, ou fin de sa vie en persévérant. On ne peut plus mourir quand on est déjà mort, ni pécher quand on a déjà persévéré jusqu'à la fin de la vie. Voilà ce qui n'est nullement laissé au libre arbitre, pour consentir ou refuser son consentement ; car il ne dépend point de notre choix de mourir ou de ne mourir pas. La sortie du pélerinage est l'entrée dans la céleste patrie. La fin de la liberté pour persévérer ou ne persévérer pas, est le commencement d'une heureuse nécessité de persévérer à jamais.

Comme M. Fremont cherchoit des évasions subtiles et sans fin, je lui fis remarquer que, selon le texte du saint docteur, les deux secours *sine quo non* et *quo* viennent immédiatement après l'explication de ces deux états, et qu'ils y répondent précisément, comme la cause est proportionnée à son effet. *Itemque*, dit saint Augustin [1], *ipsa adjutoria distinguenda sunt.* C'est comme s'il disoit : Il faut distinguer les secours, comme nous venons de distinguer les états qu'ils produisent. Le secours *sine quo non* étoit pour Adam, *comme les alimens*, sans lesquels on ne peut vivre, et avec lesquels on peut mourir, en refusant de les manger. Voilà un secours qui *laisse* la volonté *à son libre arbitre* ou choix pour pécher ou pour ne pécher pas, pour mourir ou pour ne mourir pas, pour abandonner le bien ou pour persévérer. Ce secours laisse la volonté libre ; mais le secours *quo* n'est nullement le même. Il est la béatitude, que l'homme n'a point, et par *laquelle il devient* actuellement *bienheureux*, dès qu'elle lui est donnée. *At verò beatitudo, quam non habet homo, cùm data fuerit*, CONTINUO FIT BEATUS. Voilà le don actuel de la béatitude céleste, qui finit la liberté du pélerinage, et qui commence l'impeccabilité des bienheureux. C'est pourquoi saint Augustin ajoute : « Mais maintenant, pour

[1] *De Corr. et Grat.* cap. XII, n. 33 : pag. 768.

[1] Cap. XII, n. 34 : pag. 769.

» les saints prédestinés au royaume de Dieu par » sa grâce, il ne leur est pas donné un secours » de persévérance tel » que celui d'Adam, qui le laissoit à son libre arbitre, et qui ne le rendoit point impeccable: « mais il est tel, que » Dieu leur donne la persévérance elle-même: » *sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur*;... » en sorte, ajoute-t-il, qu'ils ne soient que per- » sévérans par ce don. »

C'est une persévérance de tout le cours de la vie, disoit M. Fremont, qui est opérée par l'efficacité de la grâce, et qui dure jusqu'à la fin.

Non non, lui répliquai-je, c'est la fin elle-même, qui survient tout-à-coup par la miséricorde de Dieu. Elle trouve l'homme persévérant; elle le fixe; elle ne le laisse plus à son libre arbitre; elle le tire du pélerinage. *Nec eam nisi manentem vitæ hujus inveniet finis.* C'est tout ensemble le don de la persévérance finale et celui de la béatitude; car la fin de la vie qui trouve l'homme persévérant, et le commencement de la béatitude, sont la même chose. On ne sort du pélerinage, où l'on étoit libre, qu'en entrant dans la patrie, où l'on ne l'est plus. On ne finit la vie qu'en mourant. On ne sort de ce monde, que par son entrée dans l'autre. Il ne faut donc point s'étonner, poursuivis-je, si ce coup salutaire se fait indépendamment du libre arbitre, par une providence *entièrement toute-puissante*, à laquelle *les volontés des hommes* ne résistent ni *ne peuvent résister : non posse resistere*, etc. *omnipotentissimam potestatem*.

M. Fremont, qui voyoit tout son système renversé sans ressource par les fondemens, ne se lassoit point de soutenir que le secours *quo* n'est point la fin de la vie qui fixe la persévérance, mais seulement la persévérance journalière que la grâce efficace opère, et qui dure jusqu'à la fin.

Alors je lui dis doucement ces mots : Saint Augustin va vous répondre pour moi. « Je » parle, vous dit-il [1], de la fin par laquelle cette » vie finit, et dans laquelle seule il y a un » danger de chute. C'est pourquoi il est toujours » incertain, pendant que cette vie dure, si un » homme a reçu ce don... Je ne dispute point » sur les mots, si on croit devoir donner le » nom de persévérance à celle du temps où l'on » se trouve. Mais pour celle dont nous parlons » maintenant, par laquelle on persévère en Jé- » sus-Christ jusqu'à la fin, on ne doit dire » qu'un homme l'ait eue en aucune façon, s'il » n'a pas persévéré jusqu'à la fin. *Qui non per-* » *severaverit usque in finem.* » Voilà une persévérance déjà consommée. Or la fin de la persévérance n'a point pu arriver sans le commencement de la béatitude.

Vous n'allez point jusqu'à ma difficulté, crioit M. Fremont. Je rejette tout autant que vous une persévérance qui ne continue pas jusqu'à la fin. Mais je soutiens qu'il ne s'agit point ici du secours *quo*, comme d'une providence qui fixe l'homme dans le bien par la fin de sa vie. Je soutiens qu'il s'agit seulement du secours *quo*, comme d'une grâce intérieure et efficace, qui détermine invinciblement la volonté au bien jusqu'à la fin de la vie présente. Voilà à quoi vous ne répondez rien de précis.

Saint Augustin, repris-je, vous y répond pour moi. Il vous a déjà dit que ce don de persévérance ne laisse point la volonté à son libre arbitre, que c'est *la fin de cette vie* elle-même qui *trouve l'homme persévérant*. *Nec eam nisi manentem vitæ hujus inveniet finis.* Il ajoute que cette persévérance est *la béatitude* elle-même, par laquelle l'homme *devient* actuellement *bienheureux*, et avec laquelle il ne peut plus ne le pas être : *cùm data fuerit, continuò fit beatus.* Il vous dit que c'est la parfaite délivrance des tentations du pélerinage, où l'homme *ne peut plus ni pécher, ni mourir, ni abandonner le bien*, ni cesser de persévérer, puisqu'il a déjà persévéré jusqu'à la fin. Que voulez-vous de plus? Enfin ce Père vous crie ces mots décisifs : « Ceux qui disputent sur cette persévérance ne » font pas assez d'attention à ce qu'ils disent ; » car nous parlons de celle par laquelle on per- » sévère jusqu'à la fin. On persévère finale- » ment, si on la reçoit; mais si on ne persévère » point jusqu'à la fin, on ne l'a point reçue... » Qu'on ne dise donc point que la persévérance » finale a été donnée à quelqu'un, si ce n'est » après que la fin sera venue, et qu'après que » celui qui l'aura reçue aura été trouvé avoir » persévéré jusqu'à la fin. NISI CUM IPSE VENERIT » FINIS, ET PERSEVERASSE, CUI DATA EST, REPERTUS » FUERIT USQUE IN FINEM [1]. » Vous le voyez, disois-je. Saint Augustin vous avertit qu'il ne s'agit point d'une persévérance libre qui mène jusqu'à la fin, mais de *la fin* elle-même, comme déjà arrivée, qui finit l'usage de la liberté, et qui fixe l'homme dans un état impeccable.

Je veux autant que vous que le saint docteur parle de la fin, s'écrioit de plus en plus M. Fremont. Mais je veux que ce soit l'efficacité in-

[1] *De Dono Persev.* cap. I, n. 1 : pag. 821.

[1] *De Dono Persev.* cap. VI, n. 10 : pag. 826.

vincible de la grâce intérieure qui mène la volonté à cette fin.

Vous le voulez sans preuve, lui répliquai-je, et en voilà assez pour vous arrêter tout court. De plus, saint Augustin vous réfute, en vous disant que c'est *la fin* elle-même qui fixe la volonté, et qui est tout ensemble la persévérance actuelle, et la béatitude ou impeccabilité. Pour la grâce intérieure, il est clair comme le jour qu'elle ne peut jamais faire cette persévérance invariable, quand même vous la supposeriez efficace et nécessitante, comme Jansénius. Quelque délectation supérieure et invincible que vous supposiez dans un moment, elle ne fixe nullement la volonté, puisque, si vous supposez un autre moment qui suive encore celui-là, la délectation pourra y varier; et si elle y varie, la volonté variera aussi : ainsi vous ne parviendrez jamais, par la grâce nécessitante même, à assurer la persévérance invariable. En un mot, il n'y a que la seule fin, qui fasse cette persévérance inamissible et invariable de l'homme, de laquelle seule il s'agit ici. En un mot, il n'y a aucune grâce qui ne puisse varier, et faire varier la volonté de l'homme. Il n'y a que la fin seule qui exclut toute variation, qui fixe tout, et qui est le dernier sceau de l'œuvre de Dieu. Cessez donc d'attribuer ce coup décisif et invariable à la grâce intérieure, qui peut elle-même toujours varier. Avouez de bonne foi qu'on ne peut l'attribuer qu'à la seule fin du pélerinage, qui est le commencement de la béatitude céleste, où l'homme ne peut plus *ni mourir, ni pécher, ni abandonner le bien, ni cesser de persévérer*.

C'est un sophisme que vous faites, crioit encore M. Fremont.

C'est un sophisme, repris-je en riant, que saint Augustin vous fait. Il met tellement le secours *quo* dans la fin déjà arrivée, *nisi cùm ipse venerit finis*, qu'il décide que ce secours ne peut jamais être perdu. « Beaucoup de personnes, » dit-il [1], peuvent l'avoir, mais aucune ne peut » le perdre... Ce don peut être mérité par une » humble prière; mais dès qu'il est donné, » personne ne peut le perdre même par son » obstination; car, après qu'un homme a per- » sévéré jusqu'à la fin, il ne peut plus perdre » ni ce don, ni aucun des autres qu'il pouvoit » perdre auparavant. Comment donc peut-on » perdre un don, par lequel on ne peut plus » perdre les autres mêmes qui auroient pu se » perdre? » Voilà la fin qui peut seule mettre tout hors de péril par l'impeccabilité qu'elle opère dans ce moment. Voudriez-vous dire que l'unique grâce intérieure et actuelle de l'état présent est *inamissible* pour tous ceux qui l'ont? *Nullus amittere, etc.* Les Protestans n'en ont jamais tant dit contre l'Église.

[1] Loc. mox citato.

Je ne crains nullement, me dit M. Fremont, de soutenir que la grâce intérieure et actuelle de la fin, c'est-à-dire du dernier moment de la vie, est inamissible.

C'est la fin du pélerinage, repris-je, et non pas l'efficacité de la grâce; qui rend la grâce inamissible. C'est la fin qui fixe la grâce même, qui fait qu'elle ne peut plus ni se perdre ni varier. C'est précisément la fin qui fait ce que saint Augustin exprime par le terme *quo*. C'est le secours par lequel on est déjà finalement persévérant et délivré des variations du pélerinage. De plus, quand même vous voudriez donner le nom de secours *quo* à une grâce intérieure, vous ne pourriez donner le nom de secours *quo* ni aux grâces des fidèles et des justes non prédestinés, ni même à toutes celles des prédestinés qui regardent chaque acte dans le cours de la vie; *ad singulos actus*. La preuve en est démonstrative, la voici : Saint Augustin borne évidemment le secours *quo* au seul dernier moment, où l'homme a déjà actuellement la persévérance finale même qui ne peut plus être perdue. *Non nisi manentem vitæ hujus inveniet finis, etc. Nullus amittere potest, etc.*

Vous voulez donc, me dit M. Fremont avec amertume, attaquer par ses fondemens toute grâce efficace?

Nullement, repris-je. D'un côté, la grâce efficace est une vérité de foi. D'un autre côté, la grâce efficace par elle-même est une opinion permise et enseignée dans l'école des Thomistes. A Dieu ne plaise que j'attaque jamais ce que l'Église laisse en liberté. Je ne suis ici qu'un simple commentateur du texte de saint Augustin, et je soutiens, sur l'évidence de ce texte, que le secours *quo* n'est point la grâce intérieure et nécessaire *à chaque acte dans le cours de la vie; ad singulos actus*. Je soutiens que ce secours spécial est le seul don de la persévérance finale qui n'est donné qu'aux seuls élus par la seule fin.

En donnant une si bizarre explication du texte de saint Augustin, me dit M. Fremont, vous sapez tous les fondemens de la grâce efficace par elle-même.

Ce n'est pas mon dessein, lui répliquai-je. Mais voulez-vous que je soutienne qu'il n'y a point dans l'état présent d'autre grâce inté-

rieure que le secours *quo*? En ce cas, on ne peut plus reculer. Il faut aller plus loin que les Protestans mêmes contre toutes les décisions de l'Eglise. Dans cette monstrueuse supposition, il n'y a plus, depuis la chute d'Adam, aucune grâce intérieure et actuelle que pour les seuls élus, et pour le seul moment de la fin. Il n'y a plus aucune grâce intérieure et actuelle, que celle qui prévient *inévitablement et invinciblement* nos volontés. Il n'y a plus aucune grâce intérieure et actuelle qui soit *laissée au libre arbitre*, pour choisir entre consentir et ne consentir pas. *Posse dissentire, si velit*. Il n'y a plus aucune autre grâce intérieure et actuelle, que celle qui est *la persévérance* finale *elle-même*. Il n'y a plus aucune autre grâce intérieure et actuelle, que celle qui est *la béatitude* même, que celle qui est la délivrance des tentations du pélerinage, que celle qui fait qu'on *ne peut plus ni pécher, ni mourir, ni abandonner le bien*, ni cesser de persévérer. Il n'y a plus aucune autre grâce que celle qui est *la fin même de cette vie : finem dico hujus vitæ*; que celle que personne ne *peut plus perdre* dès qu'on l'a; *nullus amittere*. Quiconque croit qu'il n'y a plus d'autre grâce intérieure et actuelle que celle-là, n'est point catholique. Il est beaucoup plus égaré que tous les Protestans.

Quelle autre explication, me dit M. Fremont, espérez-vous donner au secours *quo*, en rejetant celle-là?

Commencez, repris-je, par rejeter de bonne foi celle-là. Ensuite nous chercherons ensemble une autre explication, qui ne soit pas indigne du saint docteur et incompatible avec la vraie foi.

Je suis pressé, dit M. Fremont, d'aller voir un ami malade; mais je reviendrai dimanche après vêpres. J'espère vous démontrer alors que le secours *quo* ne peut être qu'une grâce intérieure et invincible à nos volontés. Il sortit aussitôt. Vous serez exactement informé de tout ce que nous dirons dimanche prochain. Je suis, etc.

ONZIÈME LETTRE.

Qui est la troisième sur le livre *De la Correction et de la Grâce* de saint Augustin, et sur le secours que ce Père nomme *quo*.

Je vis arriver hier dans mon cabinet M. Fremont avec un livre en main. C'étoit celui *de la Correction et de la Grâce*, où il avoit marqué avec un crayon tous les endroits qui semblent exprimer l'opération d'une grâce intérieure pour l'état du pélerinage de cette vie. Il s'agit, me dit-il, d'une grâce qui *conduit l'homme à la douleur salutaire de la pénitence*, et qui fit *de Pierre reniant* Jésus-Christ, un autre Pierre *pleurant* sa chute [1]. Il s'agit de la foi de saint Pierre et de la grâce intérieure qui lui inspiroit *une très-libre, très-courageuse, très-invincible, très-persévérante volonté* [2]. Il s'agit d'une grâce plus puissante que celle du premier état, et *qui fait même qu'on veut; quâ etiam fit ut velit* [3]. C'est une grâce dont le caractère essentiel est d'être toute efficace, en sorte qu'elle ne seroit plus ce qu'elle est, si elle n'opéroit pas le bon vouloir de l'homme; *nisi etiam efficiatur ut velit* [4]. C'est une grâce tellement efficace au dedans, que son efficacité est la raison essentielle du bon vouloir qu'elle prépare; *operatur et velle... Ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint* [5]. Cette grâce n'est point une providence extérieure, mais un attrait intérieur et immédiat, qui *détermine inévitablement et invinciblement la liberté de l'homme. Divinâ gratiâ indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur* [6]. C'est *une puissance entièrement toute-puissante* qui attire intérieurement les volontés, de sorte que *nul arbitre ne lui résiste*, et que *les volontés des hommes ne peuvent pas* même *lui résister. Nullum hominum resistit arbitrium.....; Humanas voluntates non posse resistere...; habens omnipotentissimam potestatem* [7]. Enfin le saint docteur, pour réfuter par avance votre explication illusoire, nous avertit que c'est une grâce intérieure, qui *agit au dedans*, qui *saisit les cœurs*, qui *les remue*, et qui *les attire par les vouloirs mêmes, ou actes de volonté, qu'il opère en eux* [8]. Oseriez-vous dire que le saint docteur pouvoit ajouter quelque autre terme plus décisif, pour exprimer un attrait de grâce intérieure, opérante, efficace, inévitable, invincible et toute-puissante?

A ces mots, M. Fremont se tut et attendit ma réponse. Puis, voyant que je ne répondois rien, il ajouta ces paroles : Remarquez que ce Père fait une exacte comparaison des deux grâces des deux états. Comme celle du premier état étoit sans doute intérieure, et seulement suffisante, ou de simple pouvoir, celle du second état est aussi intérieure, mais efficace et toute d'action. L'une et l'autre a été donnée immédiatement à la volonté. Répondez, me dit-il, répondez en termes clairs et précis à une

[1] *De Corr. et Grat.* cap. IV, n. 7 et 8 : pag. 753. — [2] Cap. VIII, n. 17 : pag. 759. — [3] Cap. XI, n. 31 : pag. 771. — [4] Ibid. — [5] Cap. XII, n. 38 : pag. 771. — [6] Ibid. — [7] Cap. XIV, n. 43 et 45 : pag. 774. — [8] N. 45 : pag. 775.

telle preuve, ou avouez de bonne foi que ces textes ne vous laissent rien à répondre.

J'ai déjà démontré, lui répliquai-je, que cette explication renverse la foi catholique, et va plus loin que l'hérésie des Protestans. Ainsi supposé qu'on ne pût point expliquer naturellement le texte de saint Augustin dans un autre sens, il faudroit recourir aux explications les plus bénignes, il faudroit éviter de l'expliquer suivant la rigueur du sens littéral, et le ramener au dogme de la vraie foi. Il faudroit supposer, qu'il auroit un peu exagéré, par un excès de zèle contre l'impiété pélagienne.

C'est ainsi qu'on parle, disoit M. Fremont en souriant, quand on n'a plus aucune ressource ni aucune évasion. Je prends à témoin le monde entier que vous n'osez entreprendre d'expliquer à la lettre le texte de saint Augustin, parce que vous sentez qu'il vous accable. Vous ne pouvez vous sauver que par des contorsions données à son texte. En voilà assez.

Non, repris-je, ce n'est pas assez, et vous allez voir combien votre triomphe est imaginaire.

1° Croyez-vous que je sois obligé de prouver que saint Augustin ne parle de la grâce intérieure en aucun endroit du Livre *de la Correction et de la Grâce?* Si vous le prétendez, vous êtes dans une erreur visible. Saint Augustin parle dans ce livre, de diverses grâces tant intérieures qu'extérieures. Il est vrai seulement qu'il y parle surtout de la grâce qui est le don de la persévérance finale. Voici l'objection qui l'engageoit à en parler à fond. Quelqu'un de ses adversaires raisonnoit ainsi : « J'ai » reçu la foi qui opère par l'amour, mais je » n'ai pas reçu la persévérance [1]. » Cet adversaire concluoit qu'on ne pouvoit point le reprendre, sur ce qu'il ne faisoit point ce qu'il n'avoit pas reçu de faire. Il est vrai que depuis cet endroit le saint docteur parle presque toujours de la persévérance *jusqu'à la fin.* Mais ne voyez-vous pas que la persévérance finale, qui est la fin dans le bien, suppose nécessairement une grâce intérieure, sans laquelle l'homme n'auroit pas pu se trouver actuellement dans le bien, et qui précède visiblement cette fin bienheureuse? Ainsi le secours *quo*, qui est le don de cette fin dans la piété, suppose une grâce intérieure, quoiqu'il ne consiste pas précisément dans cette grâce. Saint Augustin ne commence à parler de la persévérance finale qu'au chap. VI, n. 10. Depuis cet endroit jusqu'à la fin du livre, il joint toujours ensemble deux choses pour composer la persévérance finale. L'une est la grâce intérieure, sans laquelle l'homme ne peut ni commencer le bien, ni y persévérer; l'autre est la fin, sans laquelle la grâce et la bonne volonté de l'homme ne peuvent jamais avoir rien de fixe.

Il faut, disoit M. Fremont, que cette grâce intérieure, qui prépare la persévérance finale, soit efficace.

Oui, lui répliquai-je ; mais saint Augustin ne décide point qu'elle est efficace par elle-même. Elle *instruit en sorte qu'elle persuade* [1]. Elle est donnée *en la manière que Dieu sait être congrue, afin que* l'homme *ne rejette point* [2] l'attrait de la vocation. Le consentement de la volonté, quoique entièrement libre, parce que l'attrait n'est point plus fort qu'elle, arrive néanmoins avec certitude, *parce que Dieu ne se trompe point* [3] dans sa prescience. Mais, malgré cette efficacité de la grâce, il n'y a rien de fixe pour la persévérance finale que par la fin. C'est elle qui survient pour assurer l'ouvrage. La grâce intérieure dispose, prépare, tient la volonté en état. Mais c'est uniquement la fin qui fixe, qui assure, qui ôte même au choix douteux du libre arbitre ce que Dieu veut rendre infailliblement futur. En effet, rien ne délivre de la tentation du pélerinage que la fin du pélerinage même. Rien ne met un vaisseau hors des dangers de la tempête que l'arrivée au port. Remarquez, je vous prie, que si la grâce intérieure consistoit dans une délectation supérieure du bien, qui fût plus forte pour attirer le consentement de la volonté, que la volonté elle-même n'est forte pour refuser ce consentement, Dieu n'auroit aucun besoin de recourir par sa providence au coup de la mort pour abréger la tentation de la vie. Il n'auroit qu'à continuer la délectation supérieure du bien qui assureroit invinciblement la persévérance de tous les élus.

C'est précisément ce que Dieu fait, s'écria M. Fremont.

C'est précisément, repris-je, ce que saint Augustin ne dit jamais. Au contraire, il nous représente une mort prématurée et anticipée comme le remède assuré à la fragilité et à l'inconstance de la volonté de l'élu, qui rend tout douteux malgré la grâce intérieure dont il est secouru.

Où trouvez-vous cette doctrine? me dit dédaigneusement M. Fremont.

[1] Cap. VI, n. 10 : pag. 754.

[1] *De Spir. et Litt.* cap. XXXIV, n. 60 : tom. X, pag. 120. — [2] *Ad Simplic.* lib. I, quæst. II, n. 13 : tom. VI, pag. 95. — [3] *De Corr. et Grat.* cap. VII. n. 14 : pag. 758.

Dans le livre *de la Correction et de la Grâce*, repris-je. Tenez, lisez. Aussitôt je lui fis lire ces mots : « Pour tous ceux qui sont séparés de » cette masse de condamnation originelle par » la libéralité de la grâce de Dieu, sans doute » il leur est procuré d'entendre prêcher l'E- » vangile..... Ils persévèrent jusqu'à la fin..... » Après avoir reçu la grâce en tout âge, ils sont » enlevés aux périls de cette vie par une prompte » mort. *In qualibet ætate periculis hujus vitæ* » *mortis celeritate subtrahuntur* [1]. » Voilà, repris-je, d'un côté, la grâce intérieure et actuelle que les prédestinés reçoivent pour chaque acte dans le cours de leur vie ; de l'autre côté, ils reçoivent deux secours extérieurs de providence, qui ne sont nullement *laissés* au choix de leur *libre arbitre*. L'un regarde l'entrée, et l'autre la sortie de l'état de tentation. Le premier secours est la prédication de *l'Evangile*, qu'il leur est *procuré d'entendre*. L'autre est *une prompte mort*, qui les met hors de la tentation du pélerinage ; *mortis celeritate subtrahuntur*. C'est le coup miséricordieux de la mort qui survient à propos, après que Dieu a préparé la volonté par une grâce intérieure *qu'il savoit être congrue*, afin qu'elle ne fût point rejetée.

M. Fremont n'avoit guère le goût de lire plus long-temps, il craignoit de trouver plus qu'il ne cherchoit ; mais je le pressai de continuer : il lut donc ces mots :

« Il faut s'étonner, et même s'étonner très- » fortement, de ce que Dieu ne donne point la » persévérance à quelques-uns de ses enfans,... » pendant qu'il remet tant de crimes aux en- » fans étrangers (c'est-à-dire aux enfans des » infidèles), et pendant qu'il les fait ses enfans » en leur donnant la grâce (du baptême),... » il exclut de son royaume certains enfans de » ses amis, lesquels enfans sortent de ce monde, » étant encore petits et sans Baptême, lui qui » leur procureroit sans doute, s'il le vouloit, » cette grâce, etc.... En même temps il fait » tomber certains enfans de ses ennemis dans » les mains des Chrétiens, et il les introduit » dans son royaume par le baptême..... C'est » au rang de tels secours qu'il faut mettre la » persévérance [2]. »

Vous le voyez, lui dis-je, le secours qui fait qu'on persévère finalement est la fin même, qui arrive par pure providence aux adultes, comme le baptême aux petits enfans. Mais de grâce continuez votre lecture.

Alors M. Fremont lut ces mots : « Qu'ils ré- » pondent, s'ils le peuvent : pourquoi Dieu » n'a-t-il point enlevé des périls de cette vie » certains hommes, pendant qu'ils vivoient se- » lon la foi et la piété, de peur que la malice ne » changeât leur cœur ?.... On ne peut pas dire » que Dieu ne fait pas ce don à qui il lui plaît, » et que l'Ecriture ment, quand elle dit de la » mort comme prématurée d'un homme juste : » IL A ÉTÉ ENLEVÉ DE PEUR QUE LA MALICE, etc. » MORTE VELUT IMMATURA, etc........ D'où vient » que Dieu donne un si grand bienfait aux uns, » et qu'il ne le donne point aux autres, lui en » qui il n'y a ni injustice ni acception de per- » sonnes, et dont la puissance règle combien » de temps chacun demeure en cette vie, la- » quelle vie est nommée une tentation sur la » terre. Puisqu'ils sont contraints d'avouer que » c'est un don de Dieu, que l'homme finisse » cette vie avant qu'il change de bien en mal, » et qu'ils ignorent pourquoi ce don est accordé » aux uns et non aux autres, ils doivent avouer » que la persévérance dans le bien est un don » de Dieu, selon les Ecritures [1]. »

Remarquez, lui dis-je, la différence essentielle qui est entre la grâce intérieure et le temps du pélerinage. Quoique la grâce intérieure soit un don entièrement surnaturel et purement gratuit, Dieu la doit néanmoins à sa promesse purement gratuite, et à la justice de ses commandemens. Il commande des actes surnaturels, qui sont, selon saint Augustin, autant impossibles à tout homme sans grâce actuelle, qu'il est impossible *de naviguer sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds, et de voir sans lumière* [2]. Il n'y a rien de plus impie et de plus blasphématoire contre Dieu, que de dire que Dieu refuse à certains justes la grâce intérieure et actuelle pour pouvoir persévérer finalement au moment décisif de leur éternité. Saint Augustin crie pour tous les actes commandés, et pour tous les temps de la vie où il faut les faire, que « Dieu ne com- » mande point l'impossible,..... et qu'il aide » afin qu'on puisse » les accomplir [3]. Il assure que « Dieu n'abandonne aucun homme, à » moins qu'il n'en ait été auparavant aban- » donné [4]. » Il dit que quand « Dieu donne au » tentateur le pouvoir de tenter, il donne lui- » même sa miséricorde à l'homme tenté. Car le » diable, ajoute-t-il, n'a la permission de ten- » ter que jusqu'à une certaine mesure.... Ne

[1] Cap. VII, n. 13 : pag. 757. — [2] Cap. VIII, n. 18 : pag. 759.

[1] Cap. VIII, n. 19 : pag. 760. — [2] *De Gest. Pelag.* cap. I, n. 3 : tom. X, pag. 192. — [3] *In Ps.* XL, n. 5 : tom. IV, pag. 348. *De Nat. et Grat.* cap. XLIII, n. 50 : tom. X, pag. 148. — [4] Ibid. cap. XXVI, n. 29 : pag. 160.

» craignez donc point que le tentateur ait la » permission d'agir, puisque vous avez un Sau- » veur plein de miséricorde[1]. » Il dit que « l'homme est aidé par la grâce, afin que le » commandement ne soit pas fait à sa volonté » sans justice[2]. » Il répète en toute occasion cette vérité fondamentale. D'ailleurs, si Dieu ne refuse jamais à l'homme la grâce nécessaire à chaque acte quand le commandement le presse, à plus forte raison doit-on croire comme une vérité de foi, qu'il ne refuse point aux justes non prédestinés, au moment décisif de leur mort, la grâce intérieure, sans laquelle il leur seroit aussi impossible de persévérer, de s'abstenir du péché, et d'éviter leur éternelle damnation qu'il est impossible *de naviguer sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds et de voir sans lumières*. Voilà le point où votre système doit faire horreur à tout homme qui connoît la justice et la bonté de Dieu. Ainsi nul homme qui a le christianisme réel dans le cœur, ne se résoudra jamais à faire dire à saint Augustin que Dieu refuse impitoyablement à tout juste non prédestiné la grâce intérieure et actuelle, sans laquelle la persévérance lui est impossible. La langue n'a point de termes assez affreux pour qualifier une doctrine si impie, si monstrueuse et si contraire à celle de saint Augustin. Mais il n'en est pas du temps, comme de la grâce intérieure. Quand Dieu donne la grâce intérieure, il ne doit aucun moment à aucun juste. Il est en plein droit de les enlever en chaque moment du pélerinage, et chacun d'eux est visiblement inexcusable, s'il n'est pas toujours prêt en chaque moment, puisque la grâce intérieure lui donne de quoi l'être. De là il faut conclure que quand saint Augustin parle de ce *grand bienfait, savoir de ce don de la persévérance finale*, que Dieu accorde à certains justes, et qu'il n'accorde à aucun des justes non prédestinés, il est clair comme le jour qu'il ne parle point de la grâce intérieure et nécessaire pour pouvoir persévérer, mais seulement d'une providence extérieure pour abréger ou pour n'abréger pas le temps de la tentation. *Cur... non tunc de vitæ hujus periculis rapuit?... Donum Dei esse, ut finiat homo vitam istam antequam ex bono mutetur in malum. Cur autem aliis donetur, aliis non donetur, etc.* Il y a des justes, dit ce Père, qui *sont enlevés aux périls de cette vie par une mort prompte* pendant que d'autres ne le sont pas; *periculis hujus vitæ mortis celeritate subtrahuntur*. Voilà le don spécial de la persévérance finale; voilà le *grand bienfait;* voilà le secours *quo* que saint Augustin nomme UNE MORT COMME PRÉMATURÉE; MORTE VELUT IMMATURA.

M. Fremont, au lieu de me répondre, cherchoit dans le livre l'endroit où saint Augustin parle de la grâce qui meut la volonté.

Je vous ai déjà dit plusieurs fois, répliquai-je, que le don de la persévérance, qui est *la mort prompte et comme prématurée*, avant que le juste s'égare, suppose visiblement une grâce intérieure et actuelle qui a précédé, et qui a attiré la volonté de cet homme *en la manière que Dieu a su être congrue*, pour le mettre en bon état. Mais il y a une différence essentielle entre le secours intérieur qui a précédé, et par lequel la volonté a été préparée librement, et le secours extérieur qui n'est point *laissé au libre arbitre*, et qui le fixe à jamais dans le bien par *une mort comme prématurée, avant qu'il change du bien en mal*. Voilà précisément, poursuivis-je, le secours qui est *la béatitude* même, avec laquelle on n'est point libre de n'être pas bienheureux : *quia et si data fuerit homini beatitudo, continuò fit beatus*[1]. Le voilà ce secours qui fait qu'on *ne peut plus ni pécher, ni mourir, ni abandonner le bien*[2]. La raison en saute pour ainsi dire aux yeux. La foi de tels hommes durera sans doute jusqu'à la fin, parce que la fin elle-même viendra à la hâte comme au-devant de cette foi, pour en prévenir la défaillance, et pour la fixer. C'est *la fin* même *de cette vie qui trouvera l'homme persévérant; nec eam nisi manentem vitæ hujus inveniet finis*[3]. Subtilisez tant qu'il vous plaira, dit M. Fremont; il n'en sera pas moins évident que le saint docteur représente le secours *quo* comme une grâce intérieure, qui *détermine inévitablement et invinciblement la volonté*.

On pourroit, lui repartis-je, entendre ces paroles d'une grâce intérieure, comme je l'ai déjà remarqué. En ce cas, ce seroit la grâce qui auroit précédé immédiatement la persévérance finale, et qui y auroit préparé la volonté de l'homme. On pourroit dire qu'elle détermine *inévitablement et invinciblement* la volonté à persévérer dans ce moment-là, parce qu'il est impossible, comme ce Père le dit, *que Dieu se trompe* dans la prescience qu'il a du consentement très-libre de la volonté; *quia Deus non fallitur*. Cette explication, conforme à la lettre du texte de saint Augustin, suffiroit pour renverser votre plan fabuleux. Mais allons plus

[1] *In Ps.* LXI, n. 20 : tom. IV, pag. 602. — [2] *De Grat. et lib. Arb.* cap. IV, n. 9 : tom. X, pag. 723.

[1] *De Corr. et Grat.* cap. XII, n. 34 : pag. 769.—[2] *Ibid.* n. 33 : pag. 768. — [3] *Ibid.* n. 34 : pag. 769.

loin. Je soutiens que c'est le coup de la mort même qui est une véritable grâce, et qui détermine la volonté d'une façon inévitable et invincible. C'est même une grâce intérieure et actuelle, mais non pas une grâce de l'état du pélerinage; c'est celle qui en fait sortir l'homme.

Voilà, s'écria M. Fremont, l'explication la plus forcée, la plus absurde, la plus incroyable qu'on puisse jamais imaginer. Quoi, vous voulez que la mort soit une grâce intérieure qui détermine les volontés!

Ecoutez saint Augustin, repris-je. « Les » saints, dit-il[1], auxquels appartient cette GRACE » DE DÉLIVRANCE, sont pendant cette vie dans les » maux : d'où ils crient à Dieu, *Délivrez-nous* » *du mal.* » Qu'est-ce que *le mal?* C'est *la vie* elle-même, qui est *une tentation* continuelle *sur la terre*. Comme *la vie* est le mal, la mort est *la grâce de la délivrance.* En effet, qu'est-ce qui nous délivre plus efficacement du péril de la tentation, que la fin de toute tentation, et que notre passage dans un état où nous ne pouvons plus être tentés? C'est cette grâce qui met le comble à toutes les autres, et sans laquelle toutes les autres se tourneroient en condamnation contre nous. Après toutes les autres grâces les plus efficaces, l'homme seroit encore sans celle-ci en danger de se perdre, et d'être éternellement l'ennemi de Dieu. Celle-ci est tout ensemble la fin du pélerinage et le commencement de la bienheureuse éternité. C'est *la délivrance* de tout péril; c'est la pleine sécurité. C'est *la béatitude* elle-même, par laquelle on est *aussitôt bienheureux; continuò fit beatus.* Cette grâce n'est point *laissée,* comme celle d'Adam, *au libre arbitre,* puisqu'elle *enlève* la volonté à son libre arbitre même, pour le nécessiter à aimer Dieu invariablement. Cette grâce fixe *inévitablement et invinciblement* la volonté dans le bien. On ne peut ni éviter ni vaincre la mort; et c'est la mort qui rend la volonté impeccable, en la transférant dans l'état céleste où elle *ne peut plus ni pécher, ni mourir, ni abandonner le bien.* Cette grâce est inamissible; *nullus amittere potest.* Et comment pourroit-on perdre le don par lequel tous les autres sont mis en sûreté? Voilà le secours auquel *nul libre arbitre ne résiste.* Il *n'est point au pouvoir de l'homme, qui veut ou qui ne veut pas, d'en empêcher l'effet, et d'en vaincre la puissance. Les volontés des hommes ne peuvent y résister.* C'est *une puissance entièrement toute-puissante.* Toutes ces expressions sont véritables dans toute la rigueur de la lettre, si on les entend de la Providence toute-puissante qui fait mourir l'homme à propos avant qu'il tombe dans le mal; mais elles ne pourroient signifier qu'une hérésie manifeste et monstrueuse, si on les entendoit d'une grâce intérieure et actuelle du pélerinage, qui ne fût pas laissée au libre arbitre, pour y consentir, ou pour y refuser son consentement: *posse dissentire, si velit.*

Ces expressions, me dit M. Fremont d'un ton âpre et hautain, ne conviennent nullement à la mort, qui n'est point une *grâce*, et qui ne détermine point par un attrait inévitable et invincible nos volontés.

Avez-vous oublié, lui répliquai-je, que le mot de *grâce* est employé par saint Augustin pour exprimer tous les secours ou bienfaits qui contribuent au salut? C'est ainsi qu'il donne souvent le nom de *grâce* au baptême, à l'égard même des petits enfans qui meurent d'abord après l'avoir reçu. De plus, vous venez d'entendre le saint docteur qui lève la prétendue équivoque, et qui décide contre vous. Il déclare que c'est LA GRACE *de la délivrance*, c'est-à-dire la grâce de la mort, par laquelle nous sommes délivrés de la vie, qui est *une tentation sur la terre*. Voulez-vous contredire le saint docteur, qui s'explique si expressément? De plus, *la délivrance* de la tentation est *la béatitude* même, par laquelle l'homme *devient actuellement bienheureux; continuò fit beatus.* Oseriez-vous dire que *la béatitude* céleste, que la vision de Dieu face à face, que l'impeccabilité que nul saint ne peu plus perdre, *nullus amittere*, n'est point une grâce? Le saint docteur vous soutient que cette vie, dont la mort est l'entrée, est une grâce par excellence, qui est la récompense de tout ce que les autres grâces ont opéré de bon en nous. *Accipiemus et gratiam pro gratia, quando nobis æterna vita reddetur*[2].

Encore une fois, me dit M. Fremont, la mort n'opère point sur les volontés.

C'est ce qui vous trompe, repris-je. Rien n'opère tant sur les volontés des hommes que ce qui les fixe à jamais. En un sens, la mort ne paroît qu'un événement extérieur; mais, en un autre sens, elle est la grâce la plus intérieure, la plus actuelle, la plus opérante sur les volontés, la plus efficace, la plus nécessitante même pour nous rendre impeccables. Qu'y a-t-il de plus opérant sur nos volontés, que ce qui ne les laisse plus à leur libre arbitre, qui finit le temps de

[1] Cap. XI, n. 29 : pag. 766.

[2] *De Grat. et lib. Arb.* cap. IX, n. 21 : tom. X, pag. 728.

leur libre arbitre même, qui *enlève* la volonté à l'instabilité de son propre choix, qui fait qu'elle *ne peut plus ni pécher,... ni abandonner le bien?*

Si la mort, disoit M. Fremont, est le secours *quo*, qui nécessite les élus au bien et au salut éternel, la mort est aussi tout de même un coup décisif, et un équivalent du secours nommé *quo*, qui nécessite tous les hommes non prédestinés au péché, à l'impénitence finale et à la damnation éternelle. Voudriez-vous admettre cette doctrine?

N'en doutez pas, lui répliquai-je. Quand on suppose, comme saint Augustin le fait visiblement, que la grâce intérieure et actuelle ne manque point à l'homme, toutes les fois que les commandemens le pressent pour les actes surnaturels, on ne doit nullement être étonné de ce qu'il vient enfin un dernier moment, après lequel le temps de la liberté et du pélerinage manque tout-à-coup à l'homme pour revenir à Dieu avec le secours de grâce intérieure qu'il a actuellement. Il faut bien que le temps du pélerinage ait quelque borne; autrement les hommes vivroient sans fin ici-bas; il n'y auroit jamais ni décision finale, ni récompense, ni punition. Il faut donc qu'il arrive un dernier moment qui soit tout ensemble la fin du pélerinage, et le commencement de l'éternité heureuse ou malheureuse. L'heureuse fixe invinciblement la bonne volonté de l'élu dans le bien. La malheureuse fixe invinciblement la mauvaise volonté du réprouvé dans le mal. En disant ces mots, je fis lire ceux-ci à M. Fremont.

« Ceux qui n'appartiennent point à ce nombre » des prédestinés... reçoivent la grâce de Dieu, » mais ils ne sont *bons* que pour un temps, et » ils ne persévèrent pas. Ils abandonnent et » sont abandonnés. Ils sont laissés à leur libre » arbitre, n'ayant pas reçu le don de la persé- » vérance [1]. »

Ce texte, dit M. Fremont, signifie que ces justes non prédestinés tombent faute d'avoir reçu la grâce efficace par elle-même pour persévérer.

Fausse, odieuse, insoutenable explication, repris-je. Le saint docteur ne dit point que Dieu, dans ce dernier moment qui décide de l'éternité, commande à ces justes une persévérance finale qu'il leur rend actuellement impossible par la soustraction de sa grâce. Ce sentiment impie saisit d'horreur tout cœur chrétien. Le saint docteur dit seulement que Dieu *laisse* encore ces hommes non prédestinés *à leur arbitre*, c'est-à-dire à l'état du pélerinage, et que Dieu ne les abandonne qu'après avoir été abandonné par eux. *Deserunt et deseruntur. Dimissi sunt libero arbitrio, non accepto perseverantiæ dono.* Qu'est-ce qu'être *laissé à son libre arbitre?* C'est être laissé dans la vie présente à son propre choix, pour consentir à la grâce, ou pour lui refuser son consentement : *posse dissentire si velit.* Qu'est-ce que n'être point *laissé à son libre arbitre?* C'est être enlevé à la tentation par la fin du pélerinage, qui finit le libre arbitre même? *Raptus est, etc.* C'est pourquoi le saint docteur s'explique encore ainsi : « Il faut croire » que certains enfans de perdition, n'ayant pas » reçu le don de persévérance jusqu'à la fin, » commencent par vivre selon la foi qui opère » par l'amour, mais qu'ils tombent ensuite, et » qu'ils NE SONT POINT ENLEVÉS DE CETTE VIE avant » que leur chute arrive [1]. » Voilà comment il faut entendre que ces justes *sont laissés à leur libre arbitre, n'ayant pas reçu le don de la persévérance.* Ce n'est point qu'ils soient laissés à leur volonté impuissante, sans aucun secours de grâce pour les actes surnaturels qui leur sont commandés; c'est seulement que Dieu *les laisse* encore *à leur libre arbitre* par la continuation du pélerinage, et qu'ils *ne sont point enlevés de cette vie, avant que leur chute arrive : neque de hac vita, priusquam hoc eis contingat auferri.*

Vous n'ignorez pas, dit M. Fremont, que ce raisonnement de saint Augustin n'est fondé que sur ces mots de la Sagesse : *Raptus est, etc.* [2]. On ne reconnoissoit pas alors ce livre comme canonique.

Il est vrai, repris-je, qu'on en doutoit alors en certains endroits; mais nul Catholique n'en doute maintenant : l'Église l'a décidé. Ce livre étoit, dès le temps de saint Augustin, dans une *très-ancienne possession d'être lu dans l'Eglise de Jésus-Christ : qui meruit in Ecclesia Christi... tam longâ annositate recitari* [3]. Mais cette chicane des Demi-Pélagiens montre combien la controverse rouloit alors sur cette grande vérité. En effet, cette grâce, qui est tout ensemble de providence au dehors, et d'opération toute-puissante sur la volonté au dedans, en la rendant tout-à-coup impeccable, ne laissoit aucune ressource ni évasion à ces novateurs. Pour vous en convaincre, lisez, je vous conjure, les grandes paroles du Sage : IL A ÉTÉ ENLEVÉ *de peur que la malice ne changeât son cœur, et de peur que le mensonge ne trompât son âme... Dieu* S'EST HÂTÉ *de le tirer du milieu des iniquités....*

[1] Cap. XIII, n. 42 : pag. 773.

[1] Cap. XIII, n. 40 : pag. 772. — [2] *Sap.* IV, 11. — [3] *De Præd. sanct.* cap. XIV, n. 27 : tom. X, pag. 808.

Les impies verront la fin du sage, et ils ne comprendront point ce que le Seigneur a pensé sur lui, et pourquoi il L'A PRÉMUNI. *Quid cogitaverit de illo Deus, et quare* MUNIERIT *illum, etc.* Voilà un conseil impénétrable de prédestination. Il est parlé d'un *enlèvement* de l'homme, *raptus est;* d'un coup par lequel Dieu *se hâte* pour prévenir une chute, *properavit;* d'une jeunesse où la vie finit avec précipitation avant son terme naturel, *juventus celeriùs consummata.* Ce coup est *la grâce de la délivrance.* Dieu exécute ce conseil de prédestination. Il fixe la volonté, et la rend impeccable. Saint Augustin, expliquant cette doctrine du Sage, ajoute ces mots : « Dieu » ayant égard aux dangers de cette vie... devoit » donner (au juste non prédestiné) une mort » prématurée, afin qu'il fût soustrait (et comme » dérobé) à l'incertitude des tentations. *Secundùm pericula vitæ hujus..... mortem immaturam fuerat largiturus, ut tentationum subtraheretur incerto*[1]. »

M. Fremont vouloit disputer pour interrompre cette lecture; mais je lui fis remarquer que saint Augustin cite saint Cyprien[2] pour prouver que « la mort se trouve utile aux fidèles, parce » qu'elle soustrait l'homme aux périls de pé- » cher, et qu'elle l'établit DANS LA SÉCURITÉ de » ne pécher plus. » Voilà la *sécurité* et l'impeccabilité que le coup de la mort peut seul opérer, par le commencement d'un état où l'homme est impeccable. Il ajoute : « Quel Chrétien oseroit » nier, que le juste prévenu par une prompte » mort, sera dans le rafraîchissement[3]. »

En voilà assez, me dit M. Fremont avec dégoût.

Non, non, repris-je, ne vous lassez point d'écouter le saint docteur. Alors il lut par pure complaisance ces mots : « Mais pourquoi est-il » donné aux uns d'être enlevés des dangers de » cette vie, pendant qu'ils sont justes, et que » les autres justes sont tenus par une vie plus » longuement continuée, dans les mêmes pé- » rils, jusqu'à ce qu'ils déchoient de cette jus- » tice? Qui est-ce qui connoît la pensée du » Seigneur ?... D'où vient que Dieu a tenu ici- » bas le juste qui devoit tomber dans la suite, » quoiqu'il pût l'enlever de cette vie, avant » qu'il tombât? Ses jugemens sont très-justes, » mais impénétrables[4]. » Je lui dis ensuite ces mots : De là ce Père conclut que « la grâce de » Dieu nous est donnée non selon nos mé- » rites[5]. » Vous voyez que la mort donnée à propos est une pure *grâce.* Le saint docteur répète encore que saint Cyprien a prouvé « que » ceux qui finissent cette vie où l'on peut pé- » cher, sont enlevés aux périls de commettre » des péchés, pour montrer le prix du bienfait » d'une mort prématurée; *celerioris mortis be- » neficium*[1]. » Ecoutez encore, poursuivis-je, le saint docteur : « Comment ne seroit-il pas » d'une utilité grande et suprême à un homme, » d'être enlevé par la mort, de ce lieu de ten- » tation, avant sa chute[2] ? » Ce Père en conclut qu'une mort qui arrive si à propos est *une très-manifeste grâce.* Il va jusqu'à remarquer cette grâce dans « les petits enfans, dont les » uns finissent leur vie après leur baptême, et » les autres avant que de le recevoir[3]. »

Il seroit inutile de lire plus long-temps, me dit M. Fremont avec un air d'impatience.

Au contraire, lui repartis-je, il ne faut négliger aucun des textes du saint docteur, pour reconnoître combien il a inculqué ce point fondamental de sa dispute, qui développe le secours *quo.* De là vient ce que nous avons déjà vu ces jours passés, savoir qu'il définit le don de persévérance finale, en décidant qu'elle est *la fin* elle-même du pélerinage, et par conséquent le commencement de la béatitude céleste. *Perseverantiam.... finem autem dico quo vita ista finitur, in qua tantummodo periculum est ne cadatur.* C'est ce qui lui fait dire qu'il ne parle que de la seule persévérance finale qui ne peut être telle que par la fin déjà arrivée : *qui non perseveraverit usque in finem...*[4], *Quæ si data est, perseveratum est.* Il s'agit d'une persévérance qui est déjà achevée; *nisi cùm venerit ipse finis, et perseverasse cui data est, repertus fuerit usque in finem*[5]. C'est cette persévérance qui a consommé tout, qui ne peut plus être révoquée, ni souffrir aucune variation. Elle est inamissible. Nulle obstination de volonté ne peut plus la faire perdre; *amitti contumaciter non potest.* Ainsi il est clair comme le jour qu'elle est le commencement de la *béatitude* même, où la volonté n'étant plus *laissée à son libre arbitre,* l'homme *ne peut plus ni pécher, ni mourir, ni abandonner le bien.* Voilà le coup d'une main *entièrement toute-puissante,* qui fixe *inévitablement et invinciblement* dans le bien la volonté des élus.

Ne finirez-vous point? me dit M. Fremont dans un profond ennui.

Votre intérêt, repris-je, est de finir; le mien

[1] *De Præd. sanct.* cap. XIV, n. 26 : pag. 807. — [2] *Ibid.* — [3] *Sap.* IV, 7. — [4] *De Præd. sanct.* cap. XIV, n. 26 : pag. 807, 808. — [5] *Ibid.* n. 27.

[1] *De Præd. sanct.* cap. XIV, n. 28. — [2] *Ibid.* pag. 809. — [3] *Ibid.* n. 29. — [4] *De Dono Persev.* cap. I, n. 1 : pag. 822. — [5] *Ibid.* cap. VI, n. 10 : pag. 826.

est d'aller jusqu'au bout. Saint Augustin répète que « certains hommes, qui périront en » vivant mal après leur baptême, sont néan-» moins tenus en cette vie jusqu'à ce qu'ils » périssent, et que ces hommes ne périroient » pas, si la mort corporelle venoit à leur se-» cours pour prévenir leur chute[1]. » Ensuite je me hâtai de lire ce qui suit : « Si on de-» mande pourquoi il n'est point arrivé que ces » hommes (les Tyriens) aient cru, et que Dieu » leur ait donné la mort avant qu'ils abandon-» nassent la foi, j'ignore ce qu'on peut ré-» pondre..... Il a donc été pourvu au salut de » celui qui a été enlevé, etc.[2]. » Ces mots *il a donc été pourvu, consultum est igitur, etc.*, ont un rapport visible à ces autres si célèbres que nous avons déjà vus. *Subventum est igitur, etc.* Ces deux expressions si semblables marquent également un secours de providence pour abréger la tentation, et pour fixer la volonté, en lui ôtant le libre arbitre par une prompte mort.

Il y a toujours, disoit M. Fremont, une grâce intérieure et actuelle qui agit sur la volonté dans le dernier moment.

Il est vrai, repris-je, que cette grâce s'y trouve d'ordinaire, mais ce n'est pas elle qui fixe la volonté. Après elle la volonté pourroit encore varier, si l'attrait prévenant varioit. Mais c'est précisément la fin du pélerinage, ou commencement d'une autre vie, qui rend cette variation impossible, et qui fixe invinciblement la volonté dans le bien que la grâce intérieure a opéré avec la volonté de l'homme. Il y a même, ajoutai-je, des cas, où la fin fixe la volonté, sans qu'il s'y mêle aucune grâce intérieure et actuelle. Par exemple, un homme meurt d'apoplexie en dormant, ou bien il est habituellement juste, et son esprit est tombé dans un tel affoiblissement qu'il ne fait plus aucun usage de sa raison et de son libre arbitre. Cet homme meurt tout-à-coup sans aucune grâce intérieure et actuelle qui le fasse mériter en ce dernier moment. Il est néanmoins indubitable que le coup de la mort fixe invinciblement sa volonté dans l'amour parfait et dans l'impeccabilité des bienheureux. C'est encore en ce sens qu'on peut dire que la mort est le secours *quo*, pour les petits enfans mêmes qui meurent après avoir été baptisés. « Puisque » nous parlons maintenant, dit saint Augustin[3], » du don de la persévérance, d'où vient que » Dieu ne pourvoit point à celui qui va mourir » sans être baptisé, afin qu'il ne meure point » sans baptême? D'où vient qu'il ne pourvoit » point à celui qui va tomber dans le péché » après son baptême, afin qu'il meure avant sa » chute? Ecouterons-nous encore l'absurdité de » ceux qui disent que la mort d'un homme » avant que de tomber n'est pas un bien pour » lui?.... Ils voient les petits enfans enlevés de » cette vie, les uns privés de la régénération qui » tombent pour leur mort éternelle, les autres » régénérés pour vivre éternellement. Ils voient » qu'entre les hommes régénérés, les uns par-» tent d'ici-bas, ayant persévéré jusqu'à la fin, » et que les autres sont tenus ici-bas jusqu'à ce » qu'ils tombent dans le péché. Ces derniers ne » seroient certainement pas tombés, s'ils fussent » sortis de ce monde avant leur chute. Ils voient » aussi que certains hommes, qui sont tombés » dans le péché, ne sortent point de cette vie » jusqu'à ce qu'ils reviennent à Dieu. Ceux-ci » se seroient certainement perdus, s'ils fussent » sortis de la vie avant leur retour à Dieu. » Voilà, encore une fois, disois-je, ce que saint Augustin appelle *la grâce* qui est *donnée non selon nos mérites*. Cette grande grâce, qui décide de toutes les autres, est la mort donnée à propos. La mort ainsi donnée opère dans la volonté même le parfait amour, la justice éternelle, l'impeccabilité.

Ces répétitions, me dit M. Fremont, sont inutiles et ennuyeuses.

Saint Augustin, repris-je, ne les a pas jugées telles. Il a pu prévoir qu'un jour quelque secte soutiendroit que le secours *quo* est la grâce intérieure et actuelle, qui est nécessaire pour chaque acte pendant le pélerinage, et il répète à chaque page que ce secours est la fin du pélerinage même, ou le commencement de la béatitude céleste. Vous l'écouterez encore malgré vous. « Voyez, vous crie-t-il[1], combien il » est contraire à la vérité, de n'avouer pas que » la persévérance jusqu'à la fin est un don de » Dieu, puisque Dieu met, quand il lui plaît, » une fin à cette vie. Or S'IL Y MET CETTE FIN » AVANT LA CHUTE PROCHAINE DE L'HOMME, IL LE » FAIT PERSÉVÉRER jusqu'à la fin. » Cessez donc de faire consister le don de la persévérance dans la grâce actuelle du pélerinage, qui prépare la volonté, et qui ne peut jamais la fixer dans le bien. Saint Augustin vous déclare que ce don consiste dans *la fin de la vie*, qui prévient *une chute prochaine*. Qu'est-ce, dit-il, de la part de Dieu, que *faire persévérer* l'homme jusqu'à la fin? C'est *mettre la fin à sa vie, avant qu'il*

[1] *De Dono Persev.* cap. IX, n. 23 : pag. 833. — [2] Cap. X, n. 21 : ibid. — [3] Cap. XIII, n. 32 : pag. 838.

[1] Cap. XVII, n. 41 : pag. 844.

tombe dans le péché ; *ante imminentem lapsum.*

Comme M. Fremont vouloit fermer le livre, je lus à la hâte ces mots : « Mais cette libéralité » de la bonté de Dieu est encore plus merveil- » leuse et plus éclatante aux yeux des fidèles, » quand cette grâce est donnée aux enfans » mêmes, qui ne sont pas en un âge où ils » puissent obéir pour recevoir la persévé- » rance[1]. » En effet, ces petits enfans, qui meurent après leur baptême, ne peuvent pas être trouvés persévérans dans l'obéissance, puisqu'ils n'ont encore à cet âge ni raison ni liberté pour obéir. La grâce actuelle du pélerinage ne peut point opérer sur leurs volontés dépourvues de raison et de liberté. Mais la mort est pour eux, comme pour les adultes élus, le commencement d'une grâce nécessitante, qui les rend impeccables dans la céleste patrie.

Je n'étois pas encore au bout des textes à citer, mais M. Fremont étoit au bout de sa patience. N'auriez-vous pas encore, lui dis-je en souriant, la complaisance d'écouter cet endroit où saint Augustin parle des petits enfans? « Dieu pourvoit à l'un, afin qu'il soit baptisé. » Il ne pourvoit point à l'autre, en sorte qu'il » meurt dans les liens du péché. De plus, l'un » qui a été baptisé est laissé en ce monde, quoi- » que Dieu ait prévu qu'il y sera un impie. » L'autre, qui est pareillement baptisé, est en- » levé de cette vie, de peur que la malice ne » change son cœur[2]. » Voilà, poursuivis-je, le secours *quo,* qui rend l'un de ces enfans bienheureux, et qui fixe sa volonté dans l'amour invariable, pendant que l'autre, à qui la mort n'est point donnée après son baptême, devient un impie. L'un *est enlevé* de cette vie ; l'autre *est laissé à son libre arbitre* dans le pélerinage. Ailleurs le saint docteur se récrie sur ce point qui est « le plus merveilleux et le plus impéné- » trable. C'est que Dieu n'enlève point de cette » vie beaucoup d'hommes, de peur que la ma- » lice ne change point leur cœur, quoiqu'il ne » puisse pas ignorer qu'ils seront méchans[3]. »

Quoi donc, me dit M. Fremont, ne vous lasserez-vous jamais de lire tant de textes qui ne font que répéter une chose vulgaire?

J'avoue, lui répliquai-je, que j'aime mieux vous ennuyer en vous persuadant, que vous épargner un peu d'ennui, au hasard de ne vous persuader pas. Mais je vais finir par ces mots : « Comment est-ce que la grâce de Dieu n'opère » pas, outre la volonté de croire au commen- » cement, celle de persévérer jusques à la fin ; » puisque LA FIN DE LA VIE ELLE-MÊME EST AU POU- » VOIR DE DIEU, ET NON DE L'HOMME, et que Dieu » pourroit certainement accorder ce bienfait à » celui qui ne persévérera pas, s'il l'enlevait de » cette vie de peur que la malice ne changeât » son cœur[1]. » Vous voilà enfin, poursuivis-je, délivré des citations de saint Augustin. Vous voyez, dans celle-ci, que c'est *la fin de la vie elle-même*, *finis ipse vitæ hujus,* qui est ce secours si puissant et si décisif. Ce Père ne parle point d'une délectation invincible qui prépare le dernier acte de la volonté; il ne parle que de *la fin,* qui fixe la volonté dans ce bon état. Voilà ce que saint Augustin nomme *la grâce* par excellence. Elle *n'est point au pouvoir de l'homme,* dit-il, parce que sa vie ou sa mort ne sont point à son choix. C'est ainsi que l'homme n'est point *laissé à son libre arbitre.* Le libre arbitre, par lequel l'homme peut choisir entre le bien et le mal, finit avec cette vie.

Vous m'avouerai, dit M. Fremont tout ému, que cette explication de saint Augustin est très-nouvelle, et qu'elle n'est appuyée d'aucune autorité de la tradition.

Saint Augustin, repris-je, est-il nouveau? Ne s'explique-t-il pas lui-même avec évidence? Voulez-vous que je cite des auteurs qui l'aient mieux expliqué qu'il ne s'est expliqué lui-même? Demandez-vous, pour vous rendre, une autorité plus grande que la sienne sur son propre texte? Quand on vous oppose la tradition de tous les Pères des quatre premiers siècles, de tous les Latins et de tous les Grecs qui ont suivi pendant environ huit cents ans, et enfin de tous les scolastiques depuis plus de cinq siècles, vous recourez au texte de saint Augustin. Je vous poursuis jusque dans ce texte ; je vous force dans ce dernier retranchement. Je démontre, par trente endroits décisifs de ce Père, que vous prenez la mort qui ôte à l'homme le libre arbitre, et qui le nécessite à aimer Dieu éternellement dans le ciel, pour la grâce intérieure et actuelle du pélerinage. Mais puisque vous me demandez des témoins de la tradition, qui aient expliqué le texte de saint Augustin comme je l'explique, écoutez le fameux Hilaire, ce savant et zélé disciple de saint Augustin. Il venoit de lire le livre *de la Correction et de la grâce.* Il voyoit actuellement en quel sens ce livre étoit interprété par les Demi-Pélagiens, qui le prenoient dans le sens le plus rigoureux pour s'en scandaliser. C'est à saint Augustin

[1] Cap. XVII, n. 41 : pag. 844. — [2] *De Grat. et lib. Arb.* cap. XXIII, n. 45 : pag. 743. — [3] *Op. imp.* cont. *Jul.* lib. I, n. 119 : pag. 912.

[1] *Ep.* CCXVII, *ad Vital.* n. 21 : tom. II, pag. 805.

même qu'il écrit sur cette explication de son texte. « Ils ne veulent point, lui dit-il [1], qu'on » enseigne cette persévérance, à moins qu'on » ne puisse la mériter par une humble prière, » ou la perdre par son obstination. Ils ne veulent » point être réduits à dépendre de l'incertitude » de la volonté de Dieu... Ils soutiennent qu'il » faut retrancher le texte que vous citez : IL A » ÉTÉ ENLEVÉ DE PEUR QUE LA MALICE NE CHANGEAT » SON COEUR, parce qu'il n'est point des Ecri- » tures canoniques... D'ailleurs ils supportent » impatiemment cette division que vous faites » de la grâce. L'une EST CELLE QUI A ÉTÉ DONNÉE » D'ABORD AU PREMIER HOMME, ET QUI EST DONNÉE » ENCORE MAINTENANT A TOUS LES HOMMES, en sorte » que l'homme ait reçu la persévérance, non » par laquelle il fût persévérant, mais sans la- » quelle il ne pût point persévérer par son libre » arbitre. L'autre est un secours de persévé- » rance, QUI EST MAINTENANT DONNÉ AUX SAINTS » PRÉDESTINÉS AU ROYAUME PAR LA GRACE. Il » n'est pas tel que le premier, mais il est tel » que la persévérance elle-même leur est » donnée, etc. »

Expliquez, me dit M. Fremont, ce que vous voulez conclure de ces paroles.

1° Lui dis-je, le grand scandale des Demi-Pélagiens étoit que saint Augustin enseignât une grâce nécessaire au salut, et telle qu'on *ne pût la perdre*.

2° Ces novateurs sentoient avec douleur la force de ce passage. *Il a été enlevé*, etc. En effet, ce texte explique le don de la persévérance finale par la fin de la vie, laquelle ne laisse plus la volonté à son libre arbitre, et qui l'enlève du pélerinage. C'est pourquoi ils rejetoient ce texte, comme n'étant pas des Ecritures canoniques.

3° Hilaire ne dit point que le secours *sine qua non*, ou de simple pouvoir, est la grâce bornée au premier état, et qui ne se trouve plus dans le second, comme vous le soutenez. Au contraire, il assure que, suivant la division de la grâce faite par saint Augustin, le secours *sine quo non*, qui avoit été donné à Adam avant sa chute, est *encore donné* depuis sa chute à tous les hommes : *Gratiam quæ vel tunc primo homini data est, vel nunc omnibus datur.* Ainsi voilà tout votre système renversé par l'explication que Hilaire donne au texte de saint Augustin. Selon lui, le secours *sine quo non* est la grâce intérieure et actuelle des deux états pour *tous les hommes : vel nunc omnibus datur.* Elle n'est pas moins de l'état présent que de l'état d'innocence. *Quæ vel tunc.... data est, vel nunc datur.*

4° Le secours *quo*, selon l'explication d'Hilaire, n'est point la grâce intérieure et actuelle du second état. Nous venons de voir que c'est le secours *sine quo non*, qui est encore aujourd'hui cette grâce générale de l'état présent : *quæ... vel nunc omnibus datur.* Le secours *quo* n'est qu'un secours spécial de providence, pour assurer la persévérance finale des seuls *saints prédestinés par la grâce au royaume*, et qui consiste dans l'actuelle fin de la vie, pendant que l'homme se trouve en bon état. Voilà votre chimérique et fragile système qui est mis en poudre par Hilaire. Voilà Hilaire qui décide pour mon explication contre la vôtre.

Ce n'est point Hilaire qui soutient votre explication, disoit M. Fremont. Il ne fait que rapporter historiquement l'explication des Demi-Pélagiens, avec lesquels seuls vous êtes d'accord, pour défigurer le texte de saint Augustin.

Hilaire, repris-je, rapporte cette explication, sans la réfuter, sans la mettre en doute, sans soupçonner même que saint Augustin à qui il la rapporte puisse l'improuver. Il se borne à exposer les conséquences de désespoir que les Demi-Pélagiens tiroient mal à propos de cette explication des deux différens secours, sans donner aucune marque d'improbation à cette explication si naturelle. Vous le voyez donc, cette explication n'est pas nouvelle, elle est aussi ancienne que le texte qu'elle explique. Elle est d'un excellent disciple de saint Augustin, qui lui est contemporain. Le saint docteur reçoit sa lettre, voit cette explication, et loin de la désavouer, la confirme avec évidence comme je viens de vous le démontrer, dans les deux livres postérieurs *de la Prédestination des saints*, et *du Don de la Persévérance*, qui ne sont qu'une continuation de celui *de la Correction et de la Grâce*, pour répondre aux objections rapportées par Prosper et par Hilaire.

Pourriez-vous, me dit M. Fremont, citer quelque théologien des derniers siècles, qui ait autorisé cette explication ?

Si j'en cite quelqu'un, repris-je, vous les récuserez. Vous ne manquerez pas de dire, avec Jansénius, que tous les scolastiques, depuis cinq cents ans, *ont bronché à chaque pas*, et qu'ils ne pouvoient point entendre le texte de saint Augustin, *sans un miracle de Dieu tout-puissant*.

N'importe, me disoit M. Fremont, citez-en un, si vous le pouvez.

[1] *Ep. Hilar. ad Aug.* inter Aug. CCXXVI, n. 4, 6 : vel tom. X, pag. 786.

Daignerez-vous, repris-je, écouter saint Thomas? Lisez cet endroit. Il lut aussitôt ces paroles.

« L'arbitre ne suffit point pour cet effet, qui » est de persévérer dans le bien, SI VOUS N'Y » AJOUTEZ PAS UN SECOURS EXTÉRIEUR DE DIEU. » SINE EXTERIORE DEI AUXILIO.... Car les habi- » tudes, qui sont mises en nous par la main » de Dieu selon l'état de la vie présente, n'ôtent » point entièrement au libre arbitre SA MOBILITÉ » VERS LE MAL, quoique ces habitudes l'éta- » blissent en quelque façon dans le bien [1]. »

Voilà, lui dis-je, ce que j'ai déjà souvent remarqué, savoir que le don de la persévérance finale ne peut consister dans aucune grâce, ni efficace, ni même nécessitante de cette vie, parce que nulle grâce n'ôte jamais pendant le pélerinage à la volonté *sa mobilité vers le mal*, pour varier si l'attrait intérieur varioit. Ce don consiste donc dans *un secours extérieur* de providence qui est la fin même du pélerinage. C'est pourquoi, ajoutai-je, en prenant le livre, pour lire à mon tour, « quand nous disons » que l'homme a besoin d'un autre secours » pour persévérer finalement, nous ne vou- » lons pas dire qu'il faille ajouter à la grâce » d'abord donnée pour faire le bien, une » seconde grâce intérieure pour persévérer, » mais nous voulons dire que l'homme, après » avoir reçu toutes les habitudes données par » la grâce, A ENCORE BESOIN D'UN SECOURS DE LA » DIVINE PROVIDENCE QUI GOUVERNE AU DEHORS. » ADHUC INDIGET HOMO DIVINÆ PROVIDENTIÆ AUXILIO » EXTERIUS GUBERNANTIS. » Voilà deux points qui ne laissent rien à désirer. D'un côté, il ne faut, selon saint Thomas, rien ajouter à la grâce intérieure et actuelle qui est donnée *en la manière que Dieu sait être congrue, etc.* D'un autre côté, ce qui décide et qui fixe la volonté dans un amour invariable du bien, c'est le *secours de la divine providence qui gouverne au dehors.* C'est ce coup tout-puissant qui *enlève* l'homme, *raptus est;* qui ne le *laisse* plus *à son libre arbitre*, et *à sa mobilité vers le mal;* enfin qui le transporte dans l'état nécessitant des bienheureux.

M. Fremont, peu content de saint Thomas, vouloit faire quelque diversion. Mais je l'importunai, pour lui faire encore lire cet autre endroit. « On prend le terme de persévérance » en deux façons. Quelquefois on le prend » pour une vertu spéciale, etc.... On le prend » aussi dans un autre sens, en tant qu'elle est » une certaine circonstance de cette vertu, qui » désigne une constance de cette vertu jusqu'à » la fin de la vie. EN CE DERNIER SENS, LA PER- » SÉVÉRANCE N'EST POINT AU POUVOIR DE L'HOMME » QUI A LA GRACE. ET SIC PERSEVERANTIA NON EST » IN POTESTATE HOMINIS HABENTIS GRATIAM [1]. » Remarquez, dans ces paroles, ce que j'ai déjà dit tant de fois sur celles de saint Augustin. Si vous ne regardez que les actes libres de la volonté qui persévère en chaque moment, c'est une *vertu* laissée au libre arbitre, lequel est aidé de la grâce actuelle. En ce sens, la persévérance du dernier moment n'est pas moins *au pouvoir de l'homme* que celle de tous les autres momens de sa vie. Mais si vous regardez la persévérance non comme *cette vertu,* mais comme *une certaine circonstance*, qui est *la fin de la vie,* et qui fixe la volonté en lui ôtant son libre arbitre; alors il est clair comme le jour que ce *secours de providence divine, qui gouverne au dehors, n'est point au pouvoir de l'homme*, quelque *grâce* intérieure, actuelle et efficace que vous supposez en lui. *Non est in potestate hominis habentis gratiam.*

Le concile de Trente, me dit M. Fremont, représente le don de la persévérance, comme une grâce intérieure, actuelle, spéciale, efficace, que Dieu refuse à qui il lui plaît.

Voilà l'endroit, repris-je, où je vous attendois. D'un côté le concile assure que DIEU N'ABANDONNE, par sa grâce intérieure et actuelle pendant le pélerinage, AUCUN HOMME sans exception, A MOINS QU'IL N'EN AIT ÉTÉ AUPARAVANT ABANDONNÉ. NEMINEM DESERIT, NISI PRIUS DESERATUR. Le concile ajoute ces paroles si consolantes : « Car Dieu, qui opère le vouloir et l'ac- » tion, achèvera sa bonne œuvre comme il l'a » commencée, à moins qu'ils NE MANQUENT EUX- » MÊMES A SA GRACE : NISI IPSI ILLIUS GRATIÆ DE- » FUERINT [2]. » Ainsi la grâce intérieure et actuelle ne manque jamais à l'homme, pendant le cours du pélerinage, pour l'acte surnaturel quand le commandement le presse, à plus forte raison doit-on assurer qu'elle ne manque jamais au juste pour le moment décisif de la persévérance finale. Ce seroit blasphémer contre Dieu, et se jouer du concile, que d'oser soutenir que Dieu refuse tout-à-coup au moment de la mort à un juste la grâce nécessaire pour l'acte précis de persévérer en ce moment décisif, en sorte qu'il soit autant alors dans l'impossibilité de persévérer et d'éviter son éternelle damnation, que *de naviguer sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds, et de*

[1] *Contra Gent.* lib. III; cap. CLV.

[1] *Quæst. disput.* q. XXIII, *de lib. Arb.* XV. — [2] Sess. VI, cap. XIII.

voir sans lumière. D'un autre côté, le concile décide ainsi : « Si quelqu'un dit avec une certitude absolue et infaillible, qu'il aura certainement le grand don de la persévérance » jusqu'à la fin, à moins qu'il ne l'ait appris » par une révélation spéciale : qu'il soit anathème [1]. »

Le concile veut en même temps deux choses qu'il faut accorder ensemble. L'une, que la grâce actuelle, qui est nécessaire pour chaque acte du pélerinage, ne manque jamais à aucun juste, surtout pour l'acte de persévérance au dernier moment. L'autre est que nul juste n'ose s'assurer du don de la persévérance finale, non plus que de sa prédestination [2]. De là il s'ensuit avec évidence, que ce don de la persévérance finale, qui peut, selon le concile, manquer au juste le plus parfait dans le moment décisif de son éternité, n'est point la grâce intérieure et actuelle, qui, selon le même concile, ne peut lui manquer dans ce moment-là pour l'acte de persévérance dont le commandement le presse. En un mot, le secours qui ne peut lui manquer, n'est pas celui qui lui manquera peut-être. Saint Thomas nous donne, après saint Augustin, un très-facile dénouement de cette difficulté. Le voici. Le don de persévérance, en tant qu'il est le secours de la grâce actuelle du pélerinage, est dû à la promesse purement gratuite de Dieu, qui ne manque jamais le premier à personne. Au contraire, le don de la persévérance, en tant qu'elle est une providence extérieure qui *enlève* l'homme pour abréger la tentation, pour prévenir *sa chute prochaine*, pour ne le laisser plus à son libre arbitre, et pour le fixer dans la nécessité des bienheureux, *raptus est, etc.*, est un bienfait que Dieu n'a promis à personne, qu'il ne doit à aucun juste, et qu'il peut refuser à qui il lui plaît. Quoique sa bonté et sa patience soient admirables, il ne doit point la mort à l'homme, lors même qu'il lui doit sa grâce en vertu de la miséricorde toute gratuite par laquelle il veut bien la promettre. *Fidelis Deus, etc.* En un mot, il faut bien que Dieu finisse un peu plus tôt ou un peu plus tard le pélerinage d'un chacun, pour le punir ou le récompenser. Il ne faut point s'étonner de ce qu'il allonge ou abrége comme il lui plaît le temps de l'épreuve, quand on suppose d'ailleurs qu'il joint à l'épreuve un secours de grâce proportionnée à la tentation. Ainsi la grâce intérieure et actuelle ne manque point pour chaque acte du pélerinage au juste, quand le commandement le presse, et surtout dans le dernier moment. Mais Dieu n'a rien promis pour le coup de la fin. Il ne doit à aucun juste une mort prématurée qui *l'enlève* à son libre arbitre, et qui le rende impeccable pour prévenir son infidélité.

Je suis pressé de retourner chez moi, où l'on m'attend, me dit M. Fremont avec un visage triste; mais je reviendrai samedi. Je crois que nous le reverrons encore. Je suis, etc.

[1] Sess. VI, can. XVI. — [2] Ibid. cap. XII et XIII.

DOUZIÈME LETTRE.

Sur la volonté conditionnelle en vertu de laquelle Dieu rend le salut possible à tous les hommes, par des grâces suffisantes.

Vous ne vous contentez pas, me dit hier M. Fremont, d'anéantir notre secours *quo*, ou grâce efficace, vous voulez encore établir dans l'état présent un secours *sine quo non*, ou grâce suffisante pour tous les hommes dans tous les momens de la vie. Votre grâce ne tarit jamais; elle coule nuit et jour comme l'eau des fontaines.

Je crois seulement, lui répliquai-je, que Dieu veut sincèrement rendre le salut possible à tous les adultes, et qu'en vertu de cette bonne volonté, il leur donne un secours surnaturel et suffisant, toutes les fois qu'il leur commande des vertus surnaturelles.

C'est dans Molina, me dit-il, que vous prenez ce système.

Non, repris-je, c'est dans M. Nicole, votre ancien maître, que je le trouve. Voici ses paroles : « Toutes les explications de saint Augustin qui restreignent ces termes, DEUS VULT, » etc., sont vraies, étant entendues d'une volonté absolue et efficace de sauver tous les » hommes. Mais elles subsistent avec une vraie » et sincère volonté de Dieu et de Jésus-Christ » de sauver tous les hommes, MODO IPSI VELINT, » etc. [1]. »

Je prends, dit M. Fremont, le sens restreint, qui est le vrai, et je vous laisse votre sens général, que je crois chimérique.

M. Nicole, repris-je, vous défend de les séparer. « Les explications de ces paroles, dit-il, » DEUS VULT, etc., tant générales que restreintes » se doivent soutenir conjointement, et non avec » l'exclusion de l'une ou de l'autre. » Voici le plan général que votre maître vous donne de toute la tradition sur cette matière. « Les auteurs

[1] *Système touchant la Grâce univ.* pag. 12, etc. éd. de 1703.

» qui ont enseigné le plus fortement et le plus » fréquemment le sens restreint, non-seulement » n'ont pas nié le sens général, mais l'ont en» seigné quelquefois comme véritable. La diffé» rence des Pères entre eux à l'égard du lan» gage, est que les uns ont beaucoup marqué la » miséricorde générale,... et ont eu moins en » vue la miséricorde spéciale, quoiqu'ils ne » l'aient pas niée, et qu'ils l'aient même quel» quefois exprimée, et que les autres ont été » beaucoup occupés de la miséricorde spéciale,... » sans nier néanmoins la miséricorde générale,... » mais l'expliquant au contraire quelquefois. » C'est la voie la plus naturelle d'accorder les » Pères grecs qui ont précédé saint Augustin, » les mystiques, et beaucoup d'autres auteurs » avec saint Augustin et ses disciples, et de » former sur cela une idée pleine et entière du » langage et des sentimens de l'Eglise. »

Voudriez-vous, poursuivis-je, rendre la plus grande partie de la tradition contraire à saint Augustin et à ses disciples? Ne seroit-ce pas dégrader saint Augustin, ou renverser la tradition même, dont la force consiste dans l'unanimité des saints docteurs? Voudriez-vous que la plus grande partie de la tradition fût pélagienne? Votre maître vous avertit que vous ne pouvez *former une idée pleine.... des sentimens de l'Eglise,* qu'autant que vous accorderez la volonté absolue avec la conditionnelle, et la grâce efficace avec la suffisante. Dès qu'on soutient l'un de ces dogmes avec chaleur, sans le tempérer par l'autre, on tronque et on défigure *les sentiments de l'Eglise* catholique. En effet, l'union de ces deux vérités est fondée sur l'oracle de Jésus-Christ, qui distingue le petit nombre des *élus,* d'avec le grand nombre des *appelés.* L'élection rend le salut infaillible; la vocation ne le rend que possible. Voilà un plan qui réunit toute la tradition. Il accorde tous les saints docteurs de tous les pays et de tous les siècles. « Il forme » une idée pleine et entière du langage et des » sentimens de l'Eglise. » D'un côté, *les Pères grecs, et tant d'autres,* n'ont point été Pélagiens. D'un autre côté, saint Augustin n'a point été janséniste. Ces Pères si nombreux « ont beau» coup marqué la miséricorde générale, et ont » eu moins en vue la miséricorde spéciale,.... » quoiqu'ils ne l'aient pas niée, et qu'ils l'aient » même quelquefois exprimée. » Saint Augustin et ses vrais disciples « ont été beaucoup » occupés (contre les Pélagiens) de la miséri» corde spéciale,... sans nier néanmoins la mi» séricorde générale,.... mais l'exprimant au » contraire quelquefois... »

Oseriez-vous, s'écria M. Fremont, comparer votre opinion molinienne sur la grâce générale, avec le dogme de foi sur la grâce efficace?

Je me tais, repris-je; mais votre maître va vous répondre. « Le sens général, vous dit-il [1], » est des Pères grecs, et même des latins qui » ont été après lui (saint Augustin), comme de » l'auteur *de la Vocation des Gentils,* de saint » Prosper, et même de saint Augustin. Il y a » DIX FOIS PLUS D'AUTEURS pour le sens général » que pour le restreint. » Voilà le dogme de la grâce générale et suffisante, qui est, selon votre maître, *dix fois plus* autorisé par la tradition, que celui de la grâce spéciale qu'on nomme efficace. Qu'avez-vous à répondre?

J'admets sans peine, dit M. Fremont, une volonté générale qui n'est qu'une *volonté de signe* et qu'une pure *velléité,* comme parle l'Ecole. C'est comme si Dieu disoit en lui-même : Je le voudrois, mais je ne le veux pas. C'est ainsi que je dis : Je voudrois donner l'aumône à tous les pauvres; mais je ne le veux pas, de peur de me ruiner. Pour le Tout-Puissant, sa volonté est toute-puissante, et, quand il veut réellement, *il fait tout ce qu'il lui plaît et dans le ciel et sur la terre.*

Je laisserai encore, dis-je à M. Fremont, votre maître répondre pour moi, car je m'en trouve bien. « Il ne s'agit pas, vous dit-il [2], » d'une volonté intérieure de Dieu et de Jésus» Christ, mais d'effets extérieurs, qui paroissent » illusoires si l'homme est dans l'impuissance » physique d'en bien user. » Il parle ainsi ailleurs : « En admettant en Dieu une volonté » sincère du salut des hommes, qui a des suites » réelles, tout est vrai, tout est solide. Mais il » n'a point de sens, quand on ne suppose en » Dieu qu'une velléité qui ne produit rien, et » qu'une volonté de signe [3]. » En effet, *le signe* de vouloir le salut de tous les hommes seroit trompeur dans le Tout-Puissant, s'il étoit destitué de toute la chose signifiée, qui consiste, comme dit votre maître, dans *les effets extérieurs.* Quand vous dites à votre ami : Je voudrois bien vous prêter cent pistoles, mais je ne les ai pas; votre volonté peut être sincère, et votre impuissance vous excuse. Mais quand un homme riche de plusieurs millions, dit : je voudrois vous prêter, et qu'il ne prête rien, sa velléité est illusoire, et son signe de bonne volonté est trompeur. Si le Tout-Puissant disoit : Je veux sauver tous les hommes, sans leur donner aucun secours réel, cette velléité n'au-

[1] *Système touchant la grâce univ.* pag. 24. — [2] *Ibid.* pag. 26. — [3] *Ibid.* pag. 53.

roit rien de sérieux. Votre maître a raison de soutenir qu'*il ne s'agit pas d'une volonté intérieure*,... *mais d'effets extérieurs*,... *et de suites réelles. La velléité qui ne produit rien*, dit-il, *et la volonté de signe* stérile, n'ont *point de sens*. On ne peut juger de la volonté de Dieu que par la grâce qu'il donne. Il peut vouloir le salut des hommes d'une volonté absolue, en donnant une grâce efficace pour le rendre infaillible. Il peut aussi ne le vouloir que d'une volonté conditionnelle, en leur donnant une grâce suffisante pour le rendre seulement possible. Mais s'il ne donne à presque tout le genre humain aucune grâce ni efficace ni même suffisante, il ne veut le salut de cette multitude ni absolument ni conditionnellement. Si Dieu, qui peut tout pour les sauver tous, ne fait rien pour rendre leur salut ni infaillible, ni même possible, sa volonté de le sauver n'a rien de sincère, d'effectif, de sérieux. L'Apôtre ne fait point un jeu de paroles quand il dit : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*[1]. *Jésus-Christ est le sauveur de tous, et principalement des fidèles*[2]. Cette vérité de foi, qui console tout le genre humain, et qui est le fondement de notre espérance, sera-t-elle réduite à un galimatias qui *n'a point de sens?*

Cette doctrine, dit M. Fremont, n'est point le fondement de notre espérance.

C'est en quoi, repris-je, votre parti se trompe visiblement. L'espérance, selon tous les théologiens, est *une attente certaine* des biens promis. Il est vrai que la certitude manque de notre part, à cause que nous devons nous défier de notre volonté inconstante et fragile. Mais elle ne manque jamais en rien de la part de Dieu : il est *fidèle* dans ses promesses ; *le ciel et la terre passeront; mais ses promesses ne passeront jamais*, sans être accomplies. Nous ne pourrions jamais néanmoins faire aucun acte d'espérance, qui est une *attente certaine* des promesses, s'il étoit vrai que presque tout le genre humain fût abandonné à l'impuissance de sa nature, sans grâce pour mériter le salut éternel. Dès le moment qu'un homme sera réduit à supposer que Dieu ne veut le salut de presque tous les hommes d'aucune volonté sérieuse, et qu'il ne leur donne même aucune grâce pour rendre ce salut possible, il seroit insensé de dire dans son cœur : Je crois avec certitude que Dieu veut me sauver, que Jésus-Christ est mort pour mon salut, et qu'il me donne toutes les grâces nécessaires pour y parvenir. Chaque homme doit tout au contraire raisonner ainsi : De cent hommes, à peine y en a-t-il un seul que Dieu veuille sérieusement sauver, et à qui Jésus-Christ ait mérité des grâces suffisantes pour lui rendre son salut possible. En un mot, il n'y a que le très-petit nombre des seuls élus qui aient ce secours. Suis-je élu? Il est de foi que je n'en puis rien savoir. Je dois donc douter si Dieu veut me sauver, et si Jésus-Christ rend mon salut possible par des grâces suffisantes. Bien plus, il y a sujet de parier cent contre un que je ne suis pas de ce très-petit nombre des élus, à qui ces grâces sont données jusqu'à la fin. De quel droit et sur quel titre m'en flatterois-je? Combien y a-t-il de fidèles, et même de justes réprouvés! Mon *attente certaine* du salut seroit donc extravagante, et par conséquent mon acte d'espérance seroit un acte d'une présomption ridicule. Quelle horreur! Quel désespoir pour tout votre parti!

Vous m'objecterez, tant qu'il vous plaira, ces subtilités, dit M. Fremont; mais votre volonté conditionnelle n'est qu'une chimère.

Votre maître, repris-je, n'est pas de votre avis. « Cela n'est point, dit-il, une velléité » simple sans aucun effet, ni une volonté ab- » solue, mais des désirs sincères, qui sont la » source des grâces que Dieu accorde aux hom- » mes, et dont ils abusent. »

Cette volonté conditionnelle, dit M. Fremont, n'est qu'une velléité.

Voici, lui dis-je, l'exemple que saint Augustin nous propose de cette volonté. Il suppose « un maître, qui dit : Je veux que tous mes » esclaves travaillent à ma vigne, et qu'après » leur travail, ils se reposent dans mon festin, » en sorte que chacun d'entre eux, qui ne » voudra pas le faire, moudra toujours dans » mon moulin[1]. » Celui qui violera cet ordre par mépris, poursuit le saint docteur, « paroîtra » vaincre la volonté du maître, s'il s'enfuit. » Mais c'est ce qui ne peut nullement arriver » sous la puissance de Dieu. » Voilà la volonté conditionnelle. Elle n'est point une simple velléité; c'est une volonté très-réelle et très-effective. Elle est même efficace et absolue en un certain sens; car Dieu, en vertu de cette volonté, donne très-infailliblement et efficacement à chaque homme des grâces suffisantes, pour lui rendre le salut possible. Cette volonté se réduit à une alternative, pour la récompense du festin en cas de travail, et pour la punition du moulin en cas de désobéissance. Cette vo-

[1] *I Tim.* II, 4. — [2] *Ibid.* IV, 10.

[1] *De Spir. et Litt.* cap. XXXIII, n. 58 : tom. X, pag. 118.

lonté pour l'alternative ne peut jamais être frustrée de son effet. L'esclave ira infailliblement ou au festin, ou au châtiment. Supposé même qu'il puisse s'enfuir, il n'en sera jamais de même dans les mains du Tout-Puissant; Dieu n'est ni vaincu ni trompé dans sa providence. L'homme sera, ou bienheureux dans le ciel, s'il est fidèle, ou puni dans l'enfer, s'il est rebelle à Dieu.

Si Dieu, me dit M. Fremont, ne veut le salut de la plupart des hommes que conditionnellement, comme il veut aussi leur damnation, ce n'est point une volonté qui tombe précisément sur leur salut. Dieu demeure alors indifférent entre la récompense et la punition de chaque homme.

Un père tendre, repris-je, dit à son fils : Je me dépouillerai de tout mon bien, sans attendre ma mort, pour vous en revêtir, si je vous vois sage, vertueux, et estimé. Mais si je vous vois volage, libertin, vicieux et diffamé, je vous exhéréderai, et je vous chasserai de ma maison, pour ne vous voir jamais. Croyez-vous que ce père tendre ne veuille pas de tout son cœur la bonne conduite et la prospérité de son fils? Ne craint-il pas d'être réduit à le punir? Ne veut-il pas pouvoir le récompenser? Quoi donc, ne comprendrez-vous jamais cette volonté conditionnelle qui est si simple, et d'un si fréquent usage dans tout le genre humain? De cette manière, la perte de l'homme ne vient nullement de Dieu; elle vient de l'homme même. Il n'est privé du salut qu'à cause qu'il l'a refusé, quoiqu'il lui fût véritablement possible.

C'est ce que saint Augustin ne dit jamais, me répondit M. Fremont.

Ce Père, repris-je, déclare qu'il admet tous les sens les plus forts et les plus étendus, dans lesquels on dira que Dieu veut conditionnellement sauver tous les hommes, *pourvu qu'on n'aille pas jusqu'à dire que Dieu tout-puissant a voulu quelque chose* d'une volonté absolue *sans qu'elle ait été faite*[1]. Il répète ailleurs[2], qu'il admet toute autre manière de soutenir cette volonté générale et conditionnelle de sauver tous les hommes, *pourvu qu'elle ne soit pas contraire* à la volonté spéciale et absolue d'assurer le salut des seuls prédestinés. Ainsi dès qu'on a bien établi la volonté absolue pour les seuls *élus*, on doit étendre le plus qu'on peut la volonté conditionnelle pour tous les *appelés*. Il faut, comme dit votre maître, soutenir ces deux volontés *conjointement, et non avec l'exclusion de l'une ou de l'autre.* L'erreur des Demi-Pélagiens, que saint Augustin vouloit réfuter avec tant de précaution, étoit d'anéantir toute prédestination, en soutenant que Dieu ne veut absolument le salut d'aucun homme, et qu'il veut conditionnellement le salut de tous d'une volonté égale, *indifférente*, et sans distinction : *sed indifferenter universos velit salvos fieri.* C'est ainsi que saint Prosper rapporte leur doctrine[1].

Laissons à part, me dit M. Fremont, cette volonté conditionnelle ou velléité stérile, qui n'est qu'une subtilité d'école. Venons au seul point réel et sérieux, savoir ce que Dieu fait pour le salut des hommes non prédestinés. Il est vrai que M. Nicole suppose qu'ils ont reçu une je ne sais quelle grâce du Créateur; mais elle rentre dans les dons attachés à la nature même.

Voulez-vous, repartis-je, que votre maître ait parlé, comme les Pélagiens, un langage faux et captieux pour tromper l'Eglise? Voulez-vous qu'il ait donné à la nature impuissante le nom de *grâce* et de vrai pouvoir? S'il est coupable de cette fraude, quelle honte pour votre parti! Si au contraire il a établi de bonne foi un secours surnaturel de grâce, quelle est la force de cet aveu de votre maître contre vous!

La grâce de M. Nicole, disoit M. Fremont, n'est ni surnaturelle, ni de Jésus-Christ, ni suffisante.

Voulez-vous, repris-je, que je vous démontre, par son texte, qu'elle est *surnaturelle* et *essentiellement surnaturelle*, qu'elle *surpasse les forces de la nature*, qu'elle *n'est point attachée à la nature nécessairement.* Voulez-vous que je démontre que, selon M. Nicole, *Jésus-Christ est entré dans les mêmes desseins* que *Dieu son Père*,..... *pour préparer* à tous les hommes *un remède qui les pût guérir;* qu'enfin *ces moyens* sont *de soi suffisans;* que ces secours sont *une grâce suffisante,* puisque *la volonté est rendue proportionnée à la bonne action* par ce don de Dieu. Voilà une grâce médicinale et *suffisante* relativement à la difficulté de l'acte pieux.

M. Fremont n'osa point entrer sur ce point dans la discussion des textes de M. Nicole, où il auroit été d'abord accablé. Ne voyez-vous pas, me dit-il, que le pouvoir donné par cette grâce du Créateur n'est qu'un pouvoir *physique*, et qu'elle ne donne point le pouvoir *moral*, qui est le seul utile pour guérir la nature corrompue?

Encore une fois, me récriai-je, prétendez-vous que votre maître se soit joué, sans pudeur,

[1] *Enchir.* cap. CIII, n. 27 : tom. VI, pag. 235. — [2] *Ep.* CCXVII, *ad Vital.* cap. VI, n. 19 : tom. II, pag. 806.

[1] *Ep.* CCXXV, *inter August.* n. 4 : pag. 822.

de Dieu et des hommes, en justifiant le dogme de foi et la justice de Dieu même par une grâce et par un pouvoir imaginaire? Si cette grâce tant vantée n'avoit rien de médicinal, pour nous rendre le pouvoir perdu par le péché, voici la proposition ridicule à laquelle se réduiroit le raisonnement de M. Nicole : Dieu donne à tous les hommes des grâces suffisantes, et proportionnées à leur besoin pour leur salut, parce qu'il leur a donné un remède qui leur suffiroit pour les guérir, s'ils n'étoient pas malades.

Donnez, me dit M. Fremont, tous les tours moqueurs qu'il vous plaira aux deux pouvoirs, l'un *physique* et l'autre *moral*. Il n'en sera pas moins vrai de dire que les hommes sans grâce ont le pouvoir *physique* de faire le bien commandé, et que ce pouvoir suffit pour les rendre coupables, quoiqu'ils n'aient point le pouvoir *moral* que la grâce donne.

En quel endroit de saint Augustin, repris-je, trouverez-vous ce double pouvoir? Ce Père dit-il que tous les hommes ont, sans aucun secours de grâce intérieure, le pouvoir *physique* de mériter par leurs actes pieux la vie éternelle? Montrez-moi ce pélagianisme dans saint Augustin. Il dit positivement, au contraire, que « si le pouvoir n'est pas donné de Dieu (pour » la filiation divine), IL NE PEUT Y EN AVOIR AUCUN » PAR LE LIBRE ARBITRE, parce que l'arbitre lui-» même n'est point libre pour le bien, quand le » libérateur ne l'a point délivré. *Nulla esse » potest ex libero arbitrio*[1]. » Voilà une exclusion de tout pouvoir sans exception. D'ailleurs ce Père assure que la volonté sans grâce ne peut pas plus faire le bien commandé, que *naviguer sans navire, parler sans voix, etc.* Le P. Quesnel soutient même que l'homme, sans la grâce efficace, est autant dans l'impuissance de faire le bien que de *courir la poste sans cheval*. Voilà l'exclusion évidente du pouvoir *physique*. Oseriez-vous dire sérieusement à un homme, pressé de courir la poste pour sauver sa vie, qu'il en a le pouvoir *physique* sans aucun cheval, qu'il ne lui manque que le seul pouvoir *moral* dont il peut se passer, et qu'il sera inexcusable s'il ne court point, quoiqu'un cheval lui manque pour sa course?

Comptez-vous pour rien le péché originel? dit M. Fremont. L'homme doit s'imputer son impuissance, puisqu'il s'y est mis par ce péché.

J'avoue sans peine, repris-je, que tout homme est enfant de colère par ce péché. Je reconnois avec saint Augustin que *quand même aucun homme ne seroit délivré* de la damnation générale par aucun secours de grâce, *personne ne pourroit critiquer avec justice le juste jugement de Dieu*[1]. Ainsi veux-je bien supposer avec vous, que Dieu est en plein droit de punir en chacun de nous le péché originel dans toute la rigueur de sa justice. Mais en le punissant avec cette pleine rigueur, il n'ajouteroit point encore de nouveaux tourmens, pour chaque occasion où chaque homme auroit été, faute de grâce, dans l'impuissance de faire le bien commandé. On ne sauroit trop remarquer la force de cet aveu de votre maître : « On dira peut-être » qu'un homme qui s'est crevé volontairement » les yeux est coupable de ce qu'il ne voit pas. » Mais LE SENS COMMUN va au moins à regarder » comme une chose très-inutile de lui exposer » des tableaux, de lui fournir des remèdes pour » éclaircir sa vue, de l'exhorter à voir, et de le » menacer, pendant qu'on ne lui donne pas ce » qui est naturellement nécessaire même à des » yeux très-sains[2]. » Punissez à proportion de son crime l'homme *qui s'est crevé les yeux*; mais n'ajoutez à sa juste punition ni l'insulte ridicule de lui présenter *des tableaux*, ni l'injustice barbare de redoubler son supplice, parce qu'il ne les regarde pas, ayant les yeux crevés. Tout de même punissez l'homme qui s'est crevé les yeux intérieurs de l'âme par le péché originel, par une peine proportionnée à son péché, mais n'y ajoutez pas l'insulte de lui commander des actes qui lui sont impossibles, et ne redoublez point ses tourmens, parce qu'il ne voit point sans yeux. Voilà ce que *le sens commun* feroit entendre à votre parti, si une incurable prévention ne l'aveugloit pas.

Comme M. Fremont vouloit toujours se retrancher dans son pouvoir *physique*, je lui lus ce discours de M. Nicole : « Ce n'est pas le pé-» ché (originel) qui cause ce besoin (de la grâce). » IL VIENT DE LA NATURE MÊME, ET DE L'ESSENCE DE » LA CRÉATURE. On doit donc supposer que Dieu » n'omet pas de remédier à ce besoin naturel, » SINE QUO tout ce qu'il peut accorder aux » hommes est inutile. Ce passage : QUID ULTRA » DEBUI FACERE VINEÆ MEÆ, etc. conclut au moins » que Dieu remédie à l'impuissance NATURELLE, » qui ne vient pas du péché; car s'il ne lui don-» noit pas cette grâce, SINE QUA NON, IL LUI COM-» MANDEROIT, TOUT BLESSÉ QU'IL EST, CE QU'IL NE » LUI A PAS COMMANDÉ AVANT SA CHUTE, DANS SA » PLUS GRANDE SANTÉ ET SA PLUS GRANDE FORCE. » L'homme depuis le péché n'est point devenu

[1] *Cont. duas Ep. Pelag.* lib. I, cap. III, n. 6 : tom. X, pag. 414.

[1] *De Cor. et Grat.* cap. X, n. 28 : pag. 766. — [2] *Système*, etc. pag. 26.

» plus fort. Or si l'homme avant le péché eût » été destitué de grâce intérieure nécessaire » dans cet état, il auroit été dans une impuis- » sance NATURELLE ET ANTÉCÉDENTE de faire le » bien. Donc, etc. »

Qu'espérez-vous de conclure de ce raisonnement? dit M. Fremont.

J'en conclus, repris-je, deux vérités capitales : 1° Cette impuissance de faire le bien surnaturel sans grâce *ne vient point du péché* originel, dit M. Nicole. Donc cette impuissance ne peut jamais être en aucun homme la punition du péché originel. La bonne foi demande donc que vous n'alléguiez plus le péché originel comme la cause qui attire et qui justifie cette punition. Dites, tant qu'il vous plaira, que le péché originel peut être justement puni par la diminution des forces de la volonté, et par le soulèvement de la concupiscence. Mais gardez-vous bien de dire jamais, contre l'évidence du fait, que l'impuissance de la nature, pour faire les actes surnaturels, vient de la punition du péché originel. Cette proposition est visiblement fausse, puisqu'avant le péché originel la nature étoit déjà en Adam impuissante sans grâce, pour exercer les vertus surnaturelles. 2° Cette impuissance est *naturelle*, *physique et antécédente*, comme parle M. Nicole: *elle vient de la nature même et de l'essence de la créature.*

Eh! qu'importe? me dit M. Fremont.

La troisième des cinq propositions attribuées à Jansénius est hérétique, repris-je, de l'aveu de tout votre parti, supposé qu'elle signifie que l'homme peut mériter et démériter quoiqu'il soit dans une *nécessité* ou impuissance *naturelle*? Or est-il que, selon votre système, presque tout le genre humain démérite, quoiqu'il soit, faute de tout secours surnaturel pour les vertus surnaturelles, dans une impuissance *naturelle et physique* de faire ces actes. Donc votre système contient la troisième des cinq propositions prise dans le sens d'une nécessité ou impuissance *naturelle et physique*, qui est une hérésie, de l'aveu même de votre parti. D'un côté, oseriez-vous dire que tous ces hommes innombrables ne déméritent point en ne faisant jamais pour le culte de Dieu aucun acte surnaturel? De l'autre, ne rougiriez-vous pas de soutenir que leur impuissance n'est point naturelle, quoiqu'elle *vienne de la nature même, et de l'essence de la créature?*

On ne peut, dit M. Fremont, ni donner des grâces à tous ces hommes pour toutes les vertus commandées, ni douter qu'ils ne déméritent en n'accomplissant pas ce qui leur est commandé.

Soyez donc hérétique, repris-je, de l'aveu même de tout votre parti, puisque vous voulez soutenir que tous ces hommes déméritent, dans une impuissance physique qui *vient de la nature même et de l'essence de la créature.* Mais ne vous lassez point d'écouter votre maître qui veut vous détromper. « On ne pourroit pas, dit-il [1], » répondre à cet argument sans la grâce. Adam » auroit été dans l'impuissance PHYSIQUE de faire » le bien. NON UTIQUE SUA CULPA CECIDISSET. Or » l'homme déchu est totalement privé de cette » grâce. Donc il est dans une impuissance PHY- » SIQUE ET NATURELLE, etc. On ne peut nier la » majeure, et s'écarter de saint Augustin, » comme fait Daillé. Mais si, en l'accordant, » on prend le parti du P. Quesnel, c'est PUGNAN- » TIA LOQUI; car si Adam étoit sans grâce dans » une impuissance PHYSIQUE, A PLUS FORTE RAI- » SON, etc. »

Comme M. Fremont vouloit me répondre, je le priai de me laisser finir par cet argument. Presque tout le genre humain tombe sans être coupable, par l'omission de tous les actes surnaturels qui sont commandés, supposé que tous ces hommes se trouvent dans le même cas où saint Augustin assure qu'Adam *seroit tombé sans être coupable.* NON UTIQUE SUA CULPA CECIDISSET. Or est-il que, selon vous, presque tout le genre humain se trouve précisément dans ce cas d'une totale privation de grâce. Donc presque tout le genre humain, selon vous, tombe sans être coupable. Auriez-vous le courage de soutenir que Dieu *commande à l'homme, tout blessé qu'il est, ce qu'il ne lui a pas commandé avant sa chute, dans sa plus grande santé et sa plus grande force?* Tournez-vous de quelque côté qu'il vous plaira. Si vous dites que presque tout le genre humain n'est obligé à aucun acte surnaturel pour le culte de Dieu, quel énorme relâchement! Si vous dites qu'il démérite et qu'il augmente sa damnation, quoiqu'il soit dans *l'impuissance* PHYSIQUE de faire par ses seules forces naturelles des actes surnaturels, voilà, de l'aveu même de votre parti, la troisième des cinq hérésies.

Laissons à part M. Nicole, me dit M. Fremont, il a cherché un tempérament chimérique qui paroît tomber dans le plus honteux molinisme, et qui dans le fond ne vous donne rien de réel.

Son aveu, repris-je, nous donne tout. Il ne pourroit nous échapper que par sa vaine distinction du pouvoir *physique* et du pouvoir *moral.*

[1] *Système*, pag. 74, 75.

Mais cette distinction ne peut plus le débarrasser ici, puisqu'il avoue que presque tout le genre humain, s'il se trouvoit sans grâce, vivroit et mourroit dans l'impuissance *naturelle et physique* de faire aucun des actes surnaturels, qui sont commandés.

M. Arnauld, dit M. Fremont, a réfuté avec une force merveilleuse ce tempérament imaginaire de M. Nicole.

Rien n'est plus facile, repris-je, que de réfuter ce frivole tempérament. Mais rien n'est plus impossible que de répondre rien d'intelligible à l'argument démonstratif de M. Nicole contre votre parti. Puisque M. Arnauld y a répondu, montrez, si vous l'osez, cette réponse que vous vantez tant, et que vous avez un si pressant intérêt de mettre au plus grand jour. D'où vient que vous avez caché avec tant de soin cette réponse depuis plus de vingt ans? Quoi qu'il en soit, voilà vos deux chefs tournés l'un contre l'autre dans le point le plus essentiel. *Le royaume divisé va tomber en ruine.*

Laissons M. Nicole, dont l'autorité ne décide de rien, me dit M. Fremont, et venons à saint Augustin, qui doit décider de tout.

Aussitôt j'ouvris le premier volume de ce Père, et je commençai ainsi : Le principe fondamental du saint docteur est que « personne ne » doit ce qu'il n'a point reçu[1]. » Puis il ajoute : « Quiconque doit, à qui doit-il, si ce n'est à » celui duquel il a reçu afin qu'il doive? » En effet, la créature n'a rien de propre; tout lui est prêté afin qu'elle le rende. Dieu n'est point ce maître dur et *austère* qui veut *moissonner* dans le champ où il n'a point *semé*. *Qui suis-je*, disoit David à Dieu[2], *et qui est mon peuple pour pouvoir vous promettre toutes ces choses? Tout est à vous, et nous ne vous donnons que ce que nous avons reçu de votre main.* C'est sur ce fondement que saint Augustin parle ainsi : « Si les dons de » Dieu sont vos mérites, Dieu ne couronne pas » vos mérites, comme vos mérites propres, » mais comme ses dons[3]. » Allons plus loin avec M. Nicole. Pouvez-vous croire, vous dit votre maître, que Dieu exige, sous peine d'une éternelle damnation, des actes surnaturels de la volonté de l'homme abandonné à l'impuissance *physique* de sa seule nature? Que lui répondez-vous?

Ce n'est qu'un raisonnement de M. Nicole, me dit M. Fremont. Bornons-nous à l'autorité de saint Augustin.

[1] *De lib. Arb.* lib. III, cap. XV, n. 42 : tom. I, pag. 625. — [2] *I Paralip.* XXIX, 14.— [3] *De Grat. et lib. Arb.* cap. VI, n. 15 : tom. X, pag. 726.

Voici, repris-je, les paroles de ce Père : « C'est de Dieu même, que l'homme a reçu de » faire le bien, quand il le veut. Il a reçu aussi » de Dieu ou d'être malheureux, en ne faisant » pas ce bien, ou d'être heureux en le faisant.... » Quand les hommes manquent, ils ne sont » point coupables, supposé qu'ils n'aient point » reçu d'être plus qu'ils ne sont en manquant... » Quand ils ne veulent pas devenir ce qu'ils » ont reçu d'être, s'ils le vouloient, ils sont » coupables de ne vouloir pas, puisque c'est un » bien. Personne n'est donc coupable de ne » faire pas le bien qu'il n'a point reçu. Mais il » est coupable, s'il ne fait pas ce qu'il doit..... » Or il doit à Dieu, supposé qu'il ait reçu une » volonté libre avec un très-suffisant pouvoir[1]. » Ainsi, poursuivis-je, si l'homme doit à Dieu les vertus surnaturelles, il faut qu'il ait reçu un secours surnaturel pour les exercer, autrement il n'auroit point *une volonté libre*, puisqu'elle ne seroit pas délivrée par la grâce du Libérateur. Il auroit encore moins *un très-suffisant pouvoir*, lui qui seroit actuellement dans l'impuissance *physique* de faire des actes surnaturels par les seules forces de sa nature.

En cet endroit M. Fremont me dit : J'ai pitié de votre prévention. Ne voyez-vous pas que saint Augustin renverse en deux mots votre fragile raisonnement. « Quand nous parlons de la libre » volonté de faire le bien, dit ce Père[2], nous » parlons de celle dans laquelle l'homme a été » créé. » Cessez donc de faire dire à saint Augustin, de tous les hommes pour l'état présent, ce qu'il ne dit que du seul Adam au Paradis terrestre.

J'avoue sans peine, lui répliquai-je, que l'homme depuis le péché n'a plus cette *volonté libre*, sans la grâce médicinale qui la délivre. Mais tout le raisonnement du saint docteur, tiré du livre que je cite, regarde tous les hommes sans exception, pour réfuter les Manichéens qui supposoient l'état présent de la nature corrompue : « Les hommes, dit-il[3], pourroient se » plaindre, si aucun d'eux n'étoit victorieux de » son erreur et de sa concupiscence. Mais Dieu » est présent partout. » Remarquez que c'est une présence de secours. « Il y agit en diverses » manières, par ses créatures qui obéissent à » leur Seigneur. Il appelle celui qui se détourne » de lui; il instruit celui qui croit;.... IL AIDE » celui qui s'efforce;.... il exauce celui qui prie. » C'est pourquoi il ne vous est point IMPUTÉ A

[1] *De lib. Arb.* lib. III, cap. XV, XVI, num. 43, 44, 45 : tom. I, pag. 628, 629. — [2] *Ibid.* cap. XVIII, n. 52 : pag. 631. — [3] *Ibid.* cap. XIX, n. 53, 54.

» démérite de ce que vous ignorez, mais de ce » que vous négligez de chercher ce qui vous est » inconnu. Votre démérite ne consiste pas en » ce que vous ne pansez point vos blessures, » mais en ce que vous méprisez le médecin qui » veut vous guérir. Voila vos péchés propres. » Car nul homme n'est privé de savoir qu'on » cherche avec fruit ce qu'il est nuisible d'i- » gnorer. Nul n'est privé de savoir qu'on doit » confesser humblement son impuissance, afin » que celui qui ne se trompe ni ne se lasse, en » nous secourant, nous donne son secours, » quand nous le chercherons, en avouant notre » foiblesse.... Le péché proprement dit, est celui » qui est commis par une volonté libre, et avec » science. » Soutiendrez-vous encore, dis-je à M. Fremont, que saint Augustin ne parle ici que d'Adam innocent au Paradis terrestre? Adam avoit-il besoin dans cet heureux état de vaincre *son erreur et sa concupiscence?* Avoit-il besoin d'un *médecin*, qui *voulût guérir ses blessures?*

Comme M. Fremont ne daignoit me répondre, je me hâtai de lire ces paroles : « Afin que cha- » cun surmontât l'état de punition où il se » trouve, et qu'il se tournât vers Dieu, il fau- » droit non-seulement que l'homme qui vou- » droit le faire n'en fût point empêché, mais » encore qu'il fût secouru. Car c'est ainsi que le » Créateur de l'univers fait voir avec quelle » grande facilité l'homme eût pu, s'il eût voulu, » conserver le bien dans lequel il avoit été créé, » puisque sa postérité a pu surmonter le mal » même, où elle est née[1]. » Voilà la postérité d'Adam qui a depuis sa chute le secours nécessaire pour surmonter le défaut de son origine.

Le silence de M. Fremont me mit encore en liberté de continuer ma lecture. « Ces avan- » tages, dit saint Augustin[2], ne sont pas mé- » diocres, car l'homme n'a pas seulement une » âme, qui, par sa nature, est supérieure à tout » être corporel; mais il a de plus, par le se- » cours de son créateur, le pouvoir de se cul- » tiver, d'acquérir par son pieux empressement, » et de posséder toutes les vertus, en sorte » qu'il se délivre et de la difficulté qui le » tourmente, et de l'ignorance qui l'aveugle. » Je pressois M. Fremont de déclarer s'il croyoit qu'Adam au Paradis terrestre souffrît le tourment de la concupiscence et l'aveuglement de l'ignorance, dont *le secours du Créateur* le délivrât. Je lui représentois ce *secours* de Dieu donné à tout homme par dessus le don de la *nature* raisonnable, et *supérieure à tout être corporel*.

A ces mots j'attendis une réponse; mais M. Fremont n'en voulut faire aucune.

Saint Augustin, poursuivis-je, veut bien, malgré ses doutes, supposer en cet endroit que Dieu crée chaque âme pour chaque corps, au moment où il lui plaît de l'attacher à ce corps corrompu par la contagion du péché. Cette supposition mettoit sans doute l'objection dans toute sa force. Voici la réponse du saint docteur. Suivant même cette supposition, « Dieu » n'auroit manqué à rien, puisqu'en (mettant » les hommes dans cette ignorance et dans » cette difficulté) il ne les auroit point privés » d'une volonté libre, pour demander, pour » chercher, et pour s'efforcer, lui qui est prêt » à donner à ceux qui demandent, à montrer à » ceux qui cherchent, et à ouvrir la porte à » ceux qui heurtent[1]. »

Au lieu de me répondre, M. Fremont me dit en souriant d'un air moqueur : Vous oubliez d'autres textes qui vous sont aussi favorables que ceux-là. Aussitôt il lut cet endroit : « Cette lumière est telle, que nous en avons » tous une jouissance égale et commune. Rien » ne la borne, elle ne manque jamais. Elle est » commune à tous, et entière à chacun. Nul » homme n'a besoin de dire à un autre : Reti- » rez-vous, afin que je m'en approche... Tous » lui sont unis, et tous possèdent le même bien. » C'est un aliment qu'il ne faut point diviser... » Ce que vous en prenez demeure tout entier » pour moi. Je n'attends pas que vous rendiez » ce que cette vérité vous inspire pour le res- » pirer à mon tour... De quelque coin de l'u- » nivers qu'on se tourne vers cette lumière avec » amour, elle est présente à tous..... Elle n'est » bornée à aucun lieu... Elle avertit au dehors, » elle enseigne au dedans, elle change en mieux » tous ceux qui la regardent[2]..... Cette vérité » est Dieu même.... De quelque côté que vous » vous tourniez, Dieu vous parle par certains » traits empreints sur ses ouvrages, et il se sert » de l'art avec lequel il embellit ces objets, » pour vous rappeler au dedans de vous, quand » vous tombez hors de vous-même[3]. » Ne voyez-vous pas, me dit ensuite M. Fremont, que saint Augustin ne parle ici que du grand spectacle de la nature, et de la raison que Dieu donne sans cesse à tout homme pour le con-

[1] *De lib. Arb.* lib. III, cap. XX, n. 55 : pag. 632. — [2] *Ibid.* n. 56 : pag. 632, 633.

[1] *De lib. Arb.* lib. III, cap. XX, n. 58 : pag. 634. — [2] *Ibid.* lib. II, cap. XIV, n. 37 : pag. 601, 602. — [3] *Ibid.* cap. XVII, n. 41 : pag. 603.

noître à la vue de tant de merveilles. Ce Père parle ici d'une *lumière*, et non d'un secours.

Ne savez-vous pas, repris-je, que saint Augustin désigne très-fréquemment la grâce par le nom de lumière? D'ailleurs cette *lumière* est aussi nommée un *aliment*. C'est une *vérité* qui *inspire* l'amour du bien. Cette *lumière* même est bien puissante et bien efficace sur les volontés, puisqu'elle *change en mieux tous ceux qui la regardent*. C'est par ce *secours du Créateur* que chaque homme peut *se cultiver, acquérir et posséder toutes les vertus,* enfin se *délivrer et de la difficulté qui le tourmente, et de l'ignorance qui l'aveugle*. De plus saint Augustin répète la même chose dans un sermon : « La sa» gesse de Dieu, dit-il [1], se présente à tous les » hommes. Mais elle demeure tout entière et » chaste pour chacun d'eux. Ils sont changés en » elle, et elle ne se change point en eux. Elle » est la vérité, elle est Dieu même. » Direz-vous aussi que cette sagesse, qui change les hommes en elle, n'est qu'une grâce extérieure?

Les sauvages, me dit M. Fremont, ne peuvent point parvenir au salut sans connoître le Sauveur; et comment le connoîtront-ils? La foi vient par l'ouïe. Comment ouiront-ils la doctrine salutaire si personne ne la leur prêche, et comment leur sera-t-elle prêchée, si nul prédicateur ne leur est envoyé?

« Il n'est point imputé à l'âme comme un » démérite, lui répliquai-je, par les paroles de » saint Augustin [2], de ce qu'elle ignore ce qu'elle » ne peut point naturellement savoir, mais de » ce qu'elle ne s'est point affectionnée à ap» prendre, et de ce qu'elle n'y a point em» ployé un travail proportionné, pour acquérir » la facilité de faire le bien; *quod scire non stu» duit.* » Ainsi la Providence ne prive de la prédication de l'Evangile que les hommes qui s'en rendent librement indignes par leurs vices, ou au moins par leur négligence à chercher la vérité. Pour rendre cette doctrine sensible, je suppose un homme qui se trouveroit tout-à-coup transporté, sans savoir comment, dans une île déserte, où il trouveroit des maisons, des meubles, des instrumens pour tous les arts, des jardins cultivés, des charrues, et des terres labourées. Quels efforts ne feroit-il point pour découvrir par quelle voie il auroit été transporté en ce lieu inconnu! Quelle seroit sa curiosité, son industrie, sa recherche, sa pénétration pour faire cette découverte! Quel seroit son empressement pour chercher dans cette île des habitans, et même jusqu'à la moindre trace de leurs pas! C'est ainsi que nous devrions être en ce monde. Chacun devroit s'occuper sans relâche à rechercher ce que nous sommes, notre origine, notre fin. Chacun devroit interroger tous les autres hommes, pour tâcher de sortir de cette profonde ignorance. Chacun devroit étudier et suivre avec une application singulière jusqu'aux moindres traces de la Divinité dans tous ses ouvrages. Chacun devroit préférer cette pieuse et salutaire curiosité à tous les vains honneurs, et à toutes les commodités sensuelles d'une vie si courte et si fragile. Chacun devroit s'humilier, réprimer ses passions, et se détacher de tout, pour mériter de connoître celui qui l'a fait, et à qui il se doit tout entier. Quand même un homme n'auroit jamais commis aucun autre crime contre sa raison, il seroit très-inexcusable d'avoir passé sa vie dans une recherche très-industrieuse de tout ce qui peut flatter sa vanité, son avarice et sa mollesse, sans avoir jamais fait aucun travail sérieux pour parvenir à connoître ni Dieu ni soi-même : *quod scire non studuit.* Ainsi ne vous étonnez point de ce que saint Paul et son disciple Timothée *passant par la Phrygie et par la Galatie, le Saint-Esprit leur défendit de prêcher la parole de Dieu en Asie* [1]. Ne vous étonnez point de ce qu'un homme macédonien leur *apparut* ensuite *la nuit*, *leur disant : Passez en Macédoine pour nous secourir.* Le même esprit de grâce, qui prive de l'Evangile les hommes qui s'en rendent indignes, présente au contraire l'Evangile à ceux qui le méritent par leur bonne volonté.

Est-ce une bonne volonté qui vienne des seules forces de la nature? me dit M. Fremont. Voulez-vous être pélagien?

Nullement, repris-je. C'est par une grâce qui prévient tout mérite, que l'homme, aidé et élevé au-dessus de lui-même, se rend digne de connoître le Sauveur.

Vous parlez, disoit M. Fremont, en Moliniste, quand vous soutenez que le bon usage de ce premier don nous assure de tous les autres.

Ce n'est point de Molina, repris-je, mais de votre maître M. Nicole, et de saint Augustin que j'ai appris cette doctrine. M. Nicole vous assure que « si les hommes eussent bien usé de » ces lumières, Dieu les auroit portés, non» seulement à cette connoissance plus claire de » lui-même qu'il a donnée à plusieurs philoso-

[1] *In Ps.* XXXIII, enarr. II, n. 6 : tom. IV, pag. 218.—[2] *De lib. Arb.* lib. III, cap. XXII, n. 64 ; tom. I, pag. 636.

[1] *Act.* XVI, 6 et seq.

» phes, mais aussi à celle qu'il donne aux Chré» tiens, et qui enferme tout ce qui est néces» saire au salut. Car on peut dire en un bon » sens que Dieu est prêt à leur donner les grâces » les plus efficaces. Il y a un ordre entre les » grâces et les lumières de Dieu. Le bon usage » d'une lumière en attire une plus grande. La » coopération moins forte en mérite une plus » forte, et comme cette chaîne de grâces atta» chées les unes aux autres et ordonnées par la » volonté de Dieu se termine à la béatitude, il » s'ensuit que quiconque a un anneau de cette » chaîne en sa puissance, peut s'élever au ciel » en la même manière qu'il peut bien user de » ce premier anneau [1]. »

Ce discours de M. Nicole est trop vague, dit M. Fremont. Mais montrez-moi, si vous le pouvez, la même doctrine dans saint Augustin.

Voici, repris-je, les paroles de ce Père : « Quand l'homme ignore ce qu'il doit faire, » c'est qu'il n'a point encore reçu de le con» noître. Mais IL RECEVRA cela même, pourvu » qu'il use bien de ce qu'il A REÇU. Or IL A REÇU » de chercher avec piété et empressement, s'il » le veut. ACCEPIT *autem ut piè et diligenter » quærat, si volet* [2]. » D'un côté, voilà un premier don, qui prévient tout homme, et qu'il faut toujours supposer, faute de quoi on ne pourroit jamais exhorter raisonnablement aucun homme à chercher Dieu. Supposez l'homme le plus sauvage et le plus brutal, s'il a le sens commun, il faut, vous dit saint Augustin, supposer qu'il a reçu ce premier don pour *chercher avec piété;* ACCEPIT. D'un autre côté, *il recevra cela même* qui lui manque, *pourvu qu'il use bien de ce qu'il a reçu;* ACCIPIET. Voilà les deux bouts de la chaîne de M. Nicole. Ce premier don, qui est la source de toutes les grâces, est expliqué ailleurs par ce Père. « Telle est, dit» il, cette première grâce de Dieu bienfai» sant, qu'il nous réduit à reconnoître notre » infirmité. » C'est un humble sentiment de notre impuissance, avec une recherche pieuse de ce qui est au-dessus de nous. D'où vient que tant d'hommes ne trouvent point? C'est que les uns ne cherchent point, et craignent même de trouver ce qui humilieroit leur orgueil, ou qui gêneroit leurs passions. C'est que les autres cherchent avec une présomption qui les rend indignes de trouver. Mais enfin voilà saint Augustin qui confirme tout ce que M. Nicole dit sur la généralité d'une première grâce, et sur l'enchaînement de toutes les autres avec celle-là. Le bon usage de la grâce de *chercher pieusement* répond de celle de la foi; celle de la foi attire celle de la justice; et celle de la justice amène celle du salut. Tout homme *a reçu* la première grâce: *accepit*, dit saint Augustin. Voilà le premier anneau; *et s'il en use* bien, il *recevra* toutes les autres jusqu'au salut; *accipiet*. Voilà le dernier anneau de la chaîne.

Il ne s'agit dans les livres *du libre Arbitre*, me dit M. Fremont, que des grâces purement extérieures, c'est-à-dire des merveilles de l'ouvrage de Dieu, où il s'est peint lui-même. C'est le grand livre présenté aux Gentils, qui est pour eux ce que la Loi étoit pour les Juifs. Saint Augustin, en faisant les livres que vous citez, étoit persuadé que l'homme n'a besoin que de cette instruction au dehors, parce qu'il a au dedans la raison, qui est la lumière de Dieu, avec le libre arbitre pour en bien user.

Avez-vous déjà oublié, lui répliquai-je, qu'il s'agit d'un secours de Dieu (*adjuvante Creatore*) par lequel chaque homme peut former *une pieuse affection, se cultiver, acquérir et posséder toutes les vertus?* Il s'agit d'un secours par lequel *la postérité* d'Adam *peut surmonter le défaut de son origine*, c'est-à-dire, *se délivrer et de la difficulté* de la concupiscence *qui la tourmente, et de l'ignorance qui l'aveugle*. De plus, je m'attache à votre comparaison, et je suppose que le bel ordre de l'univers est le livre qui nous est présenté pour nous instruire de la Divinité. Mais un livre exposé à nos yeux au dehors n'est ni un aliment ni un remède au dedans de nous. Il ne guérit l'homme ni de son aveuglement ni de son impuissance. A quoi serviroit le meilleur de tous les livres présenté à un aveugle? Ce seroit se jouer cruellement de sa misère, et non le secourir. Le bel ordre de l'univers n'est pas même un spectacle pour l'homme, si l'homme n'a pas seulement des yeux pour en devenir le spectateur. La lettre de la Loi est aussi pour lui comme un bon livre qu'on présenteroit à un homme qui a les deux yeux crevés. C'est ce qui fait dire à Jansénius qu'*il est manifeste que* l'ancien *Testament* n'étoit que *comme une grande comédie*, laquelle n'étoit point exécutée pour elle-même, mais seulement jouée par les acteurs par rapport aux choses futures qu'elle représentoit. *Profectò nihil aliud fuisse Testamentum illud, perspicuum est, nisi magnam quamdam quasi comœdiam*, etc. [1].

Ce n'est, dit M. Fremont, qu'une manière

[1] *Système*, p. 78.— [2] *De lib. Arb.* lib. III, cap. XXII, n. 65: tom. I, pag. 637.

[1] *De Grat. Chr. salv.* lib. III, cap. VI.

de parler un peu forte, pour faire entendre que l'ancienne loi représentoit la grâce sans la donner.

Étrange représentation ! repris-je. Dites que la lettre de la Loi, prise seule et sans grâce intérieure, ne pouvoit point guérir l'homme, vous parlerez comme saint Paul. Dites que l'homme juif, distingué du gentil par le dépôt de cette loi, qu'il croyoit suffisante pour l'instruire, et avec laquelle il se flattoit d'être saint sans aucun secours intérieur de grâce, en étoit plus vain, plus présomptueux, plus éloigné de la véritable vie; vous suivrez la doctrine de l'Apôtre et de saint Augustin. Mais quand vous soutiendrez avec Jansénius, que Dieu laissoit tout son peuple aveugle et impuissant, lui montrant la lettre de sa loi, sans lui donner des yeux pour la voir, et lui commandant toutes les vertus surnaturelles, sous peine des tourmens éternels, sans lui donner aucun secours pour lui rendre ces vertus possibles, votre doctrine fera horreur à tout le genre humain. Voilà *une grande comédie*, où vous supposez que Dieu est le comédien, qui se joue sans pitié du peuple qu'il a fait le sien au-dessus de toutes les nations, et avec lequel il n'a pas dédaigné de jurer une alliance éternelle. Vous supposez que ce Père céleste, loin de nourrir ses enfants, fait semblant de leur présenter le pain de sa table, sans le leur donner, en les laissant périr de faim, pour réserver tous ses bienfaits aux enfans qui lui naîtront dans la suite. Ce père écoute ses enfants qui crient : *Le Seigneur nous a abandonnés, il nous a oubliés. Aussitôt il* leur répond : *Est-ce qu'une mère peut oublier son enfant, jusqu'à n'avoir point de compassion du fruit de ses entrailles ? Mais quand même elle l'oublieroit, pour moi je ne vous oublierai point*[1]. Selon vous ces paroles de consolation ne sont qu'une *comédie* où ce Père trompeur promet ce qu'il ne veut pas tenir. Cette comédie même est jouée d'une façon aussi extravagante que cruelle, puisque les spectateurs que Dieu trompe sont réellement sourds et aveugles, qu'ils ne peuvent ni voir ni entendre ce ridicule spectacle.

Vous voulez donc, se récria M. Fremont, que toute grâce extérieure soit accompagnée d'une grâce intérieure qui donne à tout homme le pouvoir d'en profiter.

En doutez-vous? repris-je. Je veux que Dieu, vérité, justice, bonté éternelle, ne mente point, qu'il ne commande jamais l'impossible, et qu'il ne damne pas éternellement ses chers enfants, pour ne l'avoir pas fait. Je veux que Dieu leur donne au moins un commencement de secours, pour le *chercher avec piété*. Quand il leur présente le spectacle de l'univers et de la loi écrite, je suppose qu'il donne aussi des yeux pour voir, des oreilles pour entendre, un cœur pour sentir et pour désirer ce qu'ils n'ont pas. Autrement la grâce extérieure, loin d'être une grâce, seroit *une comédie* trompeuse, et une dérision cruelle. Croire que Dieu joue cette *comédie*, c'est blasphémer.

Raisonnez tant qu'il vous plaira selon le sens humain contre l'autorité divine, me dit M. Fremont, pour moi je me borne à l'autorité de saint Augustin. Vous ne citez des textes de ce Père qu'en les tirant d'un ouvrage qu'il a fait, étant encore jeune, et demi-pélagien.

Il est vrai, repris-je, que les livres sur le libre arbitre furent écrits par saint Augustin, lorsqu'il étoit encore dans l'erreur demi-pélagienne sur le commencement de la foi. Mais c'est ce qui va se tourner en preuve pour moi contre vous. Souvenez-vous que cet ouvrage a été revu par le saint docteur, avec l'exactitude la plus scrupuleuse, immédiatement après qu'il eut fait contre les Demi-Pélagiens le livre *de la Correction et de la grâce*, que vous vantez comme le plus décisif en votre faveur. Il faut donc regarder les livres *du libre Arbitre*, comme s'ils avoient été écrits immédiatement après ce livre tant vanté. N'est-ce pas leur donner la date la plus avantageuse, et la plus grande autorité ? Plus ce Père a reconnu, avant que d'écrire ses *Rétractations*, l'erreur où il étoit en écrivant les livres *du libre arbitre*, plus il aura été sans doute précautionné et rigoureux contre lui-même, pour y corriger jusqu'à la moindre virgule qui pourroit laisser quelque ombre d'équivoque au préjudice du dogme de foi.

Les *Rétractations*, me dit M. Fremont, corrigent ces livres demi-pélagiens.

Plus les *Rétractations* les corrigent, lui répliquai-je, dans les endroits où ils ont eu le plus léger besoin d'être corrigés, plus les *Rétractations* les autorisent et le mettent hors de toute atteinte dans tous les endroits où le saint docteur, si exact et si scrupuleux, a cru n'avoir aucun besoin de correctif. Or ce Père n'a rien corrigé dans les endroits décisifs que j'ai allégués pour établir la grâce générale. Donc tous ces endroits demeurent confirmés par une autorité postérieure au livre *de la Correction et de la grâce*.

[1] *Isa.*, XLIX, 15.

Saint Augustin, me dit M. Fremont, croyoit, en écrivant ces livres, que le commencement de la foi, qui consiste dans le soin *de chercher avec piété*, venoit des seules forces de la nature, et du choix du libre arbitre sans grâce. Ainsi il ne faut pas s'étonner qu'il suppose que tout homme a déjà reçu ce pouvoir de *chercher avec piété*, en recevant dans sa création une nature libre et capable de *chercher pieusement* par ses propres forces.

Il faut, repris-je, distinguer de bonne foi deux propositions. La première est que tout homme *a reçu* de Dieu le pouvoir de *chercher avec piété*, la seconde est que ce pouvoir est donné à la nature par sa création, sans qu'elle ait aucun besoin d'un secours de grâce. La première proposition est une vérité que saint Augustin établit contre les Manichéens et contre tous les impies, comme le dogme essentiel et fondamental du christianisme : c'est ce dogme qui justifie la bonté de Dieu; c'est ce dogme que le saint docteur n'a jamais ni mis en aucun doute, ni affoibli par aucune modification dans ses rétractations les plus rigoureuses. Donc ce dogme fondamental demeure inébranlable, et le livre *de la Correction et de la Grâce*, après lequel il a été confirmé, loin de l'affoiblir, lui donne une autorité encore plus décisive. La bonne foi demande qu'on ne donne jamais au livre *de la Correction* aucun sens qui ne s'accorde nettement avec ce principe fondamental, puisqu'il est confirmé par une date postérieure. Le saint docteur, qui étoit le plus zélé, le plus pénétrant et le plus rigoureux de tous les censeurs contre son propre texte, s'est défié sans doute des expressions dont il s'étoit servi, pendant qu'il avoit été dans l'erreur. Or il n'a rien corrigé, il n'a rien modifié, il n'a rien affoibli, ni sur la généralité de la grâce, ni sur sa véritable suffisance, ni sur l'enchaînement de toutes les autres grâces pour la foi, pour la justice, et pour le salut, avec cette première grâce donnée pour *chercher avec piété*. Donc ce Père n'a trouvé rien dans ce principe fondamental, qui dût être ni modifié ni affoibli. Pour l'autre proposition, savoir que cette recherche pieuse peut se faire par la seule nature libre de la volonté, qui en a la force sans aucun secours de grâce, c'est ce que vous ne trouverez dans aucun endroit des livres *du libre Arbitre*. Cherchez tant qu'il vous plaira, vous n'y verrez pas l'ombre de cette proposition. Vous pouvez dire que saint Augustin étoit demi-pélagien quand il fit ce texte. Mais vous n'avez aucun prétexte de dire qu'aucune des expressions de ce texte soit pélagienne. Distinguez donc l'auteur d'avec l'ouvrage. Laissons à part la pensée de l'auteur; les paroles du texte décident pour nous. L'auteur même a confirmé ce texte, comme exempt de toute erreur, après s'être délivré lui-même de l'erreur qu'il avoit crue. Vous pouvez dire tout au plus que saint Augustin a confirmé son principe fondamental en reconnoissant dans les suites, que ce qu'il avoit d'abord cru attaché à la nature, venoit de la grâce. Ainsi il resteroit toujours pleinement démontré que, selon saint Augustin, le pouvoir de *chercher avec piété* est généralement donné à tous les hommes, et que ce Père, après l'avoir cru un don naturel, l'a enfin reconnu pour une grâce ou don surnaturel de Dieu.

Ces livres *du libre Arbitre* ne sont point exacts et corrects, me dit M. Fremont.

Il est vrai, repris-je, que le saint docteur nous avertit dans ses *Rétractations* [1], qu'il n'a point traité dans ses livres *du libre Arbitre* la question de *cette grâce* spéciale *de Dieu par laquelle il a prédestiné ses élus ;* mais il ne dit, ni ne fait jamais entendre en aucune façon, qu'il n'y a point parlé avec exactitude des autres grâces par lesquelles les hommes sont appelés. Et en effet, il joint le don de *chercher avec piété* avec les autres dons surnaturels, sans les distinguer en rien, quand il dit : « Mais il re- » cevra cela même, pourvu qu'il use bien de ce » qu'il a reçu. Or il a reçu de chercher avec » piété et empressement, s'il le veut. » Voilà l'enchaînement des grâces qui sont toutes attachées les unes aux autres. La première, qui est supposée déjà reçue, n'est nullement marquée par lui comme étant d'une autre espèce que toutes les autres qui sont surnaturelles. Il ne dit jamais que la première n'est que de l'ordre naturel, et que les autres sont au-dessus de la nature. Ainsi saint Augustin en rectifiant sa pensée sur la nature de ce premier don, n'a eu aucun besoin de changer rien à aucun des termes très-corrects et très-purs dont il s'étoit servi. Il demeure donc établi par ce texte si correct, et si authentiquement confirmé dans ses *Rétractations*, que Dieu donne à tous les hommes un secours pour *chercher avec piété et empressement*, *accepit*, en sorte que toutes les autres grâces qui conduisent à la foi, à la justice, et au salut, dépendent du bon usage de ce premier secours; *accipiet*.

Ce premier secours, disoit M. Fremont, n'étoit, selon la pensée de saint Augustin pendant

[1] *Retr.* lib. I, cap. IX, n. 2 ; tom. I, pag. 12.

qu'il écrivoit ces livres, que le don de la seule nature sans grâce.

Je le veux bien supposer, repris-je. Mais ce même don étoit, selon la pensée du même Père, un don surnaturel, et une véritable grâce, quand ce même Père écrivoit ses *Rétractations* après avoir achevé le livre *de la Correction et de la Grâce*. Ainsi, après avoir fait le livre *de la Correction*, saint Augustin croyoit qu'une véritable grâce donnée à tous les hommes, pour *chercher avec piété*, étoit telle que toutes les autres grâces pour la foi, pour la justice et pour le salut, étoient attachées à celle-ci.

Comme M. Fremont revenoit toujours à un don naturel pour pouvoir *chercher avec piété*, que saint Augustin avoit attribué à tous les hommes, je lui répondis ces mots : Voulez-vous que saint Augustin ait confirmé dans ses *Rétractations* ce don purement naturel qui produit un vrai pouvoir de *chercher avec piété*, et qui mérite l'enchaînement de toutes les grâces pour le salut ?

Ce seroit, me dit-il, faire saint Augustin demi-pélagien jusqu'à la fin de sa vie.

Avouez donc, repris-je, que saint Augustin, qui a confirmé ce don général de *chercher avec piété*, l'a confirmé comme surnaturel, après l'avoir cru d'abord appartenant à la nature. Quoi qu'il en soit, ce Père, loin de changer son texte, le confirme tout entier. Ainsi ce texte établit le don général de *chercher avec piété*. Or vous n'oseriez dire que ce don paroissoit purement naturel à saint Augustin quand il écrivoit ses *Rétractations*. Donc vous êtes obligé de dire qu'il le croyoit alors un don surnaturel et de pure grâce.

Saint Augustin, disoit M. Fremont, parloit improprement quand il étoit encore demi-pélagien.

S'il eût parlé alors improprement, repris-je, il n'auroit pas manqué de corriger dans sa vieillesse jusqu'à l'ombre d'une équivoque. De plus, ce Père, loin de parler mal dans ses livres sur la grâce générale des appelés, y a parlé de *la grâce* même spéciale *de Dieu, par laquelle nous sommes prédestinés*... « Vous voyez, dit-il, que » nous avons raisonné si long-temps avant la » naissance de l'hérésie pélagienne, comme si » nous l'avions réfutée par avance. » Faut-il s'étonner qu'il n'ait point rétracté ce qui *réfutoit* si bien *par avance l'hérésie pélagienne* sur la grâce efficace même ?

Si on prenoit pour règle ces livres *du libre Arbitre*, disoit M. Fremont, il faudroit admettre d'un côté une première grâce donnée à tout le genre humain, *accepit* ; et de l'autre un enchaînement de toutes les autres grâces dépendantes du bon usage de celle-là : *accipiet*. Ce seroit le molinisme complet.

Aveu décisif, repris-je. Il ne vous laisse aucune ressource, puisque vous ne sauriez attaquer ces livres confirmés par le saint docteur à la fin de sa vie.

Vous trouverez, dit M. Fremont, une doctrine toute contraire dans ses livres écrits contre les Pélagiens.

Nous examinerons, quand il vous plaira, lui répliquai-je, combien les autres ouvrages de ce Père confirment tout ce que vous venez de voir dans celui-ci. En attendant remarquez que l'Ecriture n'enseigne pas moins que le saint docteur une doctrine si consolante. *Quiconque*, dit le Sage [1], *cherche la loi en est rempli. Mais celui qui en approche en esprit d'embûche, tombe dans le piège.* Ecoutez encore le Saint-Esprit [2]. *La sagesse qui ne se flétrit jamais est facilement aperçue par ceux qui l'aiment, et ceux qui la cherchent la trouvent. Elle prévient ceux qui la désirent. Elle est la première à se montrer à eux. Celui qui veillera pour elle dès le matin, n'aura point de peine. C'est une sagesse consommée que de s'occuper d'elle, et celui qui veille pour l'acquérir sera bientôt sûr de la posséder. Car elle tourne de tous côtés* CHERCHANT DES HOMMES DIGNES D'ELLE. *Elle se présente à eux avec joie sur les chemins, et* ELLE EMPLOIE TOUTE SA PROVIDENCE A ALLER AU-DEVANT D'EUX. *Le désir sincère du bon ordre est le commencement de sa possession.* A ces mots, M. Fremont, pressé d'aller voir un de ses amis, sortit, en me promettant de revenir lundi. Je suis, etc.

TREIZIÈME LETTRE.

Continuation sur la grâce générale et suffisante.

RENFERMONS-NOUS dans le texte de saint Augustin, me dit hier M. Fremont, sur la grâce générale.

Je le veux, lui répliquai-je. Mais préparez-vous à un peu d'ennui. Quoique chaque texte du saint docteur soit merveilleux en soi, leur multitude et leur uniformité lassent. Mais je n'ai besoin que de deux principes de ce Père pour établir la vérité dont il s'agit.

Le premier est que tout commandement qui

[1] *Eccli.* XXXII, 19. — [2] *Sap.* VI, 16 et seq.

s'adresse à la volonté de l'homme, suppose qu'elle est libre d'y obéir. « Car comment, dit » saint Augustin, Dieu commande-t-il, si l'ar- » bitre n'est pas libre[1]?.... C'est sans doute à la » volonté que le commandement s'adresse[2].... » En effet, c'est de la propre volonté de l'homme, » qu'il dépend de consentir ou de refuser son » consentement[3]. » Ce Père parle ailleurs ainsi : « O homme, reconnoissez dans le commande- » ment ce que vous êtes obligé d'avoir. Recon- » noissez dans la correction, que c'est par votre » faute que vous ne l'avez pas. Reconnoissez » que c'est par la prière que vous recevrez ce que » vous désirez d'avoir [4]. » Il est donc vrai que le commandement suppose un vrai pouvoir d'agir, une volonté libre, et dégagée de tout empêchement plus fort qu'elle pour l'acte commandé. De plus la correction n'est juste qu'autant que la volonté est coupable, en ce qu'elle ne fait pas ce qu'elle peut faire. Enfin si on n'a pas ce qu'on devroit avoir pour l'acte commandé, il faut au moins prier pour l'obtenir.

J'admets sans peine cette liberté, me dit M. Fremont, pourvu qu'elle n'exclue pas la nécessité de la grâce efficace, et que vous n'en fassiez pas une liberté pélagienne.

Mon second principe, poursuivis-je, est que cette liberté, pour le bien surnaturel, ne peut être dans la volonté de l'homme que par le secours de la grâce. « Si le pouvoir de parvenir à » la filiation divine, dit saint Augustin [5], n'est » pas donné de Dieu, il n'y en a aucun pou- » voir du côté du libre arbitre, puisque l'arbitre » lui-même ne sera point libre pour le bien, si » le Libérateur ne l'a pas délivré. » Ecoutez encore : « Le libre arbitre captif n'a de force » que pour le péché[6]. » C'est-à-dire qu'il n'en a aucune pour les actes surnaturels qui le mèneroient à la justice: « à l'égard de la justice, » il n'a de force qu'autant qu'il est délivré, et » aidé (par la grâce) de Dieu [7]. » Cette délivrance est nécessaire *pour tout bien d'action, de parole et de pensée*. Ne vous lassez point d'écouter. « La très-scélérate impiété *de Pélage con-* » *siste* à nier qu'il soit impossible à l'homme de » s'abstenir de pécher sans la grâce[8]. » Ce n'est pas tout. « Personne ne peut avoir le libre ar- » bitre,... sinon par la grâce de Dieu [9]. » Et ailleurs. « Nul homme ne peut être libre pour » le bien, s'il n'est délivré, etc. [1]. » C'est vous, dit ce Père à Julien, « qui détruisez le libre ar- » bitre, en niant la grâce de Dieu qui nous le » rend [2]. » La conclusion est facile à tirer. 1° Selon saint Augustin, point de commandement ni de correction, sans un arbitre de volonté auquel le commandement s'adresse, et qui soit libre de l'accomplir. 2° Selon saint Augustin, point d'arbitre libre, à moins qu'il ne soit délivré par la grâce. 3° Donc, selon saint Augustin, aucun commandement sans une grâce qui délivre l'arbitre pour l'acte commandé.

Toute cette fastueuse démonstration, me dit M. Fremont, s'évanouit par cette courte distinction. Sans la grâce libératrice l'homme n'a point le pouvoir moral qui est joint à l'acte : il est vrai. L'homme n'a pas même le pouvoir physique séparé de l'acte : il est faux. Or le pouvoir physique et séparé de l'acte, qui est toujours dans le libre arbitre, suffit pour rendre l'homme coupable, quoiqu'il soit privé du pouvoir *moral*, lequel est toujours suivi de l'acte commandé. Qu'avez-vous à dire contre cette distinction?

Saint Augustin, repris-je, réfute votre subterfuge. Sans la grâce, dit-il, *il ne peut y avoir* AUCUN POUVOIR *du côté du libre arbitre ;* NULLA *esse potest ex libero arbitrio*. N'alléguez donc plus la force naturelle du libre arbitre qu'une impuissance réelle pour les actes surnaturels. Souvenez-vous *qu'il ne peut pas même y avoir de libre arbitre* sans grâce pour l'acte commandé. Quoi donc, voulez-vous que l'*arbitre captif* soit *libre* sans être délivré, ou bien prétendez-vous que l'homme soit coupable pour ne faire pas un acte à l'égard duquel *il ne peut pas même avoir le libre arbitre?* Encore une fois, point de commandement sans libre arbitre qui soit responsable de l'exécution, et point de libre arbitre pour les actes surnaturels sans un secours de grâce vraiment surnaturelle. Faute de ce secours surnaturel et libérateur, *l'impuissance est naturelle et physique*, de l'aveu de M. Nicole. Oseriez-vous dire que l'arbitre n'est pas *physiquement* impuissant pour les vertus surnaturelles, quand il n'est ni libre faute de toute délivrance pour cet acte, ni élevé au-dessus de lui-même par un secours surnaturel? Cette impuissance est sans doute très-physique, puisqu'elle vient *de la nature et de l'essence de la créature,* comme votre maître l'avoue. D'ailleurs saint Augustin assure que l'homme, quand il est sans grâce, demeure impuissant pour vou-

[1] *De Grat. et lib. Arb.* cap. II. n. 4 : tom. X, pag. 719.— [2] *Ibid.* cap. III. n. 5. pag. 720.— [3] *De Spir. et Litt.* cap. XXXIV. n. 60 : pag. 120. — [4] *De Corr. et Grat.* cap. III, n. 5 : pag. 752. [5] *Cont. duas Ep. Pelag.* lib. II, cap. III, n. 6 : pag. 414.— [6] *Ibid.* lib. III, cap. VIII, n. 24 : pag. 464. — [7] *Ibid.* lib. II, cap. V, n. 9 : pag. 436.— [8] *De Nat. et Grat.* cap. X, n. 11 pag. 132. — [9] *Oper. imp.* lib. I, n. 94 : pag. 927.

[1] *De Corr. et Grat.* cap. I, n. 2: pag. 751.—[2] *Op. imp.* lib. I, n. 112 : pag. 939.

loir le bien, comme pour « naviguer sans na- » vire, comme pour parler sans voix, comme » pour marcher sans pieds, et comme pour voir » sans lumière[1]. » Enfin votre P. Quesnel dit que cette impuissance, sans grâce efficace, est comme celle de *courir la poste sans cheval.* Y eut-il jamais une impuissance plus *physique* que celle *de naviguer sans navire?* Qui ne riroit pas, si l'on venoit dire sérieusement que tout homme a, par son libre arbitre, le pouvoir *physique de courir la poste sans cheval,* quoiqu'il n'en ait pas le pouvoir *moral* et joint à l'acte, parce que chaque courrier, qui pourroit fort bien courir la poste sans cheval, aime toujours mieux la courir avec un cheval qui le porte? Voilà les rêveries que tout homme sensé rougiroit de dire sur la poste, et que votre parti n'a point de honte de dire sur la foi. Cessez, cessez, Monsieur, de tenir un langage si faux et si absurde. Effacez-le de tous vos livres. Ayez honte d'y avoir eu recours, et priez le monde entier d'oublier ce qui déshonore votre cause. Voulez-vous soutenir sérieusement que la volonté a sans grâce un vrai pouvoir *physique* de faire des actes surnaturels, vous tombez dans la *très-scélératesse impiété* de Pélage, et saint Augustin, loin de vous avouer pour ses disciples, vous rejette avec horreur comme ses adversaires. Voulez-vous admettre un pouvoir *physique*, qui serve de masque à la plus réelle impuissance, vous vous trompez vous-même en voulant tromper l'Eglise, qui voit votre fraude. Enfin il est visible que Pélage auroit remporté la victoire la plus complète sur saint Augustin, si ce Père avoit été réduit à lui avouer que la volonté de l'homme est assez forte, par les seules forces naturelles de son libre arbitre, pour faire le bien commandé, quoiqu'il n'arrive jamais dans la pratique qu'elle veuille bien prendre toute la peine qu'il faudroit pour l'exécuter.

Comment voulez-vous, dit M. Fremont, qu'un sauvage du Canada, qui n'a jamais entendu parler de Jésus-Christ, croie, espère en lui, et l'aime comme son Dieu?

« Ce que vous ignorez malgré vous, lui ré- » pliquai-je, ne vous est imputé à faute, mais » bien votre négligence pour chercher ce que » vous ignorez[2]. » Il faut que la prédication de l'Evangile vienne trouver un homme. Mais il faut que cet homme s'en soit rendu digne par des mœurs pures, et par une pieuse recherche que la grâce de Jésus-Christ lui inspirera, s'il n'y résiste point ; car « le désir du secours de » la grâce est un commencement de la grâce » même[1]. »

Pourriez-vous, disoit M. Fremont, expliquer en détail quelles sont les dispositions d'un sauvage pour mériter de trouver Jésus-Christ?

Il y a, repris-je, selon saint Augustin, dans le cœur de tels hommes *certains commencemens de la foi*, *qui ressemblent* au germe des enfans *dans leur conception*[2]. Mais qui pourroit expliquer comment ce premier principe de grâce se développe insensiblement pour en former un nouvel homme en Jésus-Christ? Ce qui est indubitable est que tout homme *a reçu de chercher avec piété,* ACCEPIT, et qu'il recevra ce qu'il n'a point encore, *pourvu qu'il use bien de ce qu'il a reçu*, ACCIPIET. Supposez tant qu'il vous plaira un homme aux extrémités de la terre dans les peuples les plus sauvages, pourvu qu'il soit homme, c'est-à-dire ayant l'usage de la raison la plus commune, il a déjà reçu cette première grâce de *chercher avec piété*, qui lui feroit trouver la foi, la justice, et la vie éternelle; ACCEPIT.

Vous le supposez sans preuve, me dit M. Fremont.

Vous avez déjà vu, repris-je, ma preuve, qui est démonstrative. Oseriez-vous soutenir, contre saint Augustin, que Dieu damne éternellement presque tout le genre humain, pour n'avoir pas fait des actes surnaturels par ses seules forces naturelles, et par conséquent dans l'impuissance *physique* de les produire, comme de *naviguer sans navire?* Mais écoutez encore ce Père. « Il reste donc, dit-il[3], au libre ar- » bitre, dans cette vie mortelle, non pas que » l'homme accomplisse la justice, quand il le » voudra, mais qu'il se tourne PAR UNE PIÉTÉ » SUPPLIANTE vers celui par le don duquel il puisse » l'accomplir. » Le saint docteur distingue ici avec la plus rigoureuse précision ce qui reste au genre humain, d'avec ce qu'il a perdu. Ce qu'il a perdu est cette heureuse facilité, dont jouissoit l'homme innocent pour faire en toute occasion tous les actes de la plus haute perfection dans toutes les espèces de vertus qui composent *la justice.* Mais voici ce qui lui reste dans ce naufrage du genre humain. C'est *de se tourner vers Dieu par une piété suppliante* dans la prière. Ce don d'une *piété suppliante* est précisément celui de *chercher avec piété,* que vous avez déjà vu; *accepit.* Ces textes devroient suffire tous seuls, pour vous démontrer une première grâce

[1] *De Gestis Pelag.* c. I : ubi suprà. — [2] *De lib. Arb.* lib. III, cap. XIX, n. 53 : tom. I, pag. 631.

[1] *De Correp. et Grat.* cap. I, n. 2 : tom. X, pag. 751. — [2] *Ad Simplic.* lib. I, quæst. II, n. 2 : tom. VI, pag. 89. — [3] *Ibid.* quæst. I, n. 14 : pag. 86.

qu'il faut supposer, et sans laquelle il seroit insensé de dire à aucun homme : Croyez, espérez, aimez, ou au moins cherchez, priez, etc.

Croyez-vous, me dit M. Fremont, que tous les peuples idolâtres et même sauvages aient toujours une grâce toute prête pour les conduire à la foi? Croyez-vous qu'il y ait dans tous les temps et dans tous les pays des hommes sauvés par une telle grâce?

1° Je crois, repris-je, que tous ont reçu la grâce *de chercher avec piété; accepit*. 2° Je crois que s'ils eussent cherché Dieu, comme ils ont cherché tous les objets de leur ambition, de leur avarice, de leur volupté, et même de leur curiosité la plus vaine, Dieu les auroit menés par des secours de providence jusqu'au Sauveur et au salut; *accipiet*. 3° Je crois que nul homme n'a été privé de ces secours, sans s'en être rendu indigne, faute de *chercher avec piété*. 4° Quels sont les hommes qui sont parvenus à la foi et au salut dans les pays des infidèles, c'est ce que saint Augustin déclare qu'il ignore, et que je vous prie de me laisser ignorer avec ce grand docteur.

Vous n'osez parler ouvertement, me dit M. Fremont, mais vous croyez plus que vous n'osez dire.

Je ne crois, repris-je, que ce qui est dit par saint Augustin. Ce Père parle ainsi : Si les hommes sont « sauvés par le don de Dieu, » pourquoi le salut n'est-il pas donné à tous?... » Dieu veut que tous soient sauvés, mais non » en sorte qu'il leur ôte le libre arbitre.. .. Les » infidèles.... se fraudent eux-mêmes du grand » et souverain bien.... Ils éprouveront dans les » tourmens la puissance de celui dont ils ont » méprisé la miséricorde dans ses dons[1]. » Ce Père ajoute que l'homme est coupable, quand il *méprise la miséricorde pour croire*[2]. » Voilà la grâce de la foi. « La justice de Dieu, dit-il » ailleurs[3], ne fraude aucun homme à cet » égard, mais elle répand beaucoup de grâces » sur ceux qui ne la méritent point. »

Vous allez, je le vois bien, se récria M. Fremont, faire des saints innombrables qui n'ont jamais connu Jésus-Christ. Mais saint Augustin vous déclare, que si vous soutenez avec les Pélagiens que « quelque homme a pu devenir » juste par sa nature et par son libre arbitre, » sans avoir pu entendre annoncer le nom de » Jésus-Christ, c'est anéantir la croix du Sau» veur,... et faire entendre qu'il est mort en » vain[4]. »

[1] *De Spir. et Litt.* cap. XXXIII, n. 58 : tom. X, pag. 118. — [2] *Ibid.* pag. 119. — [3] *Op. imp.* lib. I, n. 38 : pag. 887. — [4] *De Nat. et Grat.* cap IX, n. 10 : pag. 131.

Vous seriez bien injuste, repris-je, si vous m'accusiez de dire avec les Pélagiens que, *quelque homme* peut être sauvé *par sa nature et par son libre arbitre* sans aucun secours de la grâce de Jésus-Christ, puisque je soutiens au contraire qu'il y a une grâce générale de Jésus-Christ par laquelle tous les hommes pourroient arriver à la foi des mystères et au salut. Tous ceux qui n'y sont point parvenus *ont méprisé les dons... de miséricorde pour croire*. Ecoutez encore saint Augustin : « Dieu plein de miséri» corde, voulant délivrer les hommes des peines » éternelles, pourvu qu'ils ne soient point en» nemis d'eux-mêmes, et qu'ils NE RÉSISTENT » point à la miséricorde de leur Créateur, a » envoyé son Fils unique, etc.[1]. » Nul homme n'est donc privé de la foi et du salut, qu'autant qu'il *résiste à la miséricorde de Dieu*.

Quoi, dit M. Fremont, on pourra donc arriver au salut sans connoître le Sauveur?

Non, non, repris-je. Mais la grâce prévenante du Sauveur mènera les hommes à la foi distincte du Sauveur même. C'est dans cette unique source, dit saint Augustin, que tout homme reçoit ce qu'il a. *Inde habet quicumque habet*[2].

Il n'y avoit, dit M. Fremont, qu'un seul peuple qui eût le vrai culte. Dieu n'avoit traité de même aucune autre nation.

Au lieu de lui répondre, je lui fis lire ce texte : « Depuis l'origine du genre humain, » tous ceux qui ont cru en lui (Jésus-Christ), » tous ceux qui l'ont connu, et qui ont vécu » selon la loi avec piété et justice, ont été sans » doute sauvés par lui, EN QUELQUE TEMPS ET EN » QUELQUE LIEU QU'ILS AIENT VÉCU... C'est toujours » la même religion véritable, qui a été toujours » manifestée et suivie, tantôt par certains » termes ou signes, et tantôt par d'autres; tan» tôt avec plus, et tantôt avec moins d'éclat; » tantôt par un plus grand, et tantôt par un » moindre nombre d'hommes... Puisque les » saints livres hébreux nous montrent dès le » temps d'Abraham certains hommes, qui n'é» toient ni de sa race selon la chair, ni du » peuple d'Israël, ni d'aucune société avec ce » peuple, lesquels ont néanmoins participé à » ce sacrement, pourquoi ne croirions-nous » pas qu'il y a eu aussi dans les autres nations » en divers lieux et en divers temps, d'autres » hommes semblables, quoique nous ne trou» vions pas que ces livres en fassent mention? » Ainsi le salut attaché à cette religion, qui est

[1] *De catech. rud.* cap. XXVI, n. 52 : tom. VI, pag. 294. — [2] *De Spir. et Litt.* cap. XXIX, n. 50 : tom. X, pag. 112.

» la seule où le véritable salut soit véritablement promis, n'a jamais manqué à aucun » homme qui fût digne de le recevoir, et qui» conque en a été privé en étoit indigne [1]. » Ce Père avoit dit auparavant ces paroles qu'on ne peut trop peser. « Il n'importe en rien que l'ob» jet de l'adoration soit adoré selon la conve» nance des temps et des lieux, pourvu que ce » qui est adoré soit saint... De quelques céré» monies sacrées que se soient servis ceux qui » ont eu de bons sentimens, ils ont suivi la vo» lonté de Dieu. Or c'est ce qui n'a jamais man» qué pour le salut à la piété et à la justice des » mortels. Si ce culte a été célébré diversement » par les divers peuples unis dans la même re» ligion, ce qui importe principalement est que » la chose ait été faite, en sorte que l'infirmité » humaine soit soulagée avec support, et que » l'autorité divine n'en soit point ébranlée [2]. »

Saint Augustin, dit M. Fremont, étoit demi-pélagien quand il parloit ainsi.

Eh! qu'importe, repris-je, puisqu'il a confirmé tout ceci dans ses *Rétractations*, où il étoit si précautionné contre le demi-pélagianisme? Il veut seulement que quand il dit que le salut n'a jamais manqué *à aucun homme qui fût digne de le recevoir* [3], il faut l'entendre non d'un homme devenu *digne* par ses propres mérites sans grâce, mais d'un homme rendu *digne* par le secours de Dieu. Ainsi ce Père confirme tout ce qu'il avoit dit, en ajoutant que c'est par le secours de la grâce qu'il se rend digne de la grâce même. Saint Augustin n'étoit plus sans doute demi-pélagien, quand il disoit, avec les plus illustres évêques d'Afrique, au pape saint Innocent contre Pélage : « Je crois qu'il ignore » que la foi en Jésus-Christ, qui a été dans la » suite révélée au monde, a été en secret du » temps de nos Pères. Mais c'est que la grâce de » Dieu a délivré tous ceux qui ont été délivrés » dans tous les temps du genre humain [4]. » Ce Père n'étoit plus demi-pélagien, quand il répétoit la même vérité dans les livres de la Cité de Dieu [5] vers la fin de sa vie.

Vous soutiendrez tout ce qu'il vous plaira, disoit M. Fremont, en faveur d'une je ne sais quelle grâce donnée à tous les Gentils pour *chercher avec piété*; mais vous devez avouer qu'excepté les Juifs spirituels en très-petit nombre, tout le reste de ce peuple étoit comme *renfermé dans le péché*. Ils vivoient sans grâce, n'ayant que *la lettre* de la loi qui *tue*, et étant privés de *l'esprit qui vivifie*. *La loi* étoit *la force du péché*, elle ne faisoit qu'irriter leur concupiscence, et que rendre *le péché* plus *abondant* en eux.

Saint Augustin, repris-je, va répondre pour moi. « Où est le Catholique, dit-il [1], qui sou» tienne ce que les Pélagiens publient que nous » soutenons, savoir que dans l'ancienne al» liance le Saint-Esprit n'aidoit point à faire le » bien? Esaü n'a point couru, et n'a point » voulu ; mais s'il eût voulu et couru, il seroit » arrivé par le secours de Dieu, puisque Dieu » en l'appelant lui auroit donné de vouloir et » de courir. Mais en méprisant LA VOCATION il » devint réprouvé [2]. » Voilà tous les Juifs et Esaü même, cet homme si réprouvé, qui ont reçu *la vocation* générale des hommes non prédestinés. Ils ne sont privés du salut qu'à cause qu'ils *ont méprisé la vocation*. Or cette *vocation* étoit *un secours*, par lequel *le Saint-Esprit aidoit à faire le bien* les Juifs *dans l'ancienne alliance*. Si vous osez mettre en doute cette vérité, saint Augustin vous apprend que vous n'êtes pas *catholique*. *Où est le Catholique, etc.*, dit ce Père. En ce cas, vous soutenez l'erreur impie que les Pélagiens imputoient faussement à l'Eglise, pour la rendre odieuse à tout le genre humain.

La loi, dit M. Fremont, étoit donnée aux Juifs pour les confondre et non pour les justifier.

« La loi, selon saint Augustin, lui répliquai» je, a été donnée, afin que l'homme cherchât » la grâce, et la grâce a été donnée, afin qu'il » accomplît la loi [3]. » Ce Père ajoute que, « Dieu » commande certaines choses que nous ne pou» vons pas, pour nous apprendre ce que nous » devons lui demander [4]. » Voilà une fin digne de la loi de Dieu. Elle surpassoit, il est vrai, les forces des Juifs; mais Dieu leur commandoit plus qu'ils ne pouvoient faire, pour les réduire à demander humblement ce qui leur manquoit. Ils n'avoient point ce qui ne reste plus *au libre arbitre dans cette vie mortelle* depuis le péché, savoir *d'accomplir* toute *la justice dès qu'il le voudra*. Mais il leur restoit de pouvoir *se tourner* vers Dieu *par une piété suppliante* [5], et c'est ce que leur vaine présomption les empêchoit de faire. Ils croyoient avoir tout, ayant au dedans d'eux-mêmes les forces natu-

[1] *Ep*, CII *ad Deograt.* quæst. II, n. 12 : tom. II, pag. 277.— [2] *Ibid.* n. 10 : pag. 276. — [3] *Retr.* lib. II, cap. XXXI : tom. I, pag. 53. — [4] *Ep.* CLXXVII, n. 12 : tom. II, pag 626. — [5] *De Civ. Dei*, lib. III, cap. I : tom. VII, pag. 59.

[1] *Contra duas Ep. Pelag.* lib. III, cap. IV, n. 6 : tom. X, pag. 430.— [2] *Ad Simplic.* lib. I, quæst. II, n. 10 : tom. VI, pag. 94. — [3] *De Spir. et Litt.* cap. XX, n. 34 : tom. X, pag. 103. — [4] *De Grat. et lib. Arb.* cap. XVI, n. 32 : pag. 734. — [5] *Ad Simplic.* lib. I, quæst. I, n. 14 : tom. VI, pag. 86.

relles de leur libre arbitre, et au dehors la lettre de la loi. La *science* de cette lettre les *enfloit* sans les nourrir. Ils ne faisoient pas le bien, faute de la grâce d'action, dont leur orgueil les rendoit indignes, et ils méprisoient la grâce de prière, qui leur auroit procuré celle d'action, pour sortir de leur impuissance par rapport à la loi. Loin d'être abandonnés par l'esprit de grâce, ils lui *résistoient sans cesse*, comme saint Etienne le leur reprochoit[1].

La loi, disoit M. Fremont, servoit d'un côté à instruire les Juifs; de l'autre, elle leur faisoit sentir leur impuissance.

Eh! à quoi eût servi cette instruction, repris-je, si les Juifs eussent été, par la privation de toute grâce, dans l'impuissance de s'humilier, de se défier d'eux-mêmes, et de prier? A quoi serviroit-il que je vous criasse : Sauvez-vous, on va vous massacrer, si vous étiez actuellement sans aucun secours, dans l'impuissance de vous enfuir, comme de *naviguer sans navire*, ou de *courir la poste sans cheval?* Cruelle et indigne leçon qu'on n'a point de honte d'attribuer à Dieu selon votre parti! Dieu fait sentir à presque tout son peuple son impuissance, sans lui donner de quoi la guérir. Il lui montre le bien, et le laisse sans ressource pour l'exécuter. Il lui fait voir le mal qui le tyrannise, et il l'y abandonne. Il l'instruit, non pour le corriger, mais pour le confondre, non pour relever ses espérances, mais pour le pousser jusqu'au désespoir. Est-ce là *le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation?* Non, c'est le mauvais principe des Manichéens.

Quoi donc, s'écria M. Fremont, vous voulez que la grâce se trouve partout avec la loi?

Ce n'est pas moi, repris-je, c'est saint Augustin qui le veut. « L'homme est donc, dit-il, » AIDÉ par la grâce, afin que le commandement » ne soit pas fait SANS JUSTICE à sa volonté[2]. » Ce n'est pas tout, « le libre arbitre, dit encore » ce Père, est averti par le commandement, » afin qu'il cherche le don de Dieu. Mais il » seroit averti d'une façon absolument infructueuse pour lui, s'il n'avoit pas déjà reçu au» paravant quelque commencement d'amour » pour chercher un accroissement, par lequel » il pût accomplir l'acte commandé[3]. » Vous voyez que, suivant ce Père, la loi seroit donnée au Juif et à tout autre homme, *sans fruit et sans justice*, si l'homme *n'avoit pas déjà reçu auparavant*, par une grâce prévenante, *quelque commencement d'amour*, c'est-à-dire de force et de bonne volonté; *aliquid dilectionis*. Autrement la loi seroit une comédie cruelle, une insulte extravagante, une dérision impitoyable. Elle se présenteroit à des aveugles, elle parleroit à des sourds, elle commanderoit l'impossible, elle puniroit éternellement presque tout le genre humain pour n'avoir pas fait des actes surnaturels par les seules forces de la nature foible et abattue.

Votre preuve, disoit M. Fremont, consiste plus dans un raisonnement sur les principes de saint Augustin, que sur des textes formels de ce Père.

Je viens, repris-je, de vous citer les textes les plus formels; mais en voici encore d'autres. « Dieu ne commande rien d'impossible; mais » en commandant il vous avertit, et de faire » ce que vous pouvez, et de demander ce que » vous ne pouvez pas[1]. » Le concile de Trente ajoute ces paroles à celles du saint docteur, et *Dieu vous aide afin que vous le puissiez*. C'est-à-dire que sans le secours actuel de Dieu, le commandement seroit impossible à l'homme. Le saint docteur ajoute de son côté, que l'homme *pourra par* la grâce *médicinale ce qu'il ne peut point par son défaut*. Ailleurs il dit que « le » commandement n'est point tyrannique, mais » qu'il faut prier Dieu afin que ce qu'il com» mande s'accomplisse[2]. » Ainsi le commandement seroit *tyrannique*, si la prière étoit aussi impossible que l'action faute de toute grâce.

Il est donc vrai, de votre propre aveu, me dit M. Fremont, que chacun n'a pas toujours la grâce d'action.

Eh! qu'importe, repris-je, si chacun a la grâce de prière au moment où le commandement presse, et si la grâce d'action suit d'abord l'humble prière de l'homme? Peut-on dire que la grâce d'action manque aux hommes, quand ils n'ont qu'à la demander pour l'obtenir, et quand ils ont par avance celle de prier? « Nous sommes avertis de la sorte, dit saint » Augustin, de ce qu'il faut faire dans les choses » faciles, et de ce qu'il faut demander dans » celles qui sont difficiles, etc.[3]. Dieu, dit-il » encore, vous appelle et vous commande d'a» gir; mais il vous donne lui-même des forces, » afin que vous puissiez accomplir ce qu'il com» mande...... Priez Dieu, ne présumez rien de » vous-même[4]. » Voilà la vocation générale des hommes *appelés* sans être élus, qui est un secours de grâce; *sed ipse dat vires*. Voilà tous

[1] *Act.* VII, 51. — [2] *De Grat. et lib. Arb.* cap. IV, n. 9. tom. X, pag. 723. — [3] *Ibid.* cap. XVIII, n. 37 : pag. 738.

[1] *De Nat. et Gr.* cap. XLIII, n. 50 : pag. 148. — [2] *Op. imp.* lib. III, n. 76 : pag. 1082. — [3] *De Nat. et Gr.* cap. LXIX, n. 83 : pag. 164. — [4] *Serm.* XXXII, n. 9 : tom. V, pag. 162.

les hommes qui sont *appelés*. Ceux mêmes qui ne peuvent pas encore agir, peuvent au moins prier.

Il faut, disoit M. Fremont, tout autant une grâce efficace de prière pour prier, qu'il faut une grâce efficace d'action pour agir.

Laissons à part, repris-je, la grâce efficace, qui n'est nullement nécessaire pour le pouvoir le plus prochain. J'avoue que la grâce suffisante de prière est aussi nécessaire pour pouvoir prier, que la grâce suffisante d'action est nécessaire pour pouvoir agir. J'en conclus, avec votre maître[1], qu'*en admettant* la grâce générale, *tout est vrai*, *tout est solide*, *mais qu'il n'a point de sens, quand on ne suppose en Dieu qu'une velléité qui ne produit rien*. En effet, supposons que tout homme a la grâce d'agir ou au moins de prier toutes les fois que le commandement le presse pour un acte surnaturel; suivant cette supposition, *tout est vrai*, *tout est solide*. Dieu est justifié, et l'homme est inexcusable s'il n'agit point, ou du moins s'il ne prie pas pour pouvoir agir. Mais supposez un homme qui est autant privé de la grâce de prier, que de celle d'action, tout ce que vous lui dites pour l'exciter à la prière *n'a point de sens*, et tous les discours de saint Augustin deviennent ridicules. Saint Augustin dit sans cesse : Dieu vous aide pour accomplir sa loi; vous pouvez agir, ou au moins prier. Selon votre système, presque tout le genre humain doit être indigné d'un si faux discours. Chacun est en plein droit de répondre à ce Père : Vous parlez contre votre conscience; vous savez bien que nous sommes autant dans l'impuissance de prier, que dans celle d'agir. Selon vous, nous vivons dans l'impossibilité de prier, comme dans celle de *naviguer sans navire*, *et de parler sans voix*, *etc*. Qu'y auroit-il de plus indigne d'un si sublime docteur, de lui voir faire ce raisonnement? « Les Pélagiens, » dit-il[2], croient savoir une grande vérité, » quand ils disent que Dieu ne commanderoit » point ce qu'il sauroit que l'homme ne pour- » roit pas accomplir. Mais Dieu commande des » choses que nous ne pouvons pas faire, afin » que nous sachions ce que nous devons lui de- » mander; car c'est la foi qui obtient par la » prière ce qui est commandé par la loi. » Notre impuissance d'agir ne sert, dans les desseins de Dieu, qu'à nous faire prier humblement pour obtenir la grâce d'action. Ainsi rien n'est sérieux, si la grâce de prière manque autant que celle d'action même. Plus ce Père répète ce discours, comme le fondement essentiel de toute exhortation et de toute correction dans le christianisme, plus saint Augustin seroit déshonoré, si ce principe portoit à faux. En vain ce Père diroit : « A l'égard de ceux qui peuvent » agir, et qui le font, Dieu leur donne de le » faire, et à l'égard de ceux qui ne le peuvent » pas, il les avertit par son commandement de » lui en demander le pouvoir.... Sachant de » qui vous avez reçu, demandez-lui qu'il achève » ce qu'il vous a donné pour le commence- » ment[1]. » Chacun répondroit à ce Père : Il est faux que nous ayons reçu de quoi commencer par la prière. Le commandement nous avertit, *sans fruit et sans justice*, de demander le pouvoir d'agir, puisque le pouvoir nous manque pour la demande autant que pour l'action. C'est pour empêcher cette chute entière de la religion, que le pape saint Innocent a confirmé par son autorité le principe de la grâce générale de saint Augustin. « Dieu, dit ce grand » pontife[2], n'a point refusé sa grâce pour l'a- » venir à l'homme déchu...... *Il donne* DES » REMÈDES QUOTIDIENS. Si nous n'étions pas sou- » tenus par cette confiance, nous ne pourrions » en aucune façon vaincre les erreurs hu- » maines; car il est nécessaire que nous soyons » vaincus, si Dieu ne nous aide pas, comme » nous sommes victorieux quand il nous aide. » Voilà une *nécessité* d'être vaincu, si la grâce manquoit; *necesse est*. Voilà une impuissance entière de vaincre la tentation; *nulla tamen.... poterimus*. C'est ce qui démontre que Dieu, qui ne commande rien d'impossible, donne *des remèdes quotidiens*. Ces secours fréquens sont notre pain quotidien pour ne succomber point dans les tentations quotidiennes.

Cette grâce générale, disoit M. Fremont, corrompt toute la morale. Elle flatte le pécheur en lui inspirant une espérance pernicieuse.

En niant la grâce générale, repris-je, on pousse les hommes jusqu'au désespoir. Ne savez-vous pas, poursuivis-je, que l'espérance est, selon tous les théologiens, *une attente certaine* des dons promis? Il est vrai que la certitude y manque de notre côté, à cause de la fragilité de notre volonté inconstante. Mais du côté de Dieu, qui est *fidèle* dans ses promesses, tout est très-certain. *Le ciel et la terre passeront; mais ses paroles ne passeront jamais*.

Qu'est-ce donc, dit M. Fremont, qui nous empêche d'avoir cette certitude?

Et comment, repris-je, pourriez-vous l'a-

[1] NICOLE. *Syst.* déjà cité. — [2] *De Gr. et lib. Arb.* cap. XVI, n. 32 : tom. X, pag. 734.

[1] *De Correp. et Grat.* cap. II, n. 4 : pag. 752. — [2] *Int. Aug. Epist.* CLXXXI, n. 7 : tom. II, pag. 637.

voir? Personne n'a aucune certitude de sa prédestination. De plus, sur cent hommes à peine y en a-t-il un qui soit prédestiné. Celui qui l'est, l'ignore. Sur quel fondement certain feriez-vous donc faire à chaque homme sans exception cet acte d'espérance? Je crois fermement que Jésus-Christ est mort pour moi personnellement, que Dieu veut sincèrement mon salut, et qu'il me donne les grâces nécessaires pour l'aimer, pour persévérer jusqu'à la fin dans son amour, et pour arriver au royaume céleste. Cet acte, qui est essentiel à tout homme pour son salut, est, selon votre système, un acte téméraire, extravagant et menteur. Selon vous, presque tout le genre humain vit et meurt sans grâce. Comme on trouve à peine un élu sur cent réprouvés, il y a cent fois plus d'apparence pour la réprobation que pour la prédestination de chaque homme. Quoi qu'il en soit, voici ce que chaque homme qui ne veut pas se tromper ridiculement doit penser. Loin de dire : Je crois certainement que la grâce ne me manque point, il doit dire au contraire : Je ne sais si Jésus-Christ est mort pour moi. Je ne sais si Dieu veut me sauver. Je ne sais si j'aurai aucun secours de grâce. Je sais seulement que si la grâce, qui manque à presque tout le genre humain, et même à tous les justes non prédestinés, me manque aussi, je serai dans l'impuissance de me sauver, comme *de courir la poste sans cheval*. Est-ce donc là un acte d'espérance? N'est-ce pas plutôt une violente tentation de désespoir? Mais ce désespoir à quoi ne mène-t-il point les hommes pour contenter leurs passions brutales? *Desperantes....*

Si saint Augustin avoit cru cette grâce générale, disoit M. Fremont, il l'auroit établie très-fréquemment.

Votre maître, M. Nicole, repris-je, dit que saint Augustin et ses disciples *ont été beaucoup occupés* contre les Pélagiens *de la miséricorde spéciale,... sans nier néanmoins la miséricorde générale,... mais l'exprimant au contraire quelquefois.* Ainsi je serois en droit, suivant votre maître, de croire avoir satisfait à tout, après avoir montré que saint Augustin *exprime quelquefois* la grâce générale. Mais vous avez déjà vu combien de fois, et avec quelle magnificence ce Père l'exprime en toute occasion. D'ailleurs écoutez-le, quand il parle de l'abondance du cœur dans ses sermons. Aussitôt je fis lire ces textes par M. Fremont.

« Le Verbe fait chair.... ne permet qu'aucun » mortel s'excuse sur ce qu'il est dans l'ombre » de la mort; car la chaleur du Verbe a pénétré » cette ombre même [1]. Si Satan parloit pour » vous tenter, et si Dieu se taisoit, vous auriez » de quoi vous excuser. Mais pendant que Satan » ne cesse de vous insinuer le mal, Dieu ne » cesse de vous inspirer le bien. Il est en votre » pouvoir de donner ou de refuser votre consentement *à la tentation* [2]. Ne dites pas : Je » ne puis retenir et réprimer ma chair, CAR VOUS » ÊTES AIDÉ POUR LE POUVOIR FAIRE [3]. Dieu fait » lever son soleil sur les bons et sur les méchans. Il les appelle tous à la pénitence [4]. Que » personne ne conteste à la volonté son libre » arbitre, et ne soit assez hardi pour excuser le » péché. Ecoutons le Seigneur qui déclare et » qui commande ce que nous devons faire, EN » NOUS AIDANT pour pouvoir l'accomplir [5]. Dieu » parle non d'un seul homme, mais de tout le » genre humain injuste et rebelle, de ces hommes qui ne comprennent point pour n'être » pas engagés à bien vivre. CE N'EST PAS QU'ILS » NE PUISSENT LE FAIRE; mais c'est qu'ils ne le » veulent pas. NON QUIA NON POSSUNT, *sed quia* » *nolunt.* Vous ne pouvez rien par vous-même, » et de vos propres forces; mais Dieu, qui vous » a envoyé sa parole, VOUS AIDE, et l'iniquité est » vaincue [6]. Dieu vous guérira; mais il faut que » vous vouliez être guéri. Il guérit tout homme » languissant; mais il n'en guérit aucun malgré lui. Qu'y a-t-il donc de plus heureux que » vous, puisque VOUS AVEZ VOTRE GUÉRISON DANS » VOTRE VOLONTÉ, COMME SI VOUS LA TENIEZ DANS » VOTRE MAIN [7]. » Avouez-le, poursuivis-je. Si on vous lisoit ce dernier texte, sans vous dire qui en est l'auteur, vous l'attribueriez à Molina, et non à saint Augustin. Vous voudriez dénoncer ce texte pour le faire censurer comme pélagien. Mais vous en trouverez un très-grand nombre de semblables dans les livres du saint docteur.

Ces manières de parler, dit M. Fremont, sont populaires, impropres, pleines d'exagération et peu théologiques. Aussi ne les trouve-t-on que dans des sermons de morale. Il faut chercher le dogme dans les livres de controverse.

Vous avez vu, repris-je, saint Augustin qui dit dans sa controverse avec les Manichéens ces paroles : « Qu'y a-t-il qui soit si dépendant de » la volonté que son vouloir..... Notre vouloir » est tout PRÊT SANS AUCUN INTERVALLE, dès qu'il

[1] *In Ps.* XVIII, enarr. I, n. 7 : tom. IV, pag. 80. — [2] *In Ps.* XCI, n. 3 : pag. 982. — [3] *In Ps.* XL, n. 5 : pag. 318. — [4] *In Ps.* CII, n. 16 : pag. 1124. — [5] *In Joan. tract.* LIII, n. 8 : tom. III, part. 2, pag. 647. — [6] *In Ps.* XXXV, n. 1 : tom. IV, pag. 245, 246. — [7] *In Ps.* CII, n. 6 : tom. IV, pag. 1115.

» nous plaît de le produire... Mais quoique (le » salut) soit un si grand bien, IL NE FAUT QUE LE » VOULOIR, POUR LE POSSÉDER..... De là il s'en- » suit que l'homme acquiert un si grand bien » AVEC UNE SI GRANDE FACILITÉ, QUE LE SIMPLE VOU- » LOIR DE CE BIEN EST LE BIEN MÊME QUE L'ON » VEUT[1]. » De plus, vous vous trompez beaucoup, si vous croyez que les sermons de saint Augustin ne soient pas dogmatiques. On y trouve sans cesse la plus exacte théologie contre les Ariens, contre les Manichéens, contre les Donatistes, et surtout contre les Pélagiens. La morale de saint Augustin seroit fausse, si elle n'étoit pas fondée sur les principes dogmatiques. Tout ce qu'il dit à la multitude des pécheurs, pour leur montrer qu'ils peuvent se corriger, ne seroit qu'une ridicule et folle déclamation, si ces pécheurs, faute de grâce, étoient dans l'impuissance de se corriger, comme de *courir la poste sans cheval*.

Ne voyez-vous pas, dit M. Fremont, que le saint docteur parloit à un peuple fidèle et déjà sanctifié par ses instructions?

Non, non, repris-je. Ce Père parloit à la multitude, où les justes étoient inconnus, et où les mauvais Chrétiens n'étoient que trop visibles et en trop grand nombre. De plus, les évêques, dans ces premiers siècles, prêchoient pour les hérétiques, pour les Juifs, pour les Païens, et même pour les athées, qui venoient souvent les entendre. C'est à eux tous sans exception que saint Augustin disoit : « Qu'y a- » t-il de plus heureux que vous, puisque vous » avez votre guérison dans votre volonté, comme » si vous la teniez dans votre main? »

Voilà, disoit M. Fremont, la grâce dans la main de l'homme. Elle est, selon vous, commune comme la lumière du jour.

« Cette lumière, repris-je, nourrit, selon » saint Augustin[2], non les oiseaux privés de » raison, mais les cœurs des hommes purifiés... » C'EST, dit-il, CE QUE TOUS LES HOMMES PEUVENT » FAIRE, s'ils le veulent, puisque cette lumière » illumine tout homme venant en ce monde. »

La grâce, dit M. Fremont, n'est plus grâce, si elle est due à tout le genre humain.

La grâce, repris-je, n'est jamais due à la nature, ni aux mérites naturels; mais elle est due à la promesse purement gratuite de Dieu. *Debitor, quia promissor*[3]. C'est à soi-même, et non à l'homme, que Dieu doit l'accomplissement de sa promesse. Il doit aussi la grâce à la justice de ses commandemens. Puisqu'il commande des actes surnaturels aux hommes, il ne les abandonne point à leur impuissance naturelle. « L'homme est donc aidé par la grâce afin que » le commandement ne soit pas fait sans justice » à la volonté. »

Voulez-vous, dit M. Fremont, que la grâce soit attachée à la grâce même?

Oui, repris-je, les grâces sont les anneaux de la chaîne de M. Nicole. « Si quelqu'un, dit » saint Augustin[1], dit que la foi mérite la grâce » d'accomplir les bonnes œuvres, nous ne pou- » vons pas le nier; mais au contraire nous le » reconnoissons avec un grand plaisir. » C'est sur ce fondement que le saint docteur dit ces paroles : « Nul mérite humain ne précède la » grâce de Dieu. Mais la grâce elle-même mé- » rite d'être augmentée, afin qu'étant aug- » mentée, elle mérite d'être mise dans sa per- » fection[2]. »

Dieu, dit M. Fremont avec chaleur, abandonne quand il lui plaît les justes mêmes. « Pierre, dit saint Augustin, fut abandonné de » Dieu pour un peu de temps, afin qu'il fût » montré à lui-même. » Et ailleurs ce Père s'écrie : « Qu'est-ce qu'un homme sans grâce, » sinon ce que Pierre fut quand il renia Jésus- » Christ ? »

Saint Pierre, repris-je, ne fut sans grâce qu'à cause qu'il étoit *présomptueux avec audace*, comme parle saint Augustin; *audax præsumptor*[3].

Ce n'étoit, dit M. Fremont, qu'une confiance indiscrète.

Il avoit, repris-je, selon saint Augustin, « présumé de ses forces, c'est-à-dire, non du » don de Dieu, mais de son libre arbitre[4]. » Ce Père assure que sa présomption attira son reniement; *negatori quia præsumptori*[5]. Ce Père dit encore que Pierre fut superbe. *Apprenons*, dit-il[6], *à n'être point superbes* par l'exemple de Pierre. « C'est parce que vous avez présumé de » vous, dit-il ailleurs[7], que vous n'avez pas » vaincu la tentation. » Bien plus, « celui qui » présume de ses forces est renversé même avant » qu'il combatte[8]. » Ainsi la grâce, qui auroit été due à l'humble prière de Pierre, n'étoit nullement due à sa vaine présomption.

Il croyoit pouvoir, dit M. Fremont, ce qu'il sentoit bien qu'il vouloit.

[1] *De lib. Arb.* lib. III, cap. III, n. 7 : tom. I, pag. 613. — [2] *De Gen. contra Man.* lib. I, cap. III, n. 6 : tom. I, pag. 648. — [3] *In Ps.* XXXII, enarr. III, n. 2 : tom. IV, pag. 196.

[1] *Ep.* CLXXXVI, *ad Paulin.* cap. III, n. 7 : tom. II, pag. 666. — [2] *Ibid.* n. 10 : pag. 667. — [3] *Serm.* CXLVII, n. 1 : tom. V, pag. 702. — [4] *Serm.* CCLXXXIV, n. 6 : pag. 1144. — [5] *Serm.* CCLXXXV, n. 3 : pag. 1146. — [6] *Serm.* CCCLXXXI : pag. 1482. — [7] *Serm.* CLIII, n. 7 : pag. 730. — [8] *Ibid.* n. 11 : pag. 733.

Oui, repris-je, il rejeta par présomption la grâce de prière qu'il avoit, et ne demanda point celle d'action qu'il n'avoit pas. Ainsi il mérita d'être privé pour ce moment de ces deux secours, en sorte qu'il se trouva sans grâce par sa présomption.

Je vois bien, dit M. Fremont, que, selon vous, Dieu donne toujours à tout homme, et surtout à chaque juste, une grâce suffisante par rapport à la tentation.

Au lieu de lui répondre, je lui fis lire ces textes : « Aucun homme ne vous perd, Seigneur, si ce n'est que celui qui vous quitte [1]. Dieu ayant justifié l'impie, et après l'avoir mené à la vie parfaite et à la justice, ne l'abandonne point, à moins qu'il n'en soit abandonné, afin qu'il vive toujours avec piété, etc [2]. Dieu n'abandonne aucun homme dans la peine, lorsqu'il crie vers lui. Ils abandonnent, et sont abandonnés [3]. » Il s'agit visiblement ici d'un secours actuel de grâce, dont Dieu ne prive point l'homme, quand le commandement le presse, *afin que le commandement ne soit pas fait sans justice à la volonté*.

Ce secours, dit M. Fremont, est, selon vous, suffisant et réglé avec une juste mesure.

Ne m'en croyez pas, repris-je, mais croyez saint Augustin. « Celui, dit-il [4], qui donne au tentateur le pouvoir de tenter l'homme, donne aussi à l'homme tenté sa miséricorde; car il n'est permis au démon de tenter que jusqu'à une certaine mesure... Il n'est permis au démon de vous tenter, qu'autant qu'il vous est utile d'être exercé et éprouvé, afin que vous vous trouviez vous-même, vous qui ne vous connoissiez pas. En effet, quand et comment devrions-nous être tranquilles, SINON EN COMPTANT SUR CE POUVOIR et sur cette miséricorde de Dieu, qui étant fidèle ne permettra pas que vous soyez tentés au-dessus de vos forces. » Ce Père dit ailleurs : « Il n'y a donc AUCUNE TENTATION QUI N'AIT REÇU DE DIEU SA MESURE PROPRE... Il ne viendra AUCUN DEGRÉ DE TENTATION au-dessus de vos forces [5]; » point de tranquillité dans le christianisme, *sinon en comptant sur ce pouvoir* qui vient de la grâce.

Ces paroles, dit M. Fremont, ne peuvent convenir qu'aux élus.

Elles sont dites néanmoins, repris-je, pour toute la multitude, où il y avoit incomparablement plus de réprouvés que d'élus. Elles sont dites à tous les hérétiques, Juifs, Gentils et impies.

C'est aux seuls élus dans cette foule de réprouvés, dit M. Fremont, que ce Père adressoit ces paroles.

Mais quel étoit, repris-je, l'auditeur, qui pouvoit prendre ces paroles pour lui? Nul homme ne sait jamais s'il est élu. Ainsi, dans le doute, nul homme ne peut, selon vous, *compter sur ce pouvoir* qui vient de la grâce, ni par conséquent avoir aucune tranquillité sur les paroles de saint Augustin. Nul homme ne peut dire : *Dieu est fidèle*, et je ne serai point tenté au-dessus de mes forces.

N'y a-t-il donc aucun homme sur la terre sans grâce? dit M. Fremont.

1°, Lui dis-je, le concile de Trente nous apprend que chacun peut *la rejeter*. Or quiconque la rejette ne l'a pas. C'est ainsi qu'un malade très-foible, qui repousse la main d'un domestique, n'a point le secours qu'il a rejeté. C'est en ce sens que saint Augustin dit au pécheur : « Vous devez aussi ACCOMMODER votre volonté pour recevoir. Comment voulez-vous recevoir la grâce de la bonté de Dieu, vous qui ne lui ouvrez pas le sein de votre volonté [1]? »

2° Saint Augustin assure que nul homme *n'est aidé* par la grâce, *à moins qu'il ne fasse aussi quelque effort* [2]. Ainsi tous les hommes qui ne s'efforcent point pour coopérer, se privent de l'opération de la grâce qui leur est offerte; c'est dans l'un de ces deux sens que saint Augustin dit quelquefois qu'Adam même dans l'état d'innocence fut sans grâce et abandonné de Dieu. *Sine Deo;.... Deo deserente* [3].

3° Quiconque rejette la grâce de prière, par laquelle il obtiendroit celle d'action, n'a ni celle d'action qu'il ne demande point, ni celle de prière qu'il rejette. Ainsi il est vrai de dire, dans ces trois divers cas, que les hommes sont actuellement privés par leur faute de toute grâce. « Ce qui fait, dit saint Augustin [4], que les hommes ne sont point aidés par la grâce, vient d'eux et non de Dieu. »

Niez-vous, me dit M. Fremont, que *Dieu endurcit qui il lui plaît*, comme parle l'Apôtre? Tel fut l'endurcissement de Pharaon où celui d'Antiochus.

Dieu, repris-je, n'a aucun besoin de rien retrancher sur la grâce générale, pour permettre

[1] *Confess.* lib. IV, cap. IX, n. 14 : tom. I, pag. 102. — [2] *De Nat. et Grat.* cap. XXVI, n. 29; tom. X, pag. 140. — [3] *De Corr. et Grat.* cap. XIII, n. 42 : pag. 773. — [4] *In Ps.* LXI, n. 20 : tom. IV, pag. 662. — [5] *In Ps.* XCIV, n. 9 : tom. IV, pag. 1028.

[1] *Serm.* CLXV, n. 2 : tom. V, pag. 797. — [2] *De Pecc. mer.* lib. II, cap. V, n. 6 : tom. X, pag. 43. — [3] *Serm.* XXVI, n. 2 : tom. V, pag. 137. *Cont. Julian.* lib. IV, cap. XIII, n. 63 : tom. X, pag. 614. *De Cantico novo*, n. 8 : tom. VI, pag. 596. — [4] *De Pecc. mer.* lib. II, cap. XVII, n. 26 : tom. X, pag. 54.

l'endurcissement d'un homme. Il n'a qu'à ne lui donner point la grâce spéciale, *en la manière qu'il sait être congrue, etc.* [1]. Comme il est infaillible que l'homme qui reçoit la grâce *en la manière que Dieu sait être congrue*, voudra le bien par son très-libre choix, il est infaillible aussi que l'homme qui reçoit la grâce sans cette prescience *de la manière congrue* pour son consentement, n'y coopèrera point. La raison en est évidente, dit saint Augustin : c'est que *Dieu ne se trompe point* [2]; c'est que *sa prescience n'est point trompée ;* en un mot, c'est que, quand il s'agit de l'exécution de l'élection éternelle ou de la non élection de chaque homme, il faut dire avec le saint docteur : *Je ne vois pas comment ce qui est dit est dit, si ce n'est par la prescience* [3]. C'est la prescience qui fait le dénouement de tout. Dieu, dit ce Père, *abandonne* les hommes appelés sans être élus, *en ne les appelant pas de la manière par laquelle ils pourroient être mus à croire : deserit non sic vocando* [4]; c'est-à-dire en les appelant par la vocation générale, sans y joindre la spéciale qu'on nomme *élection*, et en ne les attirant point par la grâce *qu'il sait être congrue.*

Votre grâce générale n'est point suffisante, dit M. Fremont, puisqu'elle ne peut pas *mouvoir* l'homme *à croire.*

Il est vrai, repris-je, qu'il est impossible que l'homme veuille le bien, supposé que Dieu ait prévu qu'il ne le voudra pas, parce que *Dieu ne peut se tromper.* En ce sens, Adam, quoique très-parfaitement libre au Paradis terrestre, ne pouvoit point persévérer, parce que Dieu, qui *ne peut se tromper,* avoit prévu qu'il ne persévéreroit pas; mais cette infaillibilité de l'événement vient non de l'insuffisance de la grâce, mais de la prescience de Dieu, qui voit ce que la volonté de l'homme choisira en pleine liberté pour pécher. Voulez-vous, poursuivis-je, demander à saint Augustin, pourquoi les hommes pèchent infailliblement, quoiqu'ils aient tout ce qu'il faut pour ne pécher pas? « Ceux, dit » ce Père [5], qui ont de la peine à en comprendre » la cause, ne voient pas que quand il faut sur» monter certaines tentations, qui viennent de » mauvais désirs ou de mauvaise crainte, il » faudroit y employer tous les plus grands ef» forts de la volonté, et que DIEU A PRÉVU que » ces hommes ne feroient pas parfaitement tous » ces efforts; PRÆVIDIT. » Voilà la prescience, qui est la clef générale. La voulez-vous voir encore une fois qui développe tout? Ayez la patience d'écouter ce long texte : « On a de» mandé s'il est possible que chacun passe cette » vie sans aucun péché. Nous avons déjà ré» pondu que la chose se peut. Nous deman» dons maintenant, si quelqu'un l'exécute; » mais DIEU A CONNU, PAR SA PRESCIENCE, que » personne ne le voudra autant que la chose » demande qu'on le veuille pour l'accomplir... » ANTE PRÆCOGNITUM EST... Ainsi Dieu commande » à tous les hommes de ne commettre aucun » péché, QUOIQU'IL SACHE, PAR SA PRESCIENCE, que » personne n'accomplira ce commandement. » *Quamvis sit* PRÆSCIUS *neminem hoc impletu» rum* [1]. » Il n'y a donc jamais, selon saint Augustin, aucune privation de grâce, qui mette l'homme dans l'impuissance de s'abstenir de tout péché en cette vie. Il est vrai seulement que Dieu laisse pécher les hommes, en n'usant point de sa prescience pour s'assurer qu'ils s'en abstiendront.

Ne dit-on pas tous les jours, se récria M. Fremont, que les hommes aveuglés et endurcis, n'ont plus aucun sentiment de Dieu ni aucun remords de conscience?

Ils peuvent, repris-je, n'avoir plus aucun attrait sensible, aucun goût, aucun plaisir dans les choses de Dieu. Mais s'il ne leur restoit plus aucun secours de grâce, ils se trouveroient dans l'impuissance de faire aucun acte surnaturel, comme de *naviguer sans navire*, ou de *courir la poste sans cheval.* En ce cas, direz-vous qu'ils ne déméritent point en ne faisant aucun acte surnaturel de foi, d'espérance et de charité? Vous n'oserez le soutenir. Quel relâchement scandaleux? Direz-vous au contraire que ces hommes déméritent, en ne faisant pas ces actes surnaturels par les seules forces de la nature? C'est dire qu'ils déméritent dans une nécessité que M. Nicole nomme *naturelle et physique;* c'est soutenir, dans son sens le plus outré et le plus monstrueux, la troisième des cinq propositions hérétiques de Jansénius.

Selon vous, me dit M. Fremont, Pharaon, Antiochus et Judas avoient des grâces suffisantes, quoiqu'ils n'eussent pas des grâces efficaces.

Si ces grands pécheurs, lui répliquai-je, n'avoient eu aucun secours de grâce, ils n'auroient point démérité, en ne faisant aucun acte surnaturel pour Dieu. *Non utique suâ culpâ cecidissent*, dit votre maître, M. Nicole. Mais saint

[1] *Ad Simpl.* lib. I, q. II, n. 13: tom. VI, pag. 95.— [2] *De Corr. et Grat.* cap. VII, n. 14 : tom. X, pag. 758. — [3] *Ad Simplic.* lib. I, q. II, n. 6 : tom. VI, pag. 92. — [4] *Ibid.* n. 14 : pag. 96. — [5] *De pecc. mer.* lib. II, cap. III, n. 3 : tom. X, pag. 41.

[1] *De Pecc. mer.* lib. II, cap. XV, XVI, n. 22, 23 : tom. X, pag. 52, 53.

Augustin va trancher la difficulté. « Tel est, » dit ce Père[1], l'aveuglement de l'esprit. Quiconque y est livré est privé de la lumière » intérieure. C'est le commencement de cette » colère que chaque pécheur éprouve en cette » vie. MAIS IL N'EN EST PAS ENTIÈREMENT PRIVÉ... » Ce que chaque pécheur éprouve en cette vie » n'est que le commencement de cette co- » lère, etc. »

Cette lumière, dit M. Fremont, n'est que celle de la raison naturelle.

Nullement, repris-je, la raison naturelle n'est jamais éteinte dans les réprouvés, même en l'autre vie. Mais écoutez encore : « Quelque » mal que vous ayez fait, dit saint Augustin à » tous les impies, QUELQUE CRIME QUE VOUS AYEZ » COMMIS, vous êtes encore en cette vie. Or Dieu » vous en retireroit absolument, s'il ne vouloit » point vous guérir. Pourquoi donc ignorez-vous » que la patience de Dieu vous attend à la péni- » tence? car celui qui ne vous a point persua- » dés, quand il crioit, afin que vous ne vous » éloignassiez point de lui, crie encore par misé- » ricorde, afin que vous reveniez. » En effet, la vie est un signe certain de quelque reste de grâce, puisque Dieu ne nous y laisse que pour nous donner le pouvoir de nous convertir, et que notre conversion seroit impossible sans la grâce, *comme la navigation sans navire*. Remarquez que la même voix de la grâce, qui *a crié afin que* l'homme ne s'éloignât point de Dieu, *crie* encore afin qu'il revienne. Sans cette assurance, on ne pourroit plus prêcher la pénitence à ces pécheurs endurcis, et le *commandement* seroit *fait sans justice à leur volonté*, puisqu'elle ne seroit point *aidée par la grâce. Non utique suâ culpâ caderent.*

C'est flatter les pécheurs, disoit M. Fremont, et les entretenir dans l'impénitence, que de leur promettre des grâces sans fin.

C'est saint Augustin, repris-je, qui flatte les pécheurs par cette doctrine relâchée. *Quelque crime, dit-il, que vous ayez commis, vous êtes encore en cette vie, etc.* Ce n'est pas tout. Il dit ailleurs à tous les hommes les plus égarés, sans aucune exception : « Voici le temps de la misé- » ricorde pour nous corriger. Il y a encore du » temps. Nous avons péché : corrigeons-nous. » La vie n'est pas encore terminée. Le dernier » jour n'est pas encore achevé. Vous n'avez pas » encore expiré. IL N'Y A ENCORE RIEN DE DÉSES- » PÉRÉ.... Dieu a mis dans son Eglise pour le » temps de miséricorde UN REMÈDE QUOTIDIEN[2]. »

[1] *In Ps.* VI, n. 8 : tom. IV, pag. 26. — [2] *Serm.* XVII, cap. 5, n. 5 : tom. V, pag. 96.

Que peut-on espérer des pécheurs, dit M. Fremont, si on leur dit qu'ils seront toujours à temps pour se convertir?

Que peut-on, repris-je, espérer d'eux, si on croit qu'ils sont sans grâce dans l'impuissance de se convertir? Que peuvent-ils espérer de Dieu, s'ils se croient entièrement abandonnés de lui? Que leur reste-t-il en partage, si non le désespoir, l'impénitence, le blasphème contre Dieu, et l'abandon sans remords aux passions les plus infâmes, *desperantes*, etc.

Avez-vous donc oublié, me dit M. Fremont, qu'il est de foi, selon saint Augustin, que *la grâce n'est pas donnée à tous les hommes*[1] ? Voulez-vous effacer cet article de foi du texte de ce grand docteur?

N'effaçons rien, lui dis-je, mais lisons tout sans prévention. Ce Père ne parle ainsi contre les Demi-Pélagiens, qu'à cause qu'ils vouloient anéantir la distinction des *élus* d'avec les *appelés*, et qu'ils soutenoient que la grâce étoit donnée *indifféremment* avec égalité, et sans aucune distinction à tous les hommes, en sorte que cette grâce trompeuse rentroit dans la nature même, que le Créateur a donnée gratuitement à tout le genre humain. *Indifferenter*, dit saint Prosper[2], en écrivant à saint Augustin. Comme il s'agissoit uniquement de la prédestination des élus, il ne s'agissoit aussi que de leur grâce spéciale. C'est précisément « la grâce par la- » quelle Dieu a prédestiné ses élus, en sorte » qu'il prépare les volontés de ceux d'entre eux » qui ont déjà l'usage du libre arbitre. *Quâ suos » electos sic prædestinavit, etc.*[3]. » Si cette grâce étoit commune à tous les hommes, la distinction des *élus* d'avec les *appelés* seroit anéantie, et les Demi-Pélagiens, qui vouloient une miséricorde avec une grâce répandue *indifféremment*, auroient triomphé. Ainsi il étoit capital pour la foi, de soutenir que la grâce spéciale, dont il s'agissoit alors, *n'est point donnée à tous*, et qu'elle est réservée aux seuls élus. Cette vérité est sans doute de foi. Mais on ne peut nullement dire qu'il soit de foi que la grâce de simple vocation n'est pas donnée à tous, puisque saint Augustin dit au contraire de l'homme en général, sans en excepter aucun, qu'il *est aidé par la grâce afin que le commandement ne soit pas fait sans justice à sa volonté* ; et qu'il *reste au libre arbitre, dans cette vie mortelle, de se tourner* vers Dieu *par une piété suppliante, etc.* C'est ici qu'il faut suivre la règle

[1] *Ep.* CCXVII, *ad Vital.* cap. III, n. 16 : tom. II, pag. 804. — [2] *Int. Aug. Ep.* CCXXV, n. 4 : pag. 822. — [3] *Retr.* lib. I, cap. IX, n. 2 : tom. I, pag. 12.

de M. Nicole, qui est de *soutenir conjointement* la grâce spéciale des seuls élus, avec la grâce générale de tous les appelés, *et non avec l'exclusion de l'une ou de l'autre*. Niez la grâce spéciale des seuls élus, et supposez que la grâce est donnée *indifféremment* à tous les hommes, vous anéantissez le mystère de la prédestination. Niez la grâce générale de tous les appelés, vous rendez les commandemens impossibles pour tous les actes surnaturels, et vous supposez qu'on démérite dans une nécessité naturelle. C'est la troisième des cinq propositions hérétiques de Jansénius, prise dans le sens le plus outré. Nulle grâce actuelle n'est donnée à cette multitude innombrable d'enfans qui meurent sans être baptisés. En voilà déjà assez pour démontrer, dans toute la rigueur de la lettre, que *la grâce n'est pas donnée à tous*. De plus, *la grâce par laquelle Dieu a prédestiné ses élus*, et qui est la seule grâce dont saint Augustin parloit contre les Demi-Pélagiens dans l'épître à Vital, n'est donnée qu'au petit nombre des seuls *élus*. Ainsi la multitude innombrable des *appelés* en est privée. C'est par cette explication, si littérale et si naturelle, qu'il faut *soutenir conjointement* les deux grâces, *et non avec l'exclusion de l'une ou de l'autre*. Si saint Augustin avoit soutenu que nulle grâce n'est donnée à tous les *appelés*, les Demi-Pélagiens l'auroient aussitôt convaincu de contradiction, en lui disant : D'un côté, vous voulez que tous les hommes soient appelés, et de l'autre vous voulez qu'ils n'aient aucun attrait réel de vocation. D'un côté, vous voulez que presque tous les hommes soient, faute de tout secours surnaturel, dans l'impuissance *physique* d'exercer aucune des vertus surnaturelles qui leur sont commandées, comme *de naviguer sans navire :* de l'autre, vous assurez que tout *homme est aidé par la grâce*, *afin que le commandement ne soit pas fait à sa volonté sans justice*. On ne peut épargner cette extravagante contradiction à ce grand docteur, qu'en *soutenant conjointement* les deux grâces, *et non avec l'exclusion de l'une ou de l'autre*. L'une donnée à tous, justifie la bonté de Dieu ; l'autre, qui n'est donnée qu'au petit nombre, prouve la prédestination. Suivant cette explication si précise, la grâce spéciale *n'est pas donnée à tous*, puisqu'elle n'est donnée qu'aux seuls élus. La grâce générale même n'est donnée à aucun des petits enfans mourant sans le baptême. *La grâce par laquelle nous sommes Chrétiens*, et qui nous inspire la foi, n'est donnée à aucun de ceux qui refusent *de chercher avec piété et diligence*.

Vous connoissez, me dit M. Fremont, ces paroles si fameuses du saint docteur : « Mais » maintenant à l'égard de ceux auxquels un » tel secours manque, c'est une punition du » péché [1]. » Il parle du secours *sine quo non*, ou grâce suffisante d'Adam avant sa chute. Cette grâce manque donc à certains hommes en punition du péché originel.

Elle manque, repris-je, à tous les petits enfans en punition de ce premier péché. En voilà déjà assez pour expliquer, dans toute l'étendue et toute la rigueur de la lettre, ce texte de saint Augustin. De plus, le secours *sine quo non* d'Adam au Paradis terrestre, n'est point donné à toute sa postérité, tel qu'Adam l'avoit reçu. Ne vous souvenez-vous pas de l'endroit où saint Augustin parle ainsi : « Il reste donc au libre » arbitre dans cette vie mortelle non d'accom- » plir la justice quand il le voudra, mais de se » tourner, par une piété suppliante, vers celui » par le don duquel il puisse l'accomplir [2]. » Voilà précisément l'explication du texte que vous m'objectez ici. Adam avoit au Paradis terrestre le secours *sine quo non*, ou grâce suffisante pour faire avec facilité et avec perfection tous les actes des vertus les plus sublimes, comme il le vouloit en toute occasion. C'est ce qui ne reste point à sa postérité déchue *dans cette vie mortelle*. Il ne lui *reste* qu'un secours *sine quo non*, ou grâce suffisante pour *chercher avec piété* ce qui lui manque, et *pour se tourner par une piété suppliante vers celui par le don duquel il puisse* parvenir à l'accomplissement des vertus commandées. Ainsi il est vrai à la lettre que ce secours, qui étoit si parfait en la personne d'Adam, n'est point dans sa postérité déchue *tel* qu'il étoit dans ce Père si sain et si comblé de perfection. « Mais maintenant pour » ceux auxquels UN TEL SECOURS manque, c'est » une punition du péché. *Quibus* DEEST TALE AD- » JUTORIUM. » Remarquez que saint Augustin ne dit pas que tout secours *sine quo non* manque à la multitude des hommes appelés. Il dit seulement que ce secours n'est pas donné à certains hommes *tel* qu'il avoit été d'abord donné à Adam : *tale adjutorium*. D'un côté, tous les petits enfans mourant sans le baptême n'ont point cette grâce. D'un autre côté, un nombre presque infini d'adultes n'ont point ce secours *tel* qu'Adam en avoit joui : *tale adjutorium*. Les uns n'ont ce secours que pour *chercher avec piété*, et que pour *se tourner par une piété suppliante vers Dieu*. D'autres n'ont ce secours que pour croire. Ils n'ont que la grâce *par laquelle*

[1] *De Corr. et Grat.* cap. XI, n. 32 : tom. X, pag. 768. — [2] *Ad Simplic.* lib. I, q. I, n. 14 : tom. VI, pag. 86.

nous sommes Chrétiens, et se rendent indignes d'un secours plus abondant pour la justice.

Vous prétendez, dit M. Fremont, que nul homme, soit barbare et sauvage, soit impénitent et endurci, ne manque de grâce. C'est avilir le don de Dieu en le prodiguant.

Je crois, repris-je, ce qu'on ne peut se dispenser de croire sans blasphémer, savoir que Dieu ne commande à aucun homme des vertus surnaturelles, qui seroient physiquement impossibles aux seules forces de la nature, et que Dieu *aide par sa grâce* tout homme à proportion de ce qu'il lui commande, *afin que le commandement ne soit pas fait* SANS JUSTICE *à sa volonté*. Je crois que quand Dieu laisse tomber les hommes dans certains égaremens, il *ne veut point la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive*. Je crois que Dieu en permettant la chute d'un homme pour l'humilier, ne fait que *l'aider moins*, comme parle saint Augustin. *Scio ad correptionem meam pertinere quod* MINUS ABS TE ADJUVOR [1].

Je fis lire ensuite par M. Fremont ces paroles du saint docteur : « Voici ce que la vraie foi et » l'Eglise catholique enseignent toujours. C'est » que la grâce de Dieu par Jésus-Christ notre » Seigneur, fait passer les grands et les petits » de la mort du premier homme à la vie du » second, non-seulement en effaçant les péchés, » mais encore EN AIDANT CEUX QUI PEUVENT DÉJA » FAIRE USAGE DU LIBRE ARBITRE de leur volonté, » pour les faire vivre sans péché avec droi- » ture, etc. [2]. » Voilà une grâce laquelle *aide* tous les hommes qui ont *déjà l'usage du libre arbitre*, pour leur faire exercer les vertus surnaturelles qui leur sont commandées.

Je voulois finir par la lecture des textes de saint Chrysostôme, de saint Ambroise, d'Orose, de saint Prosper ou plutôt de saint Léon, de saint Thomas, etc.[3], tous précis pour une grâce surnaturelle et générale donnée à tous les hommes qui ont *déjà l'usage du libre arbitre*, auxquels Dieu commande la fuite du mal et la pratique du bien ; mais M. Fremont ne me le permit pas. Il sortit à la hâte, promettant de revenir tout au plus tôt. Je suis, etc.

[1] *De pecc. mer.* lib. II, cap. XVII, n. 26 : tom. X, pag. 54. — [2] *Ep.* CLXXXVI, *ad Paulin.* n. 3 : tom. II, pag. 664. — [3] S. CHRYS. *Hom.* VII. *in Joan.* S. AMBR. *serm.* VIII. *in Ps.* CXVIII. OROS. *in apologetico.* *De vocat. Gent.* lib. II, cap. XXXI. S. THOM. *Quæst. disp.* XIV, *de Verit.* art. II, ad I, etc.

QUATORZIÈME LETTRE.

Sur la prémotion des Thomistes.

Je vis arriver hier chez moi M. Fremont avec un air de grande confiance. N'avez-vous pas ici, me dit-il, les principaux Thomistes ?

Lequel voulez-vous, lui dis-je ? Est-ce Cabréra, ou Joseph Avila ? Ce dernier a de grandes approbations de son ordre. Aimez-vous mieux le père Nicolaï ?

Voilà, me dit-il, des Thomistes que je ne connois point pour tels ; ils ont dégénéré.

Remarquez, repris-je, ce que M. Pascal faisoit dire par un de ses bons amis, il y a environ soixante ans. « Voyez, dit-il [1], si vous ne con- » noissez point des Dominicains, qu'on appelle » nouveaux Thomistes, car ils sont tous comme » le P. Nicolaï. » M. Pascal avoue par ces paroles, que les *Dominicains*, qu'il appelle *nouveaux Thomistes*, loin de contredire le P. Nicolaï, *étoient tous comme lui*. Mais laissons ces *nouveaux Thomistes*, qui vous déplaisent. Voulez-vous suivre parmi les anciens ceux dont Alvarez dit, que, selon eux, « Dieu ne prémeut ou ne » prédétermine point par une actuelle motion » la volonté créée, à l'acte du péché, même en » tant qu'il est un acte ; *etiam in quantum actus* » *est* [2]. »

Dieu m'en préserve ! me dit M. Fremont. L'acte du péché est un véritable acte physique. Ce mouvement de la volonté est aussi réel que celui des actes les plus pieux. Ainsi dès qu'on supposera que la volonté peut faire sans prémotion du premier moteur ce mouvement très-réel, chacun aura raison de conclure que la cause seconde peut réellement se mouvoir, sans que la première la prévienne pour la mettre en mouvement. C'est anéantir le principe fondamental du Thomisme. Consultons les anciens Thomistes, qui pensent tout autrement.

Voulez-vous, repris-je, examiner les quatre classes de ces anciens Thomistes, que Alvarez rapporte ?

Alvarez, me dit-il, est bien relâché. M. Arnauld nommoit *Alvaristes* tous les Thomistes qui ont suivi les opinions radoucies de cet auteur.

Alvarez, repris-je, n'est pas plus relâché que les autres. De plus, vous m'avouerez qu'il devoit au moins savoir les diverses opinions de l'Ecole, où il avoit passé sa vie, et dont il a été le défenseur devant le saint Siége. Après avoir

[1] *Ire Lett. à un Prov.* — [2] Disp. XXIV, n. 37.

dit ces mots, je lus ce texte d'Alvarez : « La » première classe est de certains Thomistes, qui » enseignent que la prémotion de la première » cause, laquelle est reçue dans les causes se- » condes, et par laquelle ces causes sont mues » et appliquées à l'action, est UNE QUALITÉ » PERMANENTE, mais par manière de disposi- » tion passagère, AVEC L'ACTION DE LA CAUSE » SECONDE[1]. »

Ce langage est bien raboteux et sauvage, me dit M. Fremont en riant; mais qu'importe! Je m'en accommode; il nous donne tout ce que nous voulons.

Il vous donne, repris-je, plus qu'il ne vous est permis de vouloir. « Si ce secours de grâce, » dit Alvarez,.... étoit une habitude ou QUALITÉ » ACTIVE, il s'ensuivroit que le juste, qui n'a » point un tel secours ou actuelle motion de » Dieu, n'auroit pas véritablement en soi un » PRINCIPE SUFFISANT, etc. »

Je récuse Alvarez, dit brusquement M. Fremont.

Au moins, repris-je, vous ne récuserez pas Lémos. Si cette entité séparée « de la volonté » de Dieu appliqué efficacement à mouvoir » l'homme, dit ce théologien[2], déterminoit » physiquement la volonté, ELLE BLESSEROIT LA » LIBERTÉ....... Il ne s'agit donc pas DE L'EN- » TITÉ........ Les pères Jésuites ne doivent point » avoir recours à cette équivoque. »

Bannès, et les autres anciens Thomistes, disoit M. Fremont, ont soutenu cette *entité* ou *qualité active*.

Je n'ai, repris-je, aucun besoin d'examiner s'ils l'ont soutenue ou non. Mais enfin s'ils l'ont fait, Alvarez et Lémos, parlant devant le saint Siége au nom de toute leur école, les ont désavoués solennellement sur ce point. D'un côté, Alvarez avoue que cette opinion établiroit que nulle grâce ne seroit un *principe suffisant*, quand la prémotion manqueroit. De l'autre côté, Lémos déclare que cette opinion *blesseroit la liberté*. Rien n'est plus contraire à la foi qu'une opinion, qui d'un côté rendroit les commandemens impossibles, en rendant *insuffisante* toute grâce distinguée de la prémotion, et qui d'un autre côté *blesseroit la liberté* de l'homme. Il faut donc suivre Alvarez et Lémos, qui abandonnent de bonne foi ceux d'entre les anciens Thomistes qui pourroient avoir embrassé cette opinion. Voilà la première des quatre classes, qu'il faut retrancher.

Je n'ai pas grand regret, me dit M. Fremont d'un air moqueur, à cette petite *entité* ou *qualité active*. Voyons les trois autres classes.

La seconde, repris-je, dit que « le secours » actuel, ou motion de Dieu, ne contient rien » de reçu dans les causes secondes, qui soit AN- » TÉCÉDENT A LEURS OPÉRATIONS, MÊME DANS L'ORDRE » DE NATURE ET DE CAUSALITÉ : mais que c'est Dieu » lui-même, ou sa volonté, EN TANT QU'ELLE EST » PRÊTE ET EXPOSÉE POUR CONCOURIR AVEC LES CAUSES » SECONDES, TOUTES LES FOIS qu'elles opèrent par » la nécessité de leur nature, ou QU'ELLES VEULENT » OPÉRER PAR LEUR LIBERTÉ NATURELLE. Ils sou- » tiennent que la motion de Dieu ne met dans » les causes secondes, QUE L'OPÉRATION DE CES » CAUSES, EN TANT QU'ELLE PROCÈDE DU CONCOURS » SIMULTANÉ DE DIEU. »

Cette opinion, s'écria M. Fremont, convient mieux à l'école de Molina qu'à celle des Thomistes. Cette prémotion n'est qu'un concours tout *prêt*, et toujours *exposé*, *toutes les fois que les* causes secondes *veulent opérer par leur liberté naturelle*. Cette opinion n'établit rien *d'antécédent*, nulle priorité *de nature et de causalité*. Ce n'est *que l'opération des causes secondes*, *en tant qu'elle procède du concours simultané de Dieu*. Je m'engage à faire recevoir une telle prémotion par les Molinistes les plus outrés. Voyons la troisième classe.

Elle dit, repris-je, que « l'actuelle motion » de Dieu, qui applique les causes secondes à » agir, est QUELQUE CHOSE DE REÇU EN ELLES AVEC » PRIORITÉ DE NATURE à l'égard de leur action. Si » on demande ce que c'est, ils répondent que » C'EST RÉELLEMENT L'ACTION MÊME DE LA CAUSE » SECONDE, en tant qu'elle procède de Dieu qui » l'applique..... Cette prémotion.... N'EST POINT » RÉELLEMENT DISTINGUÉE DE LA DÉTERMINATION AC- » TUELLE, PAR LAQUELLE LA VOLONTÉ SE DÉTERMINE » ELLE-MÊME. »

Cette opinion, me dit dédaigneusement M. Fremont, n'est différente de la seconde, qu'en ce qu'elle admet dans le concours de Dieu je ne sais quelle *priorité de nature* sur le concours de l'homme. Cette opinion établit je ne sais quoi, qui est *reçu* dans la cause seconde. Mais ce je ne sais quoi vous échappe d'abord; car il n'est point *réellement distingué de la détermination par laquelle la volonté* de l'homme *se détermine elle-même*. *C'est réellement l'action même de la cause seconde*, *en tant qu'elle procède de Dieu qui l'applique*. Ainsi cette opinion rejette toute *qualité active*, même *par manière de disposition passagère*. Elle réduit tout à un simple concours actuel des deux causes indivisibles avec *une priorité de nature* du côté de Dieu.

[1] Disp. XIX, n. 1. — LÉMOS, *Hist. cong. de auxil.* disp. III, coram Paulo V : p. 1071.

Comme je vis que M. Fremont ne faisoit que bailler sur le livre et qu'il étoit de mauvaise humeur, je me hâtai de lire la quatrième classe. Elle soutient, lui dis-je, que « la motion pré-
» venante, par laquelle Dieu meut et applique
» les causes secondes à l'action, est en elle
» quelque chose qui est réellement distinguée
» de leur action, et que c'est un certain com-
» plément de la vertu active, par lequel la cause
» seconde AGIT ACTUELLEMENT; QUO ACTUALITER
» AGAT. »

Je remarque ici deux points essentiels, me dit M. Fremont. Le premier est que cette quatrième espèce de prémotion est un concours actuel comme toutes les autres. C'est une motion par laquelle la cause seconde est déjà en mouvement et *en action; quo actualiter agat*. Le second point est un je ne sais quoi, qui est reçu dans les causes secondes, et qui est *réellement distingué de leur action*. Mais qu'est-ce, je vous prie, que cette *chose* reçue dans les causes secondes, et qui est *réellement distinguée de leur action*? Il faut bien que ce soit quelque petite *entité* de l'École. Voyez combien ces bons scolastiques ont embrouillé tout. Soutenez *l'entité* ou *qualité active*, vous *blessez la liberté*, vous renversez la grâce suffisante, vous êtes hérétique avec les théologiens de la première classe. Mais soutenez hardiment *un complément de la vertu active*, vous êtes dans la saine doctrine. Eh! quelle différence trouvera-t-on entre une *qualité active* et *un complément de la vertu active*? Le complément se peut-il faire, selon la philosophie des écoles, autrement que par une qualité? Voilà une différence bien mince et bien frivole, entre la pure foi et l'hérésie, entre la lumière et les ténèbres.

Patience, repris-je, puisque vous avez un si grand besoin des Thomistes, ne méprisez pas tant leur doctrine. Examinez maintenant en quoi les trois dernières classes conviennent ensemble. Vous m'avouerez qu'il ne faut pas donner les noms de *prémotion* et de *thomisme* à toutes les opinions bizarres que chaque novateur voudra inventer. Ce seroit déshonorer le thomisme réel. Il faut même le fixer à quelque point essentiel, dans lequel toute cette école soit réunie; autrement vous feriez du thomisme un assemblage ridicule d'opinions qui ne feroient que se contredire, et qui n'auroient rien de commun entre elles.

Je ne trouve dans ces quatre classes, disoit M. Fremont, que vaine subtilité, que philosophie bizarre, que contradictions et galimatias.

Vous trouverez, repris-je, un point essentiel, dans lequel ces quatre classes paroissent d'accord. C'est que la prémotion doit être reconnue pour un *concours prévenant : concursus prævius*. Alvarez et Lémos parlent souvent ainsi devant les papes. Cette école soutient que son concours, quoique *prévenant*, n'est pas moins actuel que le concours *simultané* des autres écoles. De là vient que la première classe réduit la prémotion à une *qualité permanente, mais par manière de disposition passagère*, AVEC L'ACTION DE LA CAUSE SECONDE. Voilà l'action de Dieu *avec celle de la cause seconde* dans un concours actuel. La seconde classe réduit la prémotion, à *Dieu lui-même,...... en tant qu'il est prêt et exposé pour concourir avec les causes secondes,..... toutes les fois qu'elles veulent opérer par leur liberté naturelle*. Elle exclut tout ce qui seroit *antécédent aux opérations* de l'homme, *même dans l'ordre de la nature et de causalité*. Enfin elle soutient que *la motion de Dieu ne met dans les causes secondes* QUE L'OPÉRATION DE CES CAUSES, EN TANT QU'ELLE PROCÈDE DU CONCOURS SIMULTANÉ DE DIEU. Voilà la prémotion qui n'a rien d'*antécédent aux opérations* actuelles de la cause seconde; voilà un concours actuel. La troisième classe assure que la prémotion *est réellement l'action de la cause seconde, en tant qu'elle procède de Dieu,...* ET QU'ELLE N'EST POINT DISTINGUÉE DE LA DÉTERMINATION ACTUELLE, PAR LAQUELLE LA VOLONTÉ SE DÉTERMINE ELLE-MÊME. Rien n'est plus évident que ce concours actuel. Enfin la quatrième classe dit que la prémotion *est un certain complément de la vertu active, par laquelle la cause seconde* AGIT ACTUELLEMENT; QUO ACTUALITER AGAT. Voilà la volonté qui *agit* déjà *actuellement* dès que la prémotion arrive; voilà un concours actuel. De là vient que Alvarez dit, en rigide Thomiste, que la prémotion *est un certain milieu entre l'acte premier et l'acte second*. Il ajoute que c'est *un complément de l'acte premier, qui le réduit au second*.

A-t-on jamais ouï parler, me dit M. Fremont avec chagrin, *d'un certain milieu entre l'acte premier et l'acte second?* Voilà bien des épines, sans fleurs et sans fruits.

Oui, sans doute, repris-je, il y a *un milieu* ou passage entre l'acte premier, qui est le simple pouvoir, d'où la volonté part, et l'acte second, qui est le terme auquel elle doit arriver. Ce *milieu* est l'action par laquelle on passe du pouvoir à l'acte, qui est le fruit de l'action même. Mais souffrez que je vous ennuie encore un peu pour justifier la distinction que toutes les écoles font entre *l'acte premier et l'acte second*. Laissons à part, si vous le voulez, ces

deux actes qui vous choquent. Considérons, en leur place, deux divers instans. Dans le premier, la volonté n'a que le seul *pouvoir* de choisir entre deux partis; mais elle a alors ce pouvoir complet, *prochain*[1], immédiat, délié, *dégagé* de tout lien ou attrait plus fort qu'elle. Dans ce premier instant, elle est encore indifférente, en suspens et indéterminée; elle délibère entre les deux partis pour en choisir un. Dans le second instant, elle n'est plus indifférente et en suspens. Elle se détermine à un parti par l'action même; elle commence déjà à agir; elle passe déjà du pouvoir à l'acte par l'action : *quo actualiter agat*, dit toute la quatrième classe des Thomistes. Dans le premier moment, le pouvoir étoit déjà si parfait, qu'on ne pouvoit plus y ajouter que la seule action. Dans le second, il ne survient que l'action toute seule, qui est le simple exercice de ce pouvoir déjà plein et parfait.

Que prétendez-vous conclure de la différence de ces deux instans, me dit M. Fremont? Tout le monde sait bien qu'il y a un premier instant où la volonté encore indéterminée délibère pour choisir, et un second instant, où elle commence déjà à agir.

Eh bien, lui dis-je, les Thomistes placent leur prémotion, non pas dans le premier instant, qui est celui du pouvoir prochain, délié, dégagé de tout lien ou attrait plus fort que la volonté, mais dans le second, où la volonté commence déjà à *agir actuellement; quo actualiter agat.*

S'imaginent-ils, dit M. Fremont, avoir remédié à tout, en plaçant ainsi, selon leur fantaisie, leur prémotion? Sont-ils les maîtres de la placer où il leur plaira?

Oui, sans doute, lui répliquai-je. Ils croient être en droit de la placer ainsi, et ils croient lever par cet expédient toute la difficulté. Voici leur raison : Le premier instant est celui du pouvoir prochain, délié et dégagé. C'est l'instant de l'indifférence active, ou vertu de choisir, *vis electiva*. En un mot, c'est le moment précis qui est décisif pour être libre ou nécessité. Ainsi, supposé que cet instant soit libre, tout est fini, et la liberté est sauvée. Pour le second instant, il n'est plus d'aucune importance par rapport à la liberté, parce que, dans le second moment, toute véritable liberté est déjà finie pour un tel acte. On n'est plus libre entre agir et n'agir pas, à l'égard d'un acte, dès qu'on agit déjà actuellement pour le produire : *quo actualiter agat.* De là vient que toute nécessité qui tombe sur le premier instant, où la volonté doit être libre, indifférente, et maîtresse de son choix, est nommée une nécessité *antécédente*, qui détruit aussitôt le libre arbitre. Mais pour la nécessité qui ne survient qu'au second instant, elle se nomme *conséquente*; et par là elle ne peut en aucune façon blesser le libre arbitre. Elle arrive trop tard et après coup, quand il n'est plus question de liberté pour un tel acte, puisque cet acte se fait déjà. Eh! quel inconvénient y a-t-il qu'on ne puisse plus ne pas agir, quand on est déjà en action? Faut-il s'étonner qu'un homme ne puisse pas s'abstenir d'une action en la faisant, ni joindre la non action avec l'action même? Une telle nécessité (si toutefois on peut l'appeler ainsi), loin de détruire la liberté, en est le simple exercice. Ce n'est qu'une nécessité que la volonté s'impose librement par son choix.

Voyons, disoit M. Fremont, l'application de tout ceci à la prémotion des Thomistes.

La voici, repris-je. Selon eux, la prémotion ne remonte en aucune façon au premier instant, qui est celui de la liberté, et elle n'arrive qu'après coup dans le second, où il ne s'agit plus de délibération ni de liberté pour agir ou n'agir point, puisque alors on agit déjà. Ainsi, dans le premier moment, on peut parfaitement agir, quoiqu'on n'ait point la prémotion ou concours actuel; parce que l'action n'est point requise par avance pour pouvoir agir; autrement il faudroit dire que je ne puis parler que quand je parle déjà, ni ouvrir les yeux que quand je commence à les ouvrir : c'est ce qu'on ne peut dire sans extravagance. Pour le second moment, il ne faut nullement s'étonner de ce qu'on n'y peut plus refuser d'agir, puisqu'il est impossible de n'agir pas en agissant, et de joindre le refus de l'action avec l'action même qui commence déjà. En deux mots, les Thomistes disent de leur concours actuel, quoiqu'ils le croient *prévenant*, tout ce que les autres écoles disent de leur concours actuel, qu'elles ne croient que *simultané*. D'un côté, on peut, du pouvoir le plus prochain et le plus dégagé, agir dans le premier moment, où l'on n'a pas encore ce concours actuel qui est l'action même. D'un autre côté, il n'est pas question de pouvoir n'agir pas dans le second moment où l'on est déjà en action : *quo actualiter agat.*

Y a-t-il rien de plus ridicule, disoit M. Fremont presque en colère, que de dire d'un concours prévenant, tout ce qu'on diroit d'un

[1] Lemos, tom. III *Panop.* tract. IV, cap. XXIII.

concours *simultané* ou non prévenant ? S'il prévient l'action, il prévient le second moment, et s'il prévient le second moment, on ne peut le placer que dans le premier. Quoi donc, les Thomistes imaginent-ils un concours qui prévienne la volonté, sans prévenir l'action, ou second moment? C'est vouloir faire du jour la nuit, et d'un cercle un triangle. De plus, si cette imagination étoit autorisée, la grâce purement suffisante seroit l'unique grâce médicinale, et la grâce efficace ou prédéterminante n'auroit rien de médicinal. En voici la preuve claire en deux mots. Ce seroit la grâce suffisante qui rétabliroit la volonté affoiblie de l'homme, qui la guériroit, qui la délivreroit suffisamment, qui la délieroit de tout lien, et qui la dégageroit de tout attrait plus fort qu'elle, pour la faire passer de l'impuissance, qui est sa maladie, au pouvoir prochain, complet, immédiat et dégagé, qui est sa guérison. Quant à la grâce efficace ou prémotion, elle ne viendroit qu'après coup, comme un concours du premier moteur, quand la volonté déjà suffisamment guérie et délivrée de son impuissance, seroit déjà en possession du pouvoir prochain. Cette grâce efficace ou prédéterminante viendroit trop tard, et après coup. Elle n'auroit rien de médicinal, comme Jansénius l'a très-bien remarqué[1]. Voilà le renversement du système de saint Augustin.

Souvenez-vous, repris-je, que je me borne ici à défendre le dogme de foi. Je veux éviter toute partialité entre toutes les opinions permises par l'Eglise dans les écoles. Je demeurerai donc dans les bornes d'une exacte neutralité entre elles. Souvenez-vous que je ne vous ai rapporté le systême des Thomistes qu'en simple historien. Cette savante école ne manquera pas de répondre à vos objections.

Soyez politique tant qu'il vous plaira, me disoit M. Fremont; pour moi, je soutiens ouvertement que la grâce suffisante des Thomistes ne suffit pas, puisqu'elle ne guérit et ne délivre point suffisamment la volonté de son impuissance, qui est sa maladie, à moins qu'on n'y ajoute la prémotion ou secours efficace. De là je conclus que la prémotion ou grâce efficace est nécessaire dès le premier moment pour guérir et pour délivrer la volonté, qui demeure impuissante si ce secours lui manque.

Je suis ravi, lui répliquai-je, de vous entendre faire avec franchise cette objection contre les Thomistes. Mais voici Alvarez qui va y répondre : « C'est, dit-il[1], comme si Dieu faisoit » à l'homme un commandement de voler, » comme s'il lui offroit des ailes, et COMME SI » L'HOMME, USANT DE SA LIBERTÉ, RÉPONDOIT A » DIEU : SEIGNEUR, JE NE VEUX NI RECEVOIR VOS » AILES, NI VOLER. Alors l'homme SEROIT JUSTE- » MENT RÉPUTÉ COUPABLE ET REBELLE AU COMMAN- » DEMENT, quoiqu'il ne pût point voler sans » ailes, puisque ce seroit par sa faute qu'il » auroit empêché Dieu de les lui donner. » La raison que Alvarez donne de ceci est, qu'IL EST AU POUVOIR DE NOTRE VOLONTÉ DE S'EMPÊCHER ELLE-MÊME D'AVOIR CETTE MOTION prédéterminante.

Suivant cette comparaison, me dit M. Fremont, la prémotion est offerte à l'homme pour faire l'acte commandé, comme les ailes lui sont offertes pour voler. *C'est comme si l'homme, usant de sa liberté, répondoit à Dieu : Seigneur, je ne veux ni recevoir* votre prémotion que vous me présentez, *ni faire* l'acte que vous me commandez pour mon salut. Voilà une prémotion que Dieu prodigue sans mesure; elle est comme aux gages du libre arbitre. Mais il faudroit expliquer nettement si la volonté peut sans prémotion dire à Dieu : *Seigneur, je ne veux ni recevoir* votre prémotion, ni faire le bien. Ce refus est un acte réel : la volonté peut-elle faire cet acte de refus, sans y être prémue? Je vous le demande?

Je ne veux point, repris-je, faire dire à Alvarez plus qu'il ne dit en termes formels. Il dit que *l'homme, usant de sa liberté, répond à Dieu : Seigneur, je ne veux point recevoir* votre prémotion. C'est ainsi, selon cet auteur, qu'*il est au pouvoir de notre volonté de s'empêcher elle-même d'avoir cette prémotion* prédéterminante.

Quoi, s'écria M. Fremont, Dieu commence par consulter la volonté de l'homme pour savoir s'il lui plaît ou s'il ne lui plaît pas de recevoir ce don? Dieu attend patiemment la réponse, et la prémotion vient ou ne vient pas, sur l'acceptation ou sur le refus de l'offre? Ainsi la prémotion, loin de prévenir la volonté, ne vient que sur sa permission et pour obéir à ses ordres. Mais, encore une fois, je demande si la volonté peut faire cet acte d'acceptation ou de refus sans y être prémue? S'il faut une prémotion pour refuser la prémotion même, cet embarras n'a point de fin. Si ce langage est sérieux et sincère, il est moliniste; et s'il ne l'est pas, c'est un jeu impie sur le dogme de foi. Je conclus que ce discours n'est qu'une comparaison

[1] *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. II.

[1] Lib. III, disp. XVIII, n. 20.

vague d'Alvarez, qu'il faut bien se garder de prendre à la lettre.

Remarquez, lui dis-je, que c'est, suivant Alvarez, le point essentiel pour justifier Dieu. « Alors, » dit-il, l'homme seroit justement réputé coupable et rebelle au commandement, quoiqu'il » ne pût point voler. » C'est-à-dire que l'homme n'est *justement réputé coupable et rebelle*, qu'autant que Dieu a *offert* à l'homme la prémotion pour l'acte commandé, et que *l'homme, usant de sa liberté*, lui a *répondu : Seigneur, je ne veux point la recevoir.*

Si Alvarez parle sérieusement, disoit M. Fremont, sa prémotion, loin de conduire le libre arbitre, est soumise au libre arbitre de l'homme qui la tourne comme il lui plaît. J'appelle d'Alvarez aux autres Thomistes.

Au moins écoutez Lémos, lui répliquai-je. Voici ses paroles : « Il faut donc montrer que » l'homme qui a un secours suffisant, sans avoir » l'efficace requis de la part du principe, pour » agir actuellement, auroit néanmoins ce se- » cours efficace, si cet homme ne manquoit pas » à ce secours, et s'il ne dépendoit pas de lui » de l'avoir. Que si cet homme ne mettoit point » un empêchement pour l'opposer à ce secours, » Dieu, qui a commencé en lui donnant le » secours suffisant, et EN LUI OFFRANT DANS LE » SUFFISANT L'EFFICACE MÊME, iroit plus loin, et » achèveroit ce qu'il a commencé, en lui don- » nant réellement l'efficace[1]. »

C'est un jeu puéril, s'écria M. Fremont. Il est vrai que Dieu donneroit la prémotion à cet homme, s'il ne la refusoit pas. Mais comment Lémos veut-il que cet homme ne la refuse point, puisqu'il est déjà prému pour la refuser, et qu'il n'a pas la prémotion pour accepter la prémotion même ?

Achevez, repris-je, d'écouter Lémos. « C'est, » dit-il, ce qui paroîtra encore plus évidem- » ment par l'endroit déjà cité de saint Thomas... » QUE SI CECI EST UNE FOIS DÉMONTRÉ, ON VERRA » AUSSITÔT CESSER CETTE GRANDE DIFFICULTÉ QUI » LEUR PAROÎT INSURMONTABLE ; il demeurera ÉVI- » DENT que le secours suffisant EST VÉRITABLEMENT » SUFFISANT, et que ce n'est point de son côté » que l'action manque, mais qu'elle manque » seulement du côté du libre arbitre. D'où il » s'ensuit qu'on doit imputer la faute à l'homme, » quand il résiste à ce secours suffisant, et » quand l'efficace lui manque. » Voilà Lémos qui parle précisément comme Alvarez.

C'est à lui, disoit M. Fremont, à expliquer nettement, comment l'homme pourroit sans prémotion user bien de ce secours nommé suffisant. Ce secours suffisant ne l'est qu'en paroles. Cette manière de faire *cesser la grande difficulté*, n'est qu'un galimatias, qui laisse la difficulté tout entière.

Voici, repris-je, ce que Lémos vous répond. « Quoique l'homme, dit-il, ne puisse par son » action ni mériter ni acquérir la grâce sans » laquelle il ne peut bien agir, il lui est néan- » moins JUSTEMENT IMPUTÉ A DÉMÉRITE de ce qu'il » ne fait pas le bien, parce que la grâce est » donnée à tous les hommes, à moins qu'ils n'y » mettent empêchement. Ainsi, quand ils man- » quent de grâce, c'est par leur faute, puisque » Dieu est prêt à la leur donner. »

Voulez-vous, disoit M. Fremont, que, selon les Thomistes mêmes, la grâce coule sans cesse comme l'eau des fontaines? J'avoue avec Lémos que *tous les hommes* recevroient la grâce s'ils y étoient disposés. Mais ils y sont indisposés par la concupiscence et par le péché originel.

Quoi, repris-je, Dieu, selon vous, seroit *prêt* à leur donner la grâce médicinale pour les guérir, s'ils n'étoient point malades? Le médecin seroit tout *prêt* à secourir le moribond, s'il se portoit bien ? Mais écoutez encore Lémos. « Voici, dit-il, les paroles de saint Thomas : » Quoiqu'un homme ne puisse ni mériter ni » acquérir la grâce par le mouvement de son » libre arbitre, il peut néanmoins S'EMPÊCHER » LUI-MÊME DE LA RECEVOIR. Car Dieu, autant » qu'il est en lui, EST PRÊT A LA DONNER A TOUS... » En effet, Dieu veut que tous les hommes » soient sauvés, etc... La grâce ne manque qu'à » ceux qui mettent en eux un empêchement, » comme on impute à un homme d'avoir tort, » S'IL FERME LES YEUX PENDANT QUE LE SOLEIL » ÉCLAIRE LA TERRE, en cas qu'il en arrive quel- » que mauvaise suite, quoiqu'il soit vrai néan- » moins qu'il ne peut pas voir, à moins que la » lumière du soleil ne le prévienne. »

Vous voulez donc, me dit M. Fremont, que saint Thomas et toute son école soient molinistes, et que la grâce soit aussi répandue que la lumière en plein midi ? Ne voyez-vous pas que saint Thomas n'a voulu parler que du spectacle de l'univers, qui est une lumière ou grâce purement extérieure pour tout le genre humain?

Quoi, repris-je, Dieu sera-t-il justifié, et l'homme sera-t-il inexcusable, parce que Dieu montre au genre humain un beau spectacle, dans un temps où presque tous les hommes n'ont ni des yeux éclairés pour le voir, ni un cœur dégagé pour le sentir? Que diriez-vous

[1] *In Panop.* tom. IV. tract. III, cap. V et VI.

d'un peintre qui présenteroit d'excellens tableaux à une multitude d'aveugles, en les menaçant de les punir de mort, s'ils n'en admiroient pas toutes les beautés? Ce seroit une insulte cruelle, et non un spectacle. Est-ce donc là, à votre avis, la démonstration qui fait *cesser la grande difficulté?* Mais écoutez encore patiemment Lémos, je vous en conjure, pour vous détromper de votre grâce purement extérieure. « Concluons donc, dit-il, que Dieu OFFRE LE » SECOURS EFFICACE DANS LE SUFFISANT QU'IL DONNE. » C'est parce que l'homme résiste au suffisant, » qu'il est privé de l'efficace qui lui est offert. » C'est comme si par exemple le Pape donnoit » à un homme l'épiscopat, et comme si, en le » faisant évêque, il lui offroit de le faire ensuite » cardinal. N'est-il pas vrai que si cet homme » refusoit l'épiscopat, il seroit JUSTEMENT PRIVÉ » du cardinalat, qui lui seroit offert? Il faut » donc distinguer ici ces divers instans de rai- » son. 1° Dieu donne le secours suffisant. 2° IL » OFFRE A L'HOMME LE SECOURS EFFICACE DANS LE » SUFFISANT QU'IL LUI DONNE. 3° L'homme résiste » au secours suffisant par sa mauvaise volonté. » 4° Dieu, pour punir cette faute réelle, prive » l'homme du secours efficace. C'EST AINSI QU'IL » EST IMPUTÉ A L'HOMME DE CE QU'IL N'A PAS CE SE- » COURS, et de ce qu'il agit mal. »

Voilà, me dit M. Fremont d'un air dédaigneux, *l'épiscopat* qui est la grâce suffisante, et le *cardinalat* est l'efficace : voilà *les ailes* d'Alvarez. Lémos assure que la grâce efficace est attachée à la suffisante, comme le cardinalat l'est à l'épiscopat dans sa comparaison. Ce que j'en conclus est que Lémos avoit grand peur quand il parloit si lâchement. Il étoit intimidé par la puissante cabale des Molinistes. Il voyoit que Rome n'étoit pas sans alarme sur une doctrine qu'on disoit ressembler un peu à celle de Calvin. Mais venons au fait. L'homme peut-il par sa seule liberté sans prémotion refuser ou accepter la prémotion même? Ou bien n'est-ce pas le défaut de prémotion, qui fait que l'homme ne peut point accepter la prémotion qui lui est offerte pour l'acte commandé? Répondez en deux mots clairs et décisifs.

Ce n'est pas moi, repris-je, qui dois répondre. Mais Lémos le va faire. « Il faut répondre, » dit-il, qu'en supposant même sans preuve que » dans ce premier instant l'homme refuse le se- » cours efficace, ou du moins que ce secours ne » lui est pas donné, LA RÉSISTANCE DE L'HOMME » N'EST PAS L'EFFET DE CETTE PRIVATION DU SECOURS » EFFICACE. C'est seulement que l'homme n'écarte pas cet empêchement, et que cette » privation n'empêche pas la résistance. » N'alléguez donc plus la *privation du secours efficace*, comme la cause de *la résistance de l'homme*. Cette *résistance*, vous dit Lémos, *n'est pas l'effet de cette privation*.

Encore une fois, me dit M. Fremont, Lémos seroit convaincu d'avoir embrassé le molinisme, si on prenoit sérieusement ces paroles dans toute la rigueur de la lettre.

Voulez-vous, repris-je, qu'il ne parle point sérieusement, quand il a besoin de sauver sa foi? Mais considérez maintenant les différences essentielles qu'Alvarez et Lémos ont mises entre leur école, et votre parti.

1° Les vrais Thomistes établissent une grâce intérieure et actuelle, qui est aussi générale que *la lumière pendant que le soleil éclaire la terre*. Comme tout homme est éclairé par le soleil, à moins qu'il ne *ferme les yeux* tout exprès, de peur de voir ses rayons, de même tout homme est secouru par la grâce intérieure, à moins qu'il ne lui *ferme* son cœur tout exprès, de peur d'en être rempli pour faire le bien. Au contraire, vous supposez que la grâce est un sentiment de plaisir, que personne ne peut avoir que quand il le sent, et que presque tous les hommes vivent et meurent ne sentant jamais ce plaisir céleste.

2° Les vrais Thomistes, loin de réduire les hommes, comme vous le faites, à une grâce extérieure, disent que *le secours suffisant est véritablement suffisant, et que ce n'est point de son côté que l'action manque, mais qu'elle manque seulement du côté du libre arbitre*. Ils veulent que l'arbitre soit suffisamment délivré et suffisamment guéri de son impuissance, par ce secours qui est proportionné à son besoin présent, en sorte que, sans attendre la prémotion, et par la seule vertu médicinale de cette grâce vraiment suffisante, il passe jusqu'à un pouvoir prochain, complet, immédiat, délié, et dégagé de tout lien ou attrait plus fort que lui. Ils veulent même que *le secours efficace soit offert dans le suffisant qui est donné*. L'un, selon eux, est attaché à l'autre, et en répond. L'efficace est comme renfermé dans le suffisant. Que peut-on concevoir de plus *suffisant* qu'un secours qui répond de l'efficace, et qui l'attire immédiatement après soi, à moins qu'on ne lui ferme tout exprès son cœur de peur de l'avoir, comme un homme *fermeroit les yeux* tout exprès de peur de voir *la lumière pendant que le soleil éclaire la terre?* Vous soutenez tout au contraire que tout homme qui n'a pas le plaisir supérieur du bien a le plaisir supérieur du mal, et qu'alors

les degrés égaux de ces deux plaisirs étant compensés, le plaisir supérieur du mal demeure seul en force et en action par les degrés de vertu qui lui restent libres, en sorte que le mauvais plaisir est alors *le seul ressort qui remue le cœur* de cet homme, que son cœur *est lié plus étroitement* au vice *que* son corps *ne le seroit par des entraves, et par des chaînes de fer*[1], qu'enfin il ne peut faire le bien, éviter le mal, et se garantir de sa damnation, que comme on peut *courir la poste* sans cheval.

J'offre, disoit M. Fremont, de vous montrer trente Thomistes, qui contredisent avec évidence ces aveux ridicules de Lémos et d'Alvarez, que vous nous vantez tant.

Si ces Thomistes, repris-je, sont plus anciens que les congrégations *de auxiliis*, tout ce qu'ils pourroient avoir avancé, dans la chaleur de la dispute, au-delà des bornes précises qu'Alvarez et Lémos ont fixées devant le saint Siége, est désavoué au nom de cette école entière par les députés qui en ont défendu la cause. Il faudroit mettre ces théologiens excessifs au rang de ceux de la première des quatre classes, qui, de l'aveu d'Alvarez et de Lémos, *blesseroient la liberté* par leur *entité* ou *qualité active*. Si au contraire ils sont postérieurs aux congrégations, ils n'ont pas pu franchir les bornes posées si solennellement par leurs députés, sans s'exposer au danger de favoriser contre leur intention l'hérésie de Calvin et de Jansénius. L'hérésie de Jansénius, qui s'est élevée peu de temps après ces congrégations, rendroit suspect un Thomiste qui paroîtroit avoir travaillé pour rapprocher insensiblement son système de celui de Jansénius et de Calvin, en passant au-delà des bornes fixées par Alvarez et par Lémos.

Eh bien! s'écria M. Fremont, laissons à part tous ces Thomistes, quoiqu'ils soient très-nombreux, je vous offre de produire cent textes d'Alvarez et de Lémos même, qui sont formels contre les lâches mitigations que vous venez de montrer dans ces deux auteurs.

Qu'espérez-vous de ces cent textes? lui répliquai-je. Je veux bien supposer pour un moment sans conséquence, que vous les avez tout prêts pour les produire. Je mets d'un côté tous les textes que nous venons de lire, et de l'autre tous les cent que vous offrez de me montrer. Dans cette supposition, je vous laisse à vous-même à juger lesquels mériteront la préférence. C'est dans les vôtres que ces Thomistes ont soutenu peut-être avec quelque chaleur et quelque subtilité de dispute leurs préjugés sur une simple opinion d'école, que le saint Siége a permise en attendant qu'il prononçât une décision finale. C'est dans les autres que ces mêmes théologiens députés de leur école ont déclaré solennellement à la face du vicaire de Jésus-Christ ce qu'ils reconnoissent être essentiel à la foi catholique, sur le libre arbitre, et sur le mérite ou démérite de nos mœurs. Encore une fois, je suppose que ces graves théologiens aient nié dans cent divers textes ce qu'ils ont d'ailleurs affirmé comme le dogme de foi. En ce cas, que faut-il faire, je vous le demande devant Dieu? Répondez vous-même, vous qui m'interrogez. Faut-il préférer ce qu'ils avancent pour soutenir leur opinion, à ce qu'ils avouent pour sauver leur foi? Écoutez Alvarez. Après avoir dit que Dieu présente la prémotion pour faire le bien commandé, comme Dieu offriroit *des ailes* à un homme pour le faire voler, et après avoir dit que l'homme qui refuse la prémotion offerte, est comme celui qui *répondroit à Dieu : Seigneur, je ne veux ni recevoir vos ailes, ni voler;* ce théologien conclut que l'homme est *justement réputé coupable et rebelle au commandement*, quand il refuse la prémotion que Dieu lui a présentée ainsi. En même temps Lémos soutient qu'*il est justement imputé à démérite* à l'homme *de ce qu'il ne fait pas le bien,...* parce que *Dieu est prêt à lui donner* la prémotion. Il dit que l'homme qui refuse le secours suffisant, auquel l'efficace est attaché, est dans le tort, comme celui qui refuseroit *l'épiscopat*, auquel le Pape joindroit l'offre du *cardinalat*. Il veut que cet homme soit coupable, comme celui qui *fermeroit* les yeux tout exprès, de peur de voir la lumière, *pendant que le soleil éclaire la terre*, et qui tomberoit dans un précipice, faute d'avoir profité du grand jour. « Si » ceci est une fois démontré, dit-il, on verra » CESSER CETTE GRANDE DIFFICULTÉ qui leur paroît » insurmontable. Il demeurera évident que le » secours suffisant est VÉRITABLEMENT suffisant, » et que ce n'est point de son côté que l'action » manque, mais qu'elle manque SUREMENT DU » CÔTÉ DU LIBRE ARBITRE. » Vous le voyez, ce n'est que par cet aveu si précis, si réitéré, si solennel, que *la grande difficulté* peut *cesser*, pour sauver la foi. Il faut *démontrer* la chose; il faut que ce point fondamental *demeure évident* pour conserver le sacré dépôt.

Rien n'est moins *évident*, moins *démontré*, moins intelligible, disoit M. Fremont, que cette prémotion. Elle prévient le second moment, et

[1] *Défense de l'auteur de la* THÉOLOGIE DU SÉMINAIRE DE CHALONS, p. 82. *Theologia dogmatica et moralis ad usum seminarii Catalaun.* tom. II, pag. 503.

elle ne remonte pourtant pas au premier; elle est nécessaire à tout moment, et néanmoins sans elle on peut faire tout ce qu'on voudra; enfin elle décide nécessairement de tout, et elle laisse néanmoins tout à la décision de la volonté. Voilà des contradictions palpables.

Voulez-vous, lui dis-je, écouter Bellarmin, qui explique la prémotion?

Un Jésuite thomiste, me répondit M. Fremont, est une chose digne de curiosité.

Bellarmin, repris-je, après avoir rejeté, comme Alvarez et comme Lémos, la *qualité* des Thomistes de la première des quatre classes, avoue qu'il *est nécessaire, de la part de la cause seconde, qu'il y ait une motion de Dieu*[1]. Il avoue qu'il faut *une influence ou vertu de Dieu qui meuve et applique la volonté.*

Voilà ce que nous demandons, dit M. Fremont. Tout est décidé par ces mots.

Attendez, poursuivis-je. Bellarmin tempère ceci par les paroles de saint Thomas qu'il rapporte. « Comme la volonté, dit le saint docteur[2], » est un principe actif, qui n'est point dé- » terminé à un parti, mais qui se tient dans » l'indifférence vers plusieurs objets; *non deter-* » *minatum ad unum, sed indifferenter se habens* » *ad multa;* Dieu la meut en sorte qu'il ne la » détermine point nécessairement à un parti. » Mais sa motion demeure contingente, et non » nécessaire, etc. » Voilà une motion qui met la volonté en actuel mouvement, sans *la déterminer à un* acte précis, et qui la laisse dans ce que l'Ecole nomme *contingence*, ou indifférence active *vers plusieurs parties; indifferenter se habens ad multa.*

Cette motion, me dit M. Fremont, fait infailliblement, et même nécessairement, que la volonté se meuve; car il y auroit une contradiction, que Dieu mût actuellement la volonté, et que la volonté ne fût pourtant pas en actuel mouvement.

Ayez patience, repris-je, et écoutez la suite. « La manière dont la volonté (libre) reçoit » (librement) cette motion de Dieu, dit Bellar- » min, n'est autre chose qu'une certaine dé- » termination négative, laquelle précède et l'in- » fluence de Dieu et l'acte que la volonté produit. » Cette manière consiste en ce que la volonté » permet ou ne permet pas qu'elle soit mue par » l'objet que la raison lui présente. On dit que » cette détermination est négative, parce qu'elle » ne consiste point dans un acte positif, mais » dans la négation de l'acte, quoique la volonté » ne soit pas moins libre pour agir que pour » n'agir pas. » Voilà, continuai-je, une disposition ou *détermination négative* de la volonté libre, *laquelle précède l'influence* ou motion de Dieu. La volonté qui ne peut point sans motion se mouvoir par un *acte positif*, peut avant *l'influence* ou motion de Dieu se déterminer négativement, et *ne permettre pas* que l'influence la meuve et l'applique à agir.

Prétendez-vous, disoit M. Fremont, que la volonté demeure encore alors indifférente pour permettre son mouvement, ou pour ne le permettre pas? Son refus d'agir, que vous nommez *une détermination négative*, n'est-il pas un acte réel et positif, qui demande une prémotion du premier moteur?

Le texte que je vous lis, lui répliquai-je, vous répond assez. Cette *détermination négative*, dit l'auteur, est, selon saint Thomas même qu'il cite, un simple *non usage de la règle de la raison... Or il ne faut point*, dit-il, *chercher d'autre cause que la liberté de la volonté*, de ce *non usage de la raison*, qui produit dans la volonté une *élection déréglée: parce qu'il est au pouvoir de la volonté de permettre ou de ne permettre pas qu'elle soit mue* par cette influence de Dieu. Voici la raison pour laquelle il soutient qu'il ne faut point de motion de Dieu à la volonté pour ne permettre pas que la motion de Dieu la meuve. « Il ne peut y avoir, dit-il, aucune dis- » position positive qui soit requise par avance » avant l'influence de Dieu, puisque rien de » positif ne peut se faire sans Dieu. Ainsi l'u- » nique chose requise par avance est la disposi- » tion négative. » Tout se réduit donc manifestement à la disposition purement négative de la volonté, qui précède la motion de Dieu. Si la volonté est dans une pure et simple non résistance, la motion de Dieu la met d'abord en acte. Si au contraire la volonté, par une *détermination* purement *négative*, *ne permet pas* que la motion la meuve, elle demeure dans l'inaction.

Vain et captieux discours, s'écria M. Fremont. La volonté dépend de la motion, et non la motion de la volonté.

Ecoutez ce qui suit, repris-je. C'est par là que « la volonté est libre et qu'elle se détermine » elle-même, quoique Dieu la meuve et l'ap- » plique à agir, parce que la motion de Dieu est » elle-même au pouvoir de la volonté, ou que » notre volonté, comme dit Cajetan, se sert » librement de la motion de Dieu; car si la vo- » lonté permet qu'elle soit mue par l'objet pré- » senté, Dieu l'applique et la meut pour l'acte,

[1] *De Grat. et lib. Arb.* lib. IV, cap. XVI; tom. IV. — [2] *Ethic.* I. 2 q. X, art. IV.

» Si au contraire elle ne le permet pas, Dieu » ne l'applique ni ne la meut. » C'est pourquoi saint Thomas conclut, que dès qu'on suppose *la motion de Dieu, il est impossible que la volonté ne soit pas mue*, parce que la motion n'a lieu, que quand la volonté libre permet son impression par sa non résistance purement négative. « Il est néanmoins possible dans un sens » absolu, dit notre auteur, que la volonté ne » se meuve pas pour agir, parce que la volonté » peut ne se disposer point par une détermina- » tion négative à recevoir la motion de Dieu... » L'opération est libre, parce que l'influence de » Dieu ne vient point, à moins que la volonté » ne soit auparavant disposée à la recevoir par » une détermination négative. »

Je vous entends, me dit M. Fremont tout ému. Voilà une prémotion qui est aux ordres de la volonté, et qui dépend de la *détermination négative*. Ce thomisme est un molinisme radouci et déguisé, que Bellarmin, Jésuite, tâche d'insinuer, pour nous donner subtilement le change. Mais le Jésuite ne nous surprendra point.

Vous aurez encore, s'il vous plaît, la patience, repris-je, d'écouter ces derniers mots, qui ne vous plairont pas. « Quoique personne ne puisse » résister à la volonté de Dieu, il reste néan- » moins une entière liberté à la volonté de » l'homme, parce que Dieu, à qui personne » ne peut résister, veut que la volonté de » l'homme soit libre, et qu'elle ait ses actes en » son pouvoir; c'est pourquoi il a résolu de » coopérer avec elle, et de l'appliquer et mou- » voir, toutes les fois qu'elle s'y disposera elle- » même par une détermination négative. »

Une telle prémotion, disoit M. Fremont, est laissée au gré de la volonté de l'homme, comme la grâce *versatile* de Molina, et comme le concours *simultané* des philosophes les plus relâchés. Espérez-vous sérieusement, que j'aurai quelque égard au discours d'un Jésuite?

Je consens, répliquai-je, que ce cardinal vous soit d'abord suspect. Mais au moins écoutez le P. Massoulié, dominicain, qui a fait imprimer si récemment à Rome son ouvrage dédié au Pape, après avoir obtenu en faveur de ce livre la permission de la congrégation du Saint-Office, celle du révérend père général de son ordre, et l'approbation expresse du P. Bernardini, professeur de théologie à la Sapience, consulteur de la congrégation de l'Indice, ex-provincial de la province des Dominicains de Rome, et compagnon du révérend père général.

Que dit le P. Massoulié? me répondit M. Fremont. Il ne pourroit point, sans se contredire, affoiblir la prémotion de son école; car il a fait un mélange de son système avec le nôtre, pour se rapprocher de nous, en établissant une délectation prédéterminante.

S'il a cherché, repris-je, à se rapprocher ainsi de vous, vous ne devez point le récuser pour juge sur le vrai thomisme. Ecoutez donc ce Dominicain, vous qui refusez d'écouter les autres plus anciens. « Bellarmin, dit-il[1], qui » étoit très-exact, a choisi les trois principaux » endroits, où saint Thomas enseigne très-ex- » pressément la motion prévenante... Autant » que je le puis concevoir, Bellarmin a fort » bien pris la très-véritable pensée du docteur » angélique, en expliquant ainsi cette motion. »

M. Fremont se hâta d'examiner si le P. Massoulié parle du même endroit de Bellarmin qui vient d'être cité. Il reconnut que c'étoit précisément le même, et en parut un peu contristé.

Ce n'est pas tout, repris-je. Le Dominicain avoue que le Jésuite « favorise tellement *en cet* » *endroit*, l'opinion commune des Thomistes, » que le plus rigide Thomiste ne devroit pas » désirer qu'on en retranchât une seule ligne. » *Adeo communi Thomistarum sententiæ favet,* » *ut nequidem unica linea sit, quam rigidissi-* » *mus Thomista expunctam esse optare debeat...* » Jamais, ajoute le Dominicain, on n'a pu rien » dire de plus exact pour expliquer la motion » divine. *Quibus accuratius, ad explicationem* » *divinæ motionis, dici nihil unquam potuit.* » Il va jusqu'à désavouer tout ce que *beaucoup de personnes, qui sont hors* des bornes *de l'école de saint Thomas, ont accoutumé de croire, et veulent soutenir* contre cette explication du thomisme. Ensuite le Dominicain déclare que le Jésuite ne s'est pas contenté d'admettre *une motion morale*, qu'il admet *physique;* qu'enfin il ne s'est jamais écarté de cette doctrine qu'il avoit autrefois enseignée à Louvain, comme entièrement conforme aux principes de saint Augustin et de saint Thomas, même avec l'applaudissement des docteurs de cette fameuse université.

Si le P. Massoulié, me répondit M. Fremont d'un ton plus élevé, a fait un aveu qui énerve sa doctrine, et qui dégrade son école, tous les vrais disciples de saint Augustin et de saint Thomas ne manqueront pas de le désavouer en ce point. J'offre de vous produire trente textes de ce Dominicain, qui ne laissent aucune différence réelle entre sa doctrine et la nôtre.

[1] *S. Th. sui interpres;* diss. I, *de div. mot.* q. I, a. XI; pag. 7.

A toute extrémité, repris-je, si ce qu'il dit pour sauver la foi se trouvoit contredit par ce qu'il dit pour soutenir son opinion, il faudroit condamner son opinion, pour sauver sa foi contredite. Je veux bien supposer, par complaisance pour vous, et sans aucune conséquence contre les Thomistes, que vous démontrez pleinement que leur prémotion n'est pas moins nécessitante que votre délectation, tirée de Jansénius et de Calvin. Supposons même que toute l'école des Thomistes demeure entièrement convaincue de votre démonstration; alors cette savante et pieuse école ne pouvant plus douter qu'elle n'ait, contre sa volonté, altéré sa foi pour soutenir son opinion, ne manqueroit pas d'abandonner son opinion pour sauver sa foi. Qu'y gagneriez-vous? En seriez-vous plus avancé? Ne perdriez-vous pas votre dernière ressource? Les Thomistes vous diroient sans doute alors : Imitez notre exemple. Renoncez à votre délectation, comme nous renonçons à notre prémotion, puisqu'elles détruisent également le libre arbitre. N'est-il pas vrai que votre démonstration contre les Thomistes se tourneroit alors contre vous? Il est donc visible que vous n'avez aucun secours réel à tirer de la prémotion des Thomistes. Ils vous désavouent; ils vous condamnent; ils ne se croient catholiques, qu'autant qu'ils croient démontrer une essentielle opposition entre eux et vous. Si vous démontriez que cette opposition n'a rien de réel, le jansénisme feroit condamner le thomisme, mais le thomisme ne peut jamais sauver le jansénisme. Une simple opinion permise ne peut jamais autoriser une hérésie tant de fois foudroyée, ni obliger l'Église à se rétracter sur cette condamnation. Je vous renvoie donc aux Thomistes, pour apprendre d'eux-mêmes que vous ne pouvez en aucun cas espérer chez eux aucun refuge.

Je comprends bien, disoit M. Fremont, que les Thomistes n'avoueront jamais que leur prémotion et notre délectation blessent ou conservent également le libre arbitre. Ils sont trop politiques pour faire ouvertement un tel aveu; mais le fait est clair comme le jour.

Je vais plus loin, repris-je, et j'ose assurer, sans crainte d'être désavoué par cette vénérable école, que si vos prétendues preuves de conformité entre eux et vous leur paroissoient si spécieuses, qu'elles missent le dogme de foi sur la liberté en péril évident, le danger de la foi suffiroit seul pour les faire renoncer à leur opinion. Ils aimeroient cent fois mieux renoncer à cette opinion d'école sur *le complément de la vertu active*, qui vient du premier moteur, pour ne laisser point au parti janséniste des évasions très-dangereuses contre la foi, et pour n'autoriser point la séduction dont toutes les écoles sont menacées.

Les Thomistes, disoit M. Fremont, ne prétendent point que leur doctrine ne soit qu'une simple opinion permise en attendant un jugement final, ils soutiennent au contraire que le molinisme, qui est opposé à leur doctrine, est le pélagianisme renaissant en nos jours.

1°, Lui répliquai-je, quand le pape Paul V finit les congrégations *de auxiliis*, il régla que chacun s'en retourneroit chez soi, ajoutant *qu'il publieroit dans un temps convenable la déclaration et décision qui étoit attendue. Dixitque Sanctitas sua, se opportuno tempore promulgaturum declarationem ac determinationem suam.* Ce pontife vouloit qu'en attendant cette décision, tout demeurât en suspens. Le Siége apostolique n'a pas voulu approuver ni l'une ni l'autre opinion; il s'est borné à les permettre également toutes deux, défendant à chacune des deux écoles *d'oser donner à l'autre aucune note ou censure. Nullus partem alteram notâ aliquâ, vel censurâ afficere audeat.* Ce n'est donc qu'une simple permission, en attendant *la décision* promise, et par conséquent tout se réduit à une permission. Aussi nous voyons qu'Alvarez, parlant de cette fameuse dispute, dit qu'une controverse s'est élevée entre des théologiens *catholiques; exorta est inter viros catholicos, etc.* [1]. D'un autre côté, le père Serry déclare que le projet informe de constitution, dont on a tant parlé, n'a *aucune force de censure. Nullam, quod jus attinet, censuris illis inesse vim.* Il ajoute que *le système de Molina peut encore aujourd'hui être soutenu par ses défenseurs, et qu'il n'est permis à personne de le noter par le nom odieux de pélagianisme : nullique fas esse invidiosas illi pelagianismi notas inurere* [2].

Ce n'étoit, dit M. Fremont, qu'un ménagement du saint Siége pour calmer les esprits.

C'est un ménagement pour les deux partis, repris-je, en attendant la décision. Mais vous, qui voulez donner tant d'autorité à la prémotion, ne prenez-vous pas la liberté de la mépriser avec Jansénius, comme une *spéculation sortie de la philosophie d'Aristote*, qui ne fait qu'*embrouiller* la doctrine de saint Augustin dans les livres duquel on n'en trouve pas le moindre *vestige* [3]? Comment pouvez-vous prétendre qu'on est obligé de croire la prémotion, vous

[1] ALVAREZ, disp. XXI, n. 13. — [2] *Schola Thom. vindicata*, p. 8. — [3] JANSEN. lib. VIII, cap. II.

qui, loin de la croire, la méprisez comme une imagination d'Aristote?

M. Fremont alloit me répondre. Mais nous vîmes arriver M. Ch. qui n'entend point ces subtiles questions. Son arrivée fit d'abord finir la dispute: je crois qu'elle recommencera demain. Je suis, etc.

QUINZIÈME LETTRE.

Continuation sur la prémotion des Thomistes.

Je vis arriver hier céans M. Fremont bien plus tôt que je ne croyois. Il faut couper court, me dit-il en entrant, et réduire toute notre dispute à un seul point qui décide de tout entre nous. Selon les Thomistes la grâce prédéterminante est efficace par elle-même, c'est-à-dire qu'elle est invincible à la volonté, par un attrait qui lui est supérieur. Voilà ce que vous ne pouvez refuser aux Thomistes. Accordez-nous la même efficacité et tout sera fini. Qu'importe à la foi catholique que la grâce soit efficace par prémotion ou par délectation, pourvu que l'une ne soit pas plus efficace que l'autre? La délectation est plus douce que la prémotion, et la prémotion n'est pas moins invincible. Toute votre ressource contre nous est de dire que la prémotion des Thomistes ne tombe que sur *l'acte second* ou second moment, qui est celui de l'action, et qu'elle ne remonte point à *l'acte premier*, ou premier moment, qui est celui du simple pouvoir. Mais je vais vous ôter cette évasion en peu de mots qui tranchent la difficulté. Je vous déclare donc les choses suivantes : 1° Notre délectation sera prédéterminante, si vous le trouvez bon : et si vous l'aimez mieux, nous en ferons une prédétermination délectante : vous n'avez qu'à choisir. 2° Nulle prédétermination ne peut être sans délectation, puisqu'on suppose qu'elle détermine la volonté sans la contraindre, et par conséquent avec douceur, persuasion, plaisir, agrément, faisant vouloir et aimer l'objet qu'elle propose. 3° Cette délectation, loin de rendre la prédétermination physique plus dure contre le libre arbitre, est au contraire ce qui la tempère et qui l'adoucit. 4° Pour pousser sans mesure la complaisance et l'amour de la paix, je veux bien que notre délectation ne remonte point au premier acte ou premier moment; je la réduis au second. Je soutiens que cette délectation, nonobstant *sa priorité de nature*, est un concours actuel, un mouvement doux et agréable qui met la volonté *actuellement en action* pour le bien; *quo actualiter agat*. Nous voilà, malgré vous, bons thomistes dans toutes les formes. Vous ne pouvez vous en dédire. La paix se trouve faite malgré vous, et le jansénisme, réduit à ce thomisme si mitigé, demeure hors de toute atteinte. Le fantôme d'hérésie disparoît, et vous échappe des mains. Que répondez-vous?

L'offre que vous faites, lui répliquai-je, est précisément celle de Jansénius. Si votre délectation prédéterminante est une opinion permise, l'Église a grand tort d'avoir condamné le livre de Jansénius; car cet auteur réduit avec la plus grande évidence tout son système à ce seul point. « Le secours de Jésus-Christ, dit-il [1], » prédétermine physiquement la volonté afin » qu'elle veuille... Il paroît clairement qu'il est » impossible que le secours de la céleste délec» tation ne détermine, et même ne prédéter» mine pas la volonté, puisqu'il fait qu'elle » veut, etc. » Voilà Jansénius aussi thomiste que vous, ou, pour mieux dire, vous demeurez, malgré cet adoucissement, aussi janséniste que Jansénius même.

Oseriez-vous, disoit M. Fremont, *passer sur le ventre* à tous les Thomistes, pour nous venir forcer dans ce retranchement? Voilà une puissante ligue des disciples de saint Augustin avec ceux de saint Thomas. Comment la romprez-vous?

Voici, lui répliquai-je, deux preuves démonstratives, qui vous accablent indépendamment de la question des Thomistes. Mais permettez-moi de vous les expliquer, en vous interrogeant.

1° N'est-il pas vrai que votre délectation est un plaisir indélibéré, involontaire, et même purement passif, qui est imprimé dans le cœur de l'homme?

Oui sans doute, dit M. Fremont.

Ce sentiment, poursuivis-je, étant indélibéré, involontaire, et purement passif, comme le plaisir que je ressens tout-à-coup en écoutant une musique, il ne peut pas être l'action involontaire et délibérée de la cause seconde.

J'en conviens sans peine, me dit M. Fremont.

Il peut encore moins, repris-je, être l'action du Créateur, puisqu'il n'est qu'une modification ou disposition passive de la créature.

Que concluez-vous de là? disoit M. Fremont.

J'en conclus, repris-je, ce qui saute aux yeux, savoir, que ce sentiment indélibéré, involontaire, et purement passif de l'homme, n'étant

[1] *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. III.

ni l'action du Créateur, ni l'action libre de la créature, il ne peut en aucune façon être le concours actuel de ces deux causes. Si cette délectation n'est pas un concours actuel, elle ne tombe point sur le second moment, qui est celui du concours actuel, ou action des deux causes. Donc elle ne peut tomber que sur le premier moment, et par conséquent elle viole la liberté, de l'aveu de tous les vrais Thomistes. En voilà plus qu'il n'en faut, pour démonter sans ressource le faux thomisme de votre parti, qui n'est qu'un jansénisme masqué. Je serois en plein droit de vous arrêter en cet endroit, et d'y finir notre dispute.

Voyons, dit M. Fremont avec un air de mépris, si votre seconde démonstration sera plus forte que la première.

2°, Repris-je, n'est-il pas vrai que la grâce médicinale et libératrice de Jésus-Christ, que saint Augustin établit au nom de l'Église contre Pélage comme nécessaire *à chaque acte, ad singulos actus,* est, selon vous, la délectation supérieure du bien?

Comme M. Fremont ne me répondoit rien de net et de précis, je lui dis ces mots : Comment prouveriez-vous votre délectation supérieure et invincible, si vous abandonniez l'autorité de saint Augustin? Que deviendroit votre système, si cette autorité, qui est son unique ressource, venoit à lui manquer?

A ces mots, M. Fremont se hâta de me dire, que la délectation supérieure du bien est sans doute la grâce médicinale et libératrice que saint Augustin établit comme nécessaire *à chaque acte.*

Or est-il, poursuivis-je, que la grâce de saint Augustin nécessaire *à chaque acte*, appartient, selon ce Père, au premier instant du pouvoir, et non au second instant de l'action. Donc s'il est vrai que votre délectation supérieure du bien soit la grâce de saint Augustin nécessaire *à chaque acte*, elle ne peut pas être la prémotion des Thomistes. D'un côté, cette délectation, si elle est la grâce de saint Augustin, appartient au premier instant. De l'autre côté, la prémotion des Thomistes n'est soutenue par eux comme catholique, qu'à condition qu'elle sera bornée au second instant. Votre délectation ne peut donc pas être la prémotion. Tournez-vous de quelque côté qu'il vous plaira. Si vous voulez que votre délectation soit la grâce de saint Augustin, nécessaire *à chaque acte,* toute l'école des Thomistes vous désavoue, et s'élève contre vous. Si au contraire vous voulez que votre délectation soit la prémotion des Thomistes, elle ne peut plus être la grâce de saint Augustin nécessaire *à chaque acte*, et vous perdez sans ressource l'autorité du saint docteur.

Les Thomistes, dit M. Fremont, croient que leur prémotion est la grâce de saint Augustin nécessaire *à chaque acte*, comme nous le croyons de notre délectation supérieure. Ainsi rien n'empêche que nous ne fassions de notre délectation une prémotion nécessaire *à chaque acte,* et que nous ne réunissions dans notre système l'autorité de saint Augustin avec celle de toute l'école de saint Thomas.

Vous vous trompez en ce point, lui dis-je. Les Thomistes admettent une grâce véritablement suffisante, qui est, selon eux, la grâce nécessaire pour pouvoir accomplir *chaque acte.* Ils soutiennent de plus leur prémotion, qui est, selon eux, un secours attaché à la seule action.

La grâce nécessaire *à chaque acte*, me dit M. Fremont, ne doit point, selon saint Augustin, être attachée au premier moment du pouvoir : elle peut être bornée au second moment de l'action, comme la prémotion des Thomistes, et c'est ce qui nous accorde avec eux.

La démonstration du contraire, repris-je, sera courte et facile. Aussitôt j'ouvris un volume de ce Père, où il distingue deux espèces de secours. « Les uns, dit-il[1], sans lesquels » l'action, pour laquelle ils nous aident, est » impossible;... et les autres qui nous aident, » en sorte que l'action peut se faire quoiqu'ils » nous manquent. » Voici les exemples que ce Père donne de ces deux espèces de secours : « C'est ainsi, dit-il, que personne ne peut na- » viguer sans navire, parler sans voix, mar- » cher sans pieds, et voir sans lumière.... C'est » encore ainsi que personne ne vit bien sans la » grâce de Dieu. » Vous le voyez, sans la grâce, la bonne vie est impossible, comme la navigation sans un navire, comme la parole sans une voix, comme la démarche sans pieds, comme la vue des objets sans lumière. En vérité, oseriez-vous soutenir qu'un navire n'est pas requis par avance pour pouvoir naviguer? Saint Augustin vous crie que la grâce nécessaire *à chaque acte* est tout de même nécessaire pour pouvoir bien vivre. Cette comparaison décide de tout entre nous. Voilà cette grâce, qui est attachée par saint Augustin au premier instant du pouvoir, et non au second instant de l'action. Au contraire, la prémotion est attachée par les

[1] *De Gest. Pel.* cap. I, n. 3 ; tom. X, pag. 192.

Thomistes au second instant de l'action, et non au premier instant du pouvoir. Il est donc clair comme le jour que votre délectation ne sauroit être tout ensemble la grâce de saint Augustin nécessaire *à chaque acte*, et la prémotion des Thomistes. Optez entre ces deux partis. Si vous placez votre délectation au second instant de l'action, vous vous unissez aux Thomistes ; mais saint Augustin vous échappe. Si vous revenez à saint Augustin, en plaçant votre délectation au premier instant du pouvoir, les Thomistes sont contre vous.

La grâce de saint Augustin, me dit M. Fremont, quoique nécessaire *à chaque acte*, n'est attachée qu'au second instant de l'action. Sans elle on a un vrai pouvoir de bien vivre, qui ne passe jamais à l'acte. On peut le faire, mais on ne le fait jamais. *Et si valeamus superare*, disons-nous, *nunquam tamen superabimus*. Ainsi votre raisonnement n'est qu'une équivoque captieuse. En un sens, l'homme peut bien vivre sans grâce, et en un autre sens il ne le peut pas. Il le peut d'un pouvoir dont il n'usera jamais, et il ne le peut pas d'un pouvoir qui passe jusqu'à l'acte.

Avez-vous donc oublié, repris-je, que cette grâce est, selon saint Augustin, aussi nécessaire pour la bonne vie, qu'un navire pour la navigation ? Que penseriez-vous d'un homme qui viendroit gravement vous dire : Vous êtes inexcusable de ne naviguer point en ce moment, où le magistrat vous l'ordonne, quoique vous n'ayez point de navire, parce que vous avez sans navire un vrai pouvoir de naviguer. Il est vrai que vous n'userez jamais de ce pouvoir, pour en venir à une actuelle navigation. Mais enfin il ne tient qu'à vous d'en user tout-à-l'heure, et puisque vous refusez de le faire, on va vous punir en toute rigueur. Ne répondriez-vous pas qu'un navire est requis par avance, non-seulement pour l'actuelle navigation, mais encore pour le véritable et sérieux pouvoir de naviguer ? Ne diriez-vous pas que ce pouvoir de naviguer sans navire est un pouvoir inouï, extravagant et ridicule ? Ne soutiendriez-vous pas que ce pouvoir imaginaire de naviguer sans navire est la plus réelle et la plus manifeste de toutes les impuissances ? Ne prendriez-vous pas pour juge de votre cause tout le genre humain ? Et tout le genre humain ne seroit-il pas indigné de la cruelle folie avec laquelle on voudroit vous punir ? Quoi donc, ce qui paroîtroit l'égarement d'un homme malade d'une fièvre chaude, sera-t-il toujours le dogme fondamental de votre théologie ? N'aurez-vous jamais honte de dire, pour sauver la foi et les mœurs, ce que vous rougiriez de dire dans le moindre cas de police ? Quand je vous entends dire qu'un juste non prédestiné est inexcusable de n'éviter pas sa chute et son éternelle damnation, sans la délectation supérieure du bien, parce qu'il peut bien vivre, comme on peut naviguer sans navire et parler sans voix, à peine puis-je croire que j'entends de si étranges paroles. Le rire m'échapperoit, si je n'étois saisi d'horreur, et prêt à pleurer à la vue du péril de la foi.

Cette déclamation vague et outrée, s'écria M. Fremont, ne prouve rien. Il y a un vrai pouvoir de faire ce qu'on ne fait jamais.

Personne n'en doute, repris-je. Mais le pouvoir de naviguer sans navire, et de bien vivre sans grâce, est un pouvoir semblable aux contes dont on amuse les enfans. Ce que votre parti nomme la céleste doctrine de saint Augustin, depuis plus de soixante-dix ans, est plus insensé et plus monstrueux que le songe d'un homme endormi, ou que la rêverie d'un malade en délire.

L'homme, me dit M. Fremont, a un vrai pouvoir quoique imparfait de bien vivre sans grâce.

Oui, lui répliquai-je, il a ce pouvoir comme celui de naviguer sans navire. L'un est aussi sérieux que l'autre, ou, pour mieux dire, aussi faux et aussi ridicule, selon saint Augustin. Si ce langage est sincère dans votre bouche, vous êtes pélagien, et s'il n'est pas sincère, vous parlez en pélagien, pour déguiser l'hérésie de Calvin et de Jansénius. Combien est-il honteux pour votre système, qu'on ne puisse le soutenir qu'en parlant le langage pélagien pour donner le change, et qu'en soutenant que presque tout le genre humain est damné, parce qu'il ne fait pas le bien qu'il peut faire, comme on peut naviguer sans navire, ou parler sans voix ? Quand les esprits seront guéris de cette maladie contagieuse, le monde aura peine à croire qu'on ait pu en nos jours se passionner pour un système si absurde.

Vous renverseriez, disoit M. Fremont, toute la saine théologie, si vous mettiez en doute ce pouvoir de bien vivre sans grâce.

Vous renversez le principe fondamental de saint Augustin, repris-je, en soutenant ce pouvoir. Ce Père ne dit-il pas, que *la très-scélérate impiété* de Pélage consiste à dire que l'homme peut sans grâce vouloir le bien commandé ? Il soutient en toute occasion que *l'arbitre n'est délivré* pour vouloir le bien, *qu'autant qu'il* se

trouve actuellement *délivré* par la grâce. Il va jusqu'à dire, que sans ce secours l'homme *ne peut pas* même *avoir le libre arbitre* pour le bien. En effet, la volonté de l'homme, surtout depuis qu'elle est malade, ne peut point d'un vrai pouvoir, par ses seules forces naturelles, exercer les actes surnaturels, ou si elle le peut, c'est de ce pouvoir imaginaire dont on peut naviguer sans navire. Ainsi, supposé que votre délectation supérieure du bien soit, comme vous le prétendez, la grâce de saint Augustin nécessaire *à chaque acte*, tout juste qui n'a pas actuellement cette délectation supérieure et céleste, est autant dans l'impuissance d'éviter sa chute et son éternelle damnation, que de naviguer sans navire et de parler sans voix.

Quand saint Augustin, disoit M. Fremont, nie le pouvoir de bien vivre sans grâce, il ne parle que du seul parfait pouvoir, qui est joint à l'acte.

Si cette dernière évasion de votre parti, repris-je, avoit lieu, il faudroit avouer que Pélage auroit remporté une victoire complète sur le saint docteur. En ce cas Pélage n'auroit pas manqué de lui parler ainsi : Vous voilà donc enfin réduit à avouer que chaque homme peut d'un vrai pouvoir bien vivre, mériter et se sauver, sans aucun secours de grâce, quoiqu'il n'arrive jamais que personne le veuille faire. *Et si valeamus superare, nunquam tamen superabimus*[1]. Il est vrai, par une espèce de hasard, ou plutôt par le libre choix des hommes qui craignent la peine dans les travaux difficiles, qu'il n'arrive jamais qu'un homme se sauve sans grâce. Mais enfin, quoique la chose soit très-difficile et sans exemple, chacun est néanmoins le maître d'en venir à bout, quand il lui plaira. N'est-ce pas cette présomption, et cette *très-scélérate impiété*, que saint Augustin vouloit déraciner du cœur de l'homme ? N'est-ce pas contre elle qu'il crie qu'une volonté est autant dans l'impuissance de bien vivre sans grâce, qu'un homme de naviguer sans navire ?

Que voulez-vous conclure de ces longs raisonnemens, me dit M. Fremont. Nous parlons ici du thomisme, et vous nous donnez le change, en parlant de saint Augustin.

Je soutiens, repris-je, que votre délectation ne peut être tout ensemble la grâce de saint Augustin nécessaire à chaque acte, et la prémotion des Thomistes. La grâce de saint Augustin est attachée au premier instant du pouvoir pour la bonne vie, comme un navire l'est pour la navigation. Encore une fois, est-il permis de dire d'un navire, ce que les Thomistes disent de leur prémotion, savoir qu'elle n'est point requise par avance pour pouvoir agir, et qu'elle est l'action même ? Oseriez-vous dire sérieusement qu'un navire n'est point requis par avance pour pouvoir naviguer, parce qu'il est la navigation même ? Quel homme ne riroit s'il entendoit parler ainsi ? La grâce de saint Augustin est précisement, selon lui, pour la bonne vie, comme le navire est pour la navigation. Cette grâce est requise par avance pour pouvoir bien vivre, et elle n'est point la bonne vie, à laquelle elle nous prépare. Donc si votre délectation est cette grâce de saint Augustin, elle ne peut point être la prémotion des Thomistes.

Vous subtilisez trop, disoit M. Fremont, sur une comparaison un peu forte que saint Augustin ne fait qu'en passant entre la grâce et un navire.

Cette comparaison, repris-je, est employée par ce Père, pour expliquer son principe fondamental contre l'hérésie pélagienne. Mais voulez-vous voir comment le chef de votre parti a parlé naturellement en supposant, comme vous, que cette grâce de saint Augustin est la délectation supérieure du bien ? Le P. Quesnel vous déclare qu'un homme, sans cette délectation supérieure, peut faire le bien et éviter la damnation, comme on peut *courir la poste* sans cheval[1]. Voilà une comparaison aussi forte que celles de saint Augustin. Un cheval n'est pas moins requis par avance pour pouvoir *courir la poste*, qu'un navire pour naviguer. C'est ainsi qu'on parle, quand on pense comme votre parti.

Au contraire, les Thomistes veulent que leur prémotion ne tombe en aucune façon sur le premier moment du vrai pouvoir, et qu'elle soit bornée au second moment de l'action. Ils soutiennent que la volonté a dans le premier moment, indépendamment de la prémotion réservée au second, un secours suffisant, c'est-à-dire proportionné à sa foiblesse et à la difficulté présente de l'acte commandé, en sorte que ce secours lui donne un pouvoir prochain, immédiat, délié, et dégagé de tout attrait plus fort qu'elle, pour accomplir cet acte. Oseriez-vous employer le saint et terrible nom de Dieu pour assurer que vous êtes thomiste à cette condition essentielle ? Abjurez-vous de bonne foi le sentiment du P. Quesnel qui assure que la volonté de l'homme peut, sans la délectation supérieure

[1] *Theolog. dogm. et mor. ad usum Sem. Catalaun.* tom. III, pag. 21.

[1] *Trad. de l'Eglise Rom.* tom. III, p. 2, ch. IV : art. II.

du bien, accomplir le commandement, comme on peut *courir la poste* quand on est à pied?

Il est clair comme le jour, dit M. Fremont, que la prémotion des Thomistes n'est pas moins requise par avance que notre délectation pour établir le vrai pouvoir.

S'il étoit vrai, repris-je, que la prémotion des Thomistes fût évidemment semblable en ce point essentiel à la délectation de Calvin et de Jansénius, la prémotion ne justifieroit pas la délectation, mais au contraire la délectation déjà condamnée feroit condamner la prémotion même. C'est ce que je vous laisse à démêler avec les Thomistes. Il est évident que votre délectation calvinienne tombe sur le premier moment, qui est essentiel à la liberté. Les Thomistes abandonneroient leur prémotion, si vous leur démontriez qu'elle fût de même. Mais ils ne manqueront pas de vous répondre d'une manière digne de leur zèle pour la pure foi. Ainsi vous voyez par avance, que quand vous pourriez faire quelque chose contre eux, vous ne pourriez jamais rien faire pour vous.

M. Fremont me dit alors qu'une hérésie qu'on ne sauroit distinguer nettement du thomisme, ne pouvoit être que chimérique.

Je suppose, repris-je, qu'un homme sensé et ignorant touchant ces questions, vous paroît alarmé sur le jansénisme condamné tant de fois par l'Église. Vous riez de sa crédulité, vous avez pitié de sa prévention, vous lui parlez ainsi : Ce jansénisme, qui vous fait tant de peur, n'est qu'un fantôme dont on menace les petits enfans. Quoi, vous répond-il, seroit-il donc possible que l'Eglise fût visionnaire, jusqu'à courir follement depuis tant d'années après ce fantôme ridicule? Quoi, n'y a-t-il point de gens nommés Jansénistes, qui croient que certains commandemens sont impossibles aux justes mêmes? Oseriez-vous répondre en ces termes à celui qui vous auroit fait cette objection? L'Église s'imagine voir des hérétiques jansénistes : mais il n'y en a aucun sur la terre : car nous sommes tous persuadés que les commandemens de Dieu sont possibles aux justes qui tombent, comme il vous est possible de *courir la poste sans cheval, de naviguer sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds, de voir sans lumière*. Cet homme ne croiroit-il pas que vous seriez dans un délire manifeste? Quoi, Monsieur, vous diroit-il, peut-on accuser l'Église d'un aveuglement si incroyable sur une preuve si insensée?

Toute la différence qui est entre les Thomistes et nous, disoit M. Fremont, est qu'ils vous accordent un pouvoir délié et dégagé sans prémotion, au lieu que nous disons que ce pouvoir n'est pas entièrement dégagé et délié. Mais nous avons raison, et nous parlons de bonne foi pendant qu'ils ont tort, et qu'ils déguisent leur doctrine. Si l'arbitre étoit suffisamment délivré et guéri par la grâce suffisante, cette grâce molinienne auroit toute la vertu libératrice et médicinale pour guérir l'impuissance de notre volonté jusqu'à la faire passer au pouvoir prochain. Ainsi la grâce efficace n'arriveroit qu'après coup, quand l'arbitre seroit déjà suffisamment délivré, guéri, et rétabli dans ce pouvoir. C'est ce que les vrais disciples de saint Augustin ne peuvent jamais souffrir. Vous n'avez jusqu'ici rien répondu à cette objection. Qu'est-ce que vous y répondez?

Les Thomistes, que cette objection attaque directement, lui dis-je, ne manqueront pas d'y répondre. Pour moi, loin d'avoir besoin d'y faire aucune réponse, je prends votre objection contre cette école, comme une preuve démonstrative de l'opposition essentielle qui est entre elle et votre parti. Vous voulez un arbitre qui ne soit ni suffisamment guéri de son impuissance, ni délivré, ni dégagé d'un lien ou attrait plus fort que lui, toutes les fois que la délectation supérieure du bien manque au juste. Au contraire, tous les vrais Thomistes veulent, indépendamment de leur prémotion, un arbitre suffisamment guéri de son impuissance par la grâce suffisante, laquelle lui donne suffisamment un pouvoir prochain. Ils soutiennent que la volonté de l'homme a par cette grâce, sans la prémotion, un arbitre suffisamment délivré de tout ce qui le captiveroit, en un mot, une volonté dégagée de tout lien ou attrait plus fort qu'elle. Jansénius n'avoit-il pas raison de dire que la prémotion des Thomistes est *diamétralement* et capitalement opposée à la délectation qu'il veut autoriser par saint Augustin?

Vous perdez sans cesse de vue, disoit M. Fremont, que la nécessité, par laquelle nous soutenons que la volonté est liée, n'est qu'une nécessité relative et partielle.

Cette nécessité, je vous l'ai déjà démontré, lui dis-je, est précisément celle de Calvin. Les Thomistes ne l'ont jamais admise ni tolérée. Elle est toute nouvelle et inouie à cette école. Ils n'admettent, comme tous les congruistes, qu'une nécessité purement *conséquente*, laquelle n'est point à proprement parler une nécessité, puisqu'elle n'est que le simple exercice de la liberté, telle qu'Adam même l'exerçoit au Paradis terrestre. Cette nécessité se réduit à dire

qu'on ne peut plus n'agir point, quand on agit déjà.

Je remarque de plus en plus, me dit M. Fremont d'un ton hautain et sévère, que vous avez une idée pélagienne de la liberté. Vous êtes dans le faux préjugé des philosophes présomptueux qui ont cru que l'homme n'est point malade et impuissant pour faire le bien. Je pardonne à Aristote, philosophe païen, d'avoir dit que la liberté est *le pouvoir d'agir ou de n'agir pas, quand on a tous les secours requis par avance pour l'action*. Mais je ne le pardonne pas à des Chrétiens.

Les Thomistes, repris-je, sont par malheur aussi pélagiens et aussi païens que moi sur ce point. Personne n'a adopté plus fortement qu'eux cette définition d'Aristote, que Jansénius ne pouvoit souffrir. Vous en voyez bien la raison, qui saute aux yeux. Quand on soutient une grâce qui n'est pas nécessitante, on y joint sans peine une réelle liberté. Mais on veut éluder la vraie définition de la liberté, quand on soutient un attrait qui nécessite.

La volonté, disoit M. Fremont, a perdu sa première liberté, en péchant.

Eh! voilà précisément ce que je soutiens contre vous, repris-je. Le pouvoir de faire le bien sans grâce, par lequel vous voulez nous donner le change, est imaginaire. L'arbitre ne peut rien pour la piété, qu'autant qu'il est déjà délivré de son impuissance par une grâce suffisamment médicinale et libératrice. C'est en vain que vous voudriez nous donner une *capacité* naturelle, ou *flexibilité* de la volonté pour un véritable pouvoir. La capacité de recevoir un secours quand elle est toute nue et toute vide, n'est pas le secours même, dont elle nous rend seulement capables, sans nous le donner. J'avoue que les hommes naissent pélagiens, en ce qu'ils ne connoissent point, sans la lumière de la foi, l'impuissance où le péché originel nous a réduits, et la nécessité d'une grâce intérieure. Mais pour la notion du libre arbitre, elle est la même dans tous les hommes exempts de prévention. J'offre de vous démontrer que saint Augustin convenoit avec les Pélagiens mêmes de cette notion commune. Tous les Thomistes, suivant saint Thomas, l'ont embrassée unanimement. « Faut-il, dit saint Augustin[1], approfondir ces livres obscurs, pour apprendre que » nul homme ne mérite ni blâme ni punition,... » quand il ne fait point ce qu'il ne peut pas » faire? N'est-ce pas ce qui est chanté sur les » montagnes par les bergers, par les poètes sur » les théâtres, par les ignorans dans leurs assemblées, par les savans dans leurs biblio- » thèques, par les maîtres dans les écoles, par » les évêques dans les lieux sacrés, et par le » genre humain dans tout l'univers? »

[1] *De duab. Anim.* cap. XI, n. 15 : tom. VIII, pag. 85.

Voulez-vous donc, disoit M. Fremont, faire les bergers juges de la théologie?

Non, sans doute, repris-je, mais je veux que les théologiens, en soutenant la nécessité de la grâce, ne blessent ni n'obscurcissent jamais cette notion de libre arbitre que Dieu a imprimée dans tous les cœurs, même des bergers. Cette vérité n'est pas moins reconnue *par les ignorans dans leurs assemblées*, que *par les savans dans leurs bibliothèques*. Telle est la voix commune de la nature entière. La théologie doit être en ce point d'accord, non-seulement avec la définition d'Aristote et des autres philosophes, mais encore avec les vers des poètes récités sur les théâtres. C'est un dogme qui est tout ensemble populaire, philosophique et théologique. *Les évêques* doivent enseigner *dans les lieux sacrés* le même libre arbitre que *les bergers chantent sur les montagnes*.

Voulez-vous, disoit M. Fremont, réduire le traité de la grâce aux chansons des bergers? N'est-ce pas une question arbitraire, subtile et obscure, une spéculation qui importe peu pour la pratique?

C'est de la réalité du libre arbitre, lui répliquai-je, que dépend toute la règle des mœurs. Si vous ébranlez ou si vous obscurcissez le libre arbitre par des subtilités, tout est perdu. C'en est fait : il n'y a plus ni mérite ni démérite, ni vice ni vertu, ni blâme ni louange, ni récompense ni punition, ni enfer ni paradis. Ainsi il faut réprimer très-sévèrement quiconque ose obscurcir par des spéculations subtiles ce dogme fondamental de la foi et des mœurs. Les impies de notre temps font tous les jours les derniers efforts de subtilité pour éluder ce dogme essentiel à la religion et aux bonnes mœurs. Ils profitent même de l'erreur de votre parti en ce point pour renverser d'une façon très-séduisante cette vérité capitale. Ainsi il faut retrancher toute subtilité qui leur donneroit des prétextes pour ébranler ou pour obscurcir cette vérité.

Croyez-vous, disoit M. Fremont, que les livres des Thomistes ne soient point obscurs?

S'il étoit arrivé aux Thomistes, repris-je, de n'avoir pas assez mis au plus grand jour, et dans la plus parfaite sûreté, la notion commune du libre arbitre, ils seroient sans doute obligés

de justifier leur opinion, en *démontrant*, comme parle Lémos, qu'ils lèvent *la grande difficulté* en faveur de la liberté des hommes. Nous n'avons point besoin, dit saint Augustin, *d'approfondir des livres obscurs*, pour y trouver cette liberté. Il faut que tous les livres s'accordent en ce point avec les chansons *des bergers*, et avec les préjugés populaires *du genre humain dans tout l'univers*. Les Thomistes ont suivi cette notion, qui est celle d'Aristote, de toutes les écoles, de tous les peuples, et du monde entier. Pour votre parti, il suit Jansénius, qui a inventé, selon son pressant besoin, un ridicule fantôme de libre arbitre, pour l'accommoder, comme Calvin, à sa délectation nécessitante.

La prémotion, réduite aux bornes que vous lui donnez, disoit M. Fremont, n'est point une grâce du Sauveur. Elle n'est ni médicinale, ni libératrice. Elle n'est, ainsi que Jansénius a raison de le soutenir, que *comme un concours général dans l'ordre surnaturel*[1]. En parlant ainsi il me lut ces autres textes de Jansénius. « Le secours de Jésus-Christ n'est nullement » le même... Le secours de Jésus-Christ ré- » pugne CAPITALEMENT à cette prédétermination... » Je ne trouve dans saint Augustin aucun ves- » tige de cette spéculation.... Autant que je le » puis comprendre, il n'y a aucun endroit de » tous les ouvrages de ce Père, qu'on puisse » produire, qui exprime cette prédétermination » comme étant la grâce de Jésus-Christ. On y » trouve seulement certains discours généraux, » comme quand ce Père dit que Dieu nous ôte » le cœur de pierre, qu'il fait que nous vou- » lions le bien, et que nous le fassions, qu'il » opère le vouloir et l'action, et qu'il donne à » la volonté des forces très-efficaces... Mais » dans tous ces textes et autres semblables, il » n'y a pas un seul trait qui signifie que ceci » s'accomplit par cette prédétermination qui » vient de la philosophie..... Non-seulement » elle ne peut être prouvée par aucun témoi- » gnage de saint Augustin, mais encore elle » embrouille, par une confusion inexplicable, » toute la doctrine que ce Père explique en » mille endroits..... Ceux qui l'enseignent sont » plutôt disciples d'Aristote que de saint Au- » gustin. »

Après avoir écouté cette lecture je parlai ainsi à M. Fremont : Vous m'avez épargné bien de la peine, car vous venez de confirmer tout ce que j'ai dit : me voilà dispensé d'en donner la preuve. Je n'ai qu'à mettre à profit les paroles de Jansénius contre Jansénius même, et contre tous ses disciples. Il en résulte que la doctrine des Thomistes, loin d'être la vôtre, comme vous voudriez le faire entendre, *y répugne capitalement*. La prémotion des Thomistes n'est pas même, selon Jansénius, une *grâce de Jésus-Christ*. Ce n'est qu'un secours du Créateur, et par conséquent elle n'exclut point l'hérésie pélagienne. Elle n'est qu'une *motion*, ou *comme un certain concours général* de la première cause, pour mettre la seconde en mouvement par rapport à tout acte même naturel et vicieux. Elle n'a rien de médicinal, rien qui opère la délivrance de notre volonté. Vous ne sauriez jamais métamorphoser cette espèce de *concours général* du Créateur, en un sentiment de délectation indélibéré et involontaire de la créature, sans lequel la volonté de l'homme, devenue impuissante par le péché, ne puisse être ni guérie, ni délivrée, ni dégagée de son impuissance pour faire aucun bien. Ce seroit vouloir *embrouiller* toutes choses, comme Jansénius le dit, par *une incroyable confusion*, et confondre ce qui n'est, selon les Thomistes, que la simple action libre, avec un plaisir indélibéré et involontaire, sans lequel l'action est impossible.

Il est vrai, dit M. Fremont, que Jansénius a beaucoup mieux pris le sens de saint Augustin que ces bons Thomistes, qui ne lisoient guère le texte du saint docteur, ou qui le lisoient mal, parce qu'ils étoient entêtés de leur philosophie d'Aristote. Mais ils n'ont pas laissé d'être pour nous, et les Dominicains se sont intéressés à notre controverse.

Écoutez M. Pascal, repris-je. Ce témoin ne doit pas vous être suspect. Voici comment il fait parler un Janséniste qui l'instruit de l'état où l'école des Dominicains se trouvoit au temps de M. Pascal. « Voyez, disoit ce zélé Jansé- » niste à M. Pascal[1], si vous ne connoissez point » des Dominicains, qu'on appelle nouveaux » Thomistes ; CAR ILS SONT TOUS COMME LE P. NI- » COLAI. » Puis il parle d'un Janséniste qui refuse de donner le nom de *prochain* au pouvoir qu'il admet pour sauver le libre arbitre. Un disciple de M. Le Moine s'écrie aussitôt : « Il est donc hérétique... Demandez-le à ces » bons pères. Je ne les pris pas pour juges, dit » M. Pascal, car ils consentoient déjà d'un » mouvement de tête. » Voilà les *Dominicains*, qu'il lui plaît de nommer *nouveaux Thomistes*,

[1] *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. XI.

[1] *Ire Lett. Prov.*

lesquels condamnoient unanimement comme hérétiques, tous les prétendus disciples de saint Augustin, qui refusoient alors de reconnoître un *pouvoir prochain* actuellement délié, dégagé, proportionné, présent, et tout prêt pour l'usage. M. Pascal a beau se jouer avec art de ce mot de *prochain*, qu'il nomme *barbare*. Tous les vrais Thomistes comprirent sans peine que ce mot est capital, pour exprimer un pouvoir présent et dégagé. En effet ce qui est *barbare* et même ridicule, est de vouloir payer les hommes, quand il s'agit de leur foi et de leur salut, par ce chimérique pouvoir qu'on nomme éloigné, tel que celui de *naviguer sans navire*, ou de *parler sans voix*, ou bien celui de *courir la poste sans cheval*, comme parle le P. Quesnel. Le monde sincère et sensé ne s'accommodera jamais d'un si faux et si imaginaire pouvoir, quand il s'agit de naviguer ou de courir la poste, à plus forte raison quand il s'agit d'éviter le péché et la damnation éternelle. Le monde veut en toute affaire sérieuse, non un pouvoir embarrassé, lié et éloigné, c'est-à-dire un demi-pouvoir, un pouvoir qu'on auroit, et que l'on n'a pas actuellement, parce qu'il faudroit y ajouter ce qui y manque. Le monde veut un pouvoir présent, effectif, proportionné au besoin, qui soit mis tout entier dans la main d'un libre arbitre prévenu par la grâce, et qui se trouve actuellement dégagé de tout attrait plus fort que lui. En un mot, on veut un pouvoir, qui ne soit point une réelle impuissance pour le moment présent où il s'agit de la décision. Voilà néanmoins ce que M. Pascal trouve ridicule et *barbare*. Il soutient précisément la même chose contre la grâce suffisante des Thomistes. « Leur doctrine, dit-il[1], est bizarre... » Ils sont d'accord avec les Jésuites, d'ad- » mettre une grâce suffisante donnée à tous les » hommes.... Les Dominicains, ajoute M. Pascal, » ne laissent pas de dire que tous les hommes » ont la grâce suffisante. » Sa ressource est de calomnier cette savante école, en ajoutant : « Mais ils le disent sans le penser. » Quelle affreuse accusation! C'est dire que les Thomistes ne paroissent catholiques, qu'en disant qu'ils le sont *sans penser* à l'être, et qu'ils soutiennent l'hérésie, en faisant semblant de la condamner, pour tromper l'Eglise. Mais ce n'est pas tout. « Les Jésuites, dit-il, sont venus » ensuite, qui disent que tous ont des grâces » effectivement suffisantes. On consulte les Do- » minicains sur cette contrariété. Que font-ils » là-dessus? ils s'unissent aux Jésuites. Ils font » par cette union le plus grand nombre. Ils se » séparent de ceux qui nient ces grâces suffi- » santes. Ils déclarent que tous les hommes en » ont. Que peut-on penser de là, sinon qu'ils » autorisent les Jésuites? » Voilà les Thomistes qui, de l'aveu de M. Pascal, étoient *séparés* de son parti, et *unis aux Jésuites* contre le système de Jansénius, il y a environ soixante ans. C'étoit même l'école des Thomistes qui fit *par cette union le plus grand nombre* contre les Jansénistes, et par conséquent la décision en Sorbonne contre la prétendue doctrine de saint Augustin. C'est en cette occasion que M. Pascal fait parler ainsi un Dominicain : « Les Jésuites, » qui, dès le commencement de l'hérésie de » Luther et de Calvin, s'étoient prévalus du » peu de lumière qu'a le peuple pour discerner » l'erreur de cette hérésie, d'avec la vérité de » la doctrine de saint Thomas, avoient en peu » de temps répandu partout leur doctrine avec » un tel progrès, qu'on les vit bientôt maîtres » de la croyance des peuples, et nous en état » d'être décriés comme des Calvinistes, et traités » comme les Jansénistes le sont aujourd'hui, » si nous ne tempérions la vérité de la grâce » efficace par l'aveu au moins apparent d'une » suffisante. Dans cette extrémité, que pou- » vions-nous mieux faire pour sauver la vérité, » sans perdre notre crédit, sinon d'admettre le » nom de grâce suffisante, en niant néanmoins » qu'elle soit telle en effet. Voilà comment la » chose est arrivée. » Vous le voyez, si on croit M. Pascal, les Dominicains ont lâchement trahi la vérité de peur *d'être décriés comme calvinistes*, tant les Molinistes étoient *les maîtres de la croyance des peuples*. Aussi cet écrivain parle-t-il ainsi à toute l'école des Dominicains : « Allez:... votre ordre a reçu un honneur qu'il » ménage mal. Il abandonne cette grâce qui » lui avoit été confiée,... qui avoit été mise » comme en dépôt entre vos mains... Elle se » trouve comme délaissée par des intérêts si » indignes. Il est temps que d'autres mains » s'arment pour sa querelle... Pensez-y bien,... » et prenez garde que Dieu ne change ce flam- » beau de sa place, et qu'il ne vous laisse dans » les ténèbres et sans couronne. ».

Ce n'étoit qu'une équivoque, me dit M. Fremont, par laquelle les Thomistes intimidés éludoient la persécution.

Point d'équivoque, repris-je. Les Thomistes ont d'abord soutenu, contre votre parti, que le pouvoir prochain et la grâce réellement suffisante sont des points essentiels à la foi. De quel

[1] *IIe Lett. Prov.*

droit répondez-vous qu'ils n'ont soutenu ainsi la foi que par une équivoque; et qu'ils ont admis un *nom* trompeur en niant le fond de la chose qu'ils reconnoissoient essentielle à la foi catholique? C'est faire de cette docte et pieuse école une troupe d'hypocrites, d'impies et de scélérats. Mais de grâce, achevez d'écouter M. Pascal, pour apprendre de lui à ne dire jamais contre votre conscience que vous êtes thomiste. « Si je nie la grâce suffisante, dit-il à un » Thomiste, je suis janséniste. Si je l'admets » comme les Jésuites,.... je serai hérétique, » dites-vous; et si je l'admets comme vous,.... » je pèche contre le sens commun, et je suis » extravagant, disent les Jésuites. Que dois-je » donc faire dans cette nécessité inévitable d'être » ou extravagant, ou hérétique, ou janséniste? » Et en quels termes sommes-nous réduits, s'il » n'y a que les Jansénistes qui ne se brouillent » ni avec la foi, ni avec la raison, et qui se » sauvent tout ensemble de la folie et de l'er- » reur! »

Tout cela est vrai à la lettre, crioit M. Fremont piqué et ému, M. Pascal ne dit rien de trop.

Si les Thomistes, repris-je, *pèchent contre le sens commun, s'ils extravaguent, s'ils se brouillent avec la raison*, s'ils sont tombés dans *la folie*, pourquoi voulez-vous faire de cette folie votre unique ressource pour sauver votre foi? Comment n'avez-vous point de honte de donner tant d'autorité à une école, qui en est, selon vous-même, si indigne par sa mauvaise foi et par sa folie?

Cette école, disoit M. Fremont, soutient la pure foi, en soutenant avec nous la grace efficace par elle-même. Mais elle tombe dans une espèce de folie, en soutenant contre nous une grâce suffisante d'une suffisance de proportion au degré de concupiscence, en sorte qu'elle délivre, qu'elle répare, qu'elle guérisse, qu'elle délie, qu'elle dégage suffisamment la volonté de son impuissance pour la faire passer jusqu'au pouvoir prochain, complet, immédiat et dégagé, sans grâce efficace.

Ne voyez-vous pas, lui répliquai-je, que les vrais Thomistes sont essentiellement opposés à vous dans le point même où vous les appelez en vain à votre secours? Vous prenez pour grâce efficace un plaisir indélibéré, qui est plus fort que la volonté, et qui la détermine au moment où elle doit être indifférente, indéterminée, et laissée à son libre choix. Au contraire, les Thomistes ne mettent cette grâce efficace que dans un concours actuel et prévenant, qui est bornée au second moment, où l'action est déjà commençante. Voilà une différence bien essentielle. De plus ils vous déclarent qu'ils ne soutiennent cette opinion d'un *concours prévenant*, qu'à condition qu'il sera démontré qu'il n'affoiblit en rien la suffisance de proportion qu'ils attribuent à leur grâce suffisante, pour délivrer et pour dégager suffisamment la volonté de l'homme, en sorte qu'elle passe sans prémotion jusqu'à un pouvoir prochain, complet, immédiat, et dégagé de tout lien ou attrait plus fort qu'elle. Voilà encore une autre différence capitale et décisive, qui est sans réplique.

Plus on examine de près cette suffisance de proportion, avec ce pouvoir degagé, disoit M. Fremont, plus on est tenté de dire avec nos amis de Douai que les Thomistes *se servent de manières de parler nouvelles, ineptes, et inconnues à saint Augustin*.

Ne diriez-vous point aussi, lui répliquai-je, ces paroles de l'un de ces amis de Douai[1]? « Je » serois ravi, s'il étoit temps de prendre l'essor, » et la liberté de parler comme saint Augustin. » J'avoue n'avoir point assez de connoissance » des affaires du temps pour en juger.... Est-ce » qu'il n'est point présentement vrai, que la » grâce suffisante des Molinistes est une erreur, » ET CELLE DES THOMISTES UNE SOTTISE? Quant à » nous, par la grâce de Dieu, nous sommes » bien persuadés qu'on feroit mieux de parler » le langage des anciens: mais nous croyons ne » le pouvoir faire en ce temps. Nous ne sommes » point à présent pour triompher ni pour atta- » quer, mais seulement pour défendre en re- » traite..... Je souhaiterois fort que dans nos » écoles de philosophie on parlât de la grâce et » du libre arbitre, comme saint Augustin en a » parlé: mais il n'y a pas moyen encore. La » grâce suffisante y est devenue comme néces- » saire. Si elle ne suffit pas pour l'action, pour » laquelle on l'appelle suffisante, elle suffit » quasi pour nous garantir des piéges de nos ad- » versaires. Au reste je m'en sers le moins que » je puis, et toujours avec soin d'y ajouter la » particule ALLÉGEANTE: SENSU THOMISTICO. » Quelle dissimulation impie et hypocrite! continuai-je. Le parti n'admet ce que l'école des Thomistes soutient comme essentiel à la foi, que par politique et par provision. Le parti soupire d'impatience après le temps heureux où il se verra en pleine liberté de *parler le langage des anciens*, c'est-à-dire de nier hautement la grâce suffisante avec le pouvoir prochain et dégagé de tout

[1] Voy. les *Mém. chronolog. du P. d'Avrigny*, juill. 1691, tom. III. *(Edit. de Vers.)*

lien ou attrait plus fort qu'elle. En attendant cette liberté, le parti se sert de cette grâce suffisante des Thomistes, parce qu'elle suffit pour lui servir de masque, et pour tromper l'Eglise. Lors même que le parti prononce ces mots du bout des lèvres et à regret, il a *toujours soin* d'y ajouter LA PARTICULE ALIÉNANTE : *sensu Thomistico*. C'est comme s'il disoit : Nous voulons bien, pour nous dérober à une persécution de la faction pélagienne, donner à cette grâce foible, disproportionnée et insuffisante, le nom très-impropre de suffisant, mais c'est *au sens des Thomistes*, qui n'en est pas un, selon nous. Nous parlons ainsi d'une manière qui nous paroît fausse, extravagante, ridicule et contraire à la céleste doctrine de saint Augustin. Nous ne tolérons ce langage qu'ayant *toujours* soin d'y ajouter *la particule aliénante*, c'est-à-dire que *le sens des Thomistes* est *étranger* à notre égard, et que nous le rejetons comme faux.

Il est vrai, disoit M. Fremont, que le sens des Thomistes est un peu différent du nôtre. Mais nous voulons bien nous accommoder, par complaisance, à leurs expressions.

S'il est vrai, lui dis-je, que le sens des Thomistes est différent du vôtre sur la suffisance de la grâce suffisante, et sur le pouvoir délié ou dégagé, qui est le point essentiel, ne nous venez donc plus dire que vous êtes thomistes.

Nous prétendons, disoit M. Fremont, que leur grâce est aussi insuffisante que la nôtre, et que l'une comme l'autre n'est suffisante que de nom, si on entend par suffisant un secours proportionné à la tentation, et qui dégage le pouvoir.

Puisque vous le prétendez ainsi, repris-je, en quelle conscience pouvez-vous dire tout haut, pour paroître sauver votre foi : Nous croyons que la grâce suffisante suffit; et ajouter tout bas : C'est-à-dire qu'elle est suffisante en paroles, et insuffisante en vérité, comme celle des Thomistes nous paroît l'être? Que diriez-vous d'un homme suspect de l'arianisme, à qui vous voudriez faire confesser nettement la divinité de Jésus-Christ, et qui vous diroit : Je crois cette divinité, en y ajoutant la *particule aliénante* du sens d'Eusèbe de Césarée, qui me paroît avoir exprimé ce dogme par un langage équivoque et trompeur, sans l'avoir cru de bonne foi?

A ces mots M. Fremont sortit de chez moi à la hâte pour une affaire, et me promit de revenir demain. Je suis, etc.

SEIZIÈME LETTRE.

Sur l'accord de la grâce avec la liberté.

MONSIEUR Fremont entra hier avant moi dans mon cabinet. En attendant que je fusse libre, il s'occupoit à vérifier quelques passages. Espérez-vous, me dit-il en me voyant entrer, de dégrader saint Augustin?

Nullement, lui répliquai-je. Je veux seulement l'accorder avec toute la tradition de l'Eglise.

Pour moi, repartit M. Fremont, je m'épargne cet embarras. D'un côté, je crois, sur l'autorité de saint Augustin, le système des deux délectations invincibles. De l'autre côté, je crois, selon la tradition, le libre arbitre. Vous croyez m'embarrasser, en me demandant comment ces deux dogmes s'accordent, mais vous êtes bien trompé dans cette vaine espérance; car je vous réponds en deux mots, avec saint Paul et avec saint Augustin : *O altitudo*, etc. *O profondeur*, etc. Voulez-vous que je pénètre un mystère impénétrable? Je ne suis pas plus obligé d'expliquer l'accord de la délectation invincible avec le libre arbitre, que l'accord de trois personnes avec une seule nature en Dieu. J'avoue que si je suivois ma raison en toute liberté, sans égard au mystère, je rejetterois la délectation invincible, pour sauver le libre arbitre, ou que j'abandonnerois le libre arbitre, pour sauver l'invincible délectation. Mais la foi m'oblige à les croire ensemble, sans pouvoir concevoir comment ces deux vérités s'accordent. Je crois sans entendre et sans raisonner. Faites de même.

Saint Augustin, repris-je, s'écrie après saint Paul, *O profondeur!* en parlant de la prédestination purement gratuite. Mais vous ne trouverez point que saint Paul ni saint Augustin se soient écriés, *O profondeur*, sur l'accord de la grâce actuelle avec la liberté.

Comme M. Fremont ne pouvoit pas trouver son compte de ce côté-là, il eut recours à saint Thomas. Ce grand docteur, me dit-il, ne parle-t-il pas ainsi? « Pour les causes nécessaires, la » motion divine est cause qu'elles ont nécessairement leurs effets. Mais pour les causes con» tingentes, (c'est-à-dire libres...) Dieu meut » la volonté, sans la déterminer par nécessité à » un parti. Son mouvement demeure contin» gent, et non nécessaire... La volonté de Dieu » ne s'étend pas seulement à faire en sorte » qu'une chose soit faite par la cause qu'elle » met en mouvement, mais encore A LA MANIÈRE

» par laquelle il est convenable à la nature de » cette cause de la faire opérer[1]. »

Je vois bien, repris-je, ce qui est indubitable dans ce texte, savoir que Dieu meut nécessairement les causes nécessaires, en les déterminant à un seul parti par une force supérieure et invincible, mais que, pour les causes libres, il s'accommode à leur *manière* naturelle d'opérer. Cette manière d'opérer, comme ce grand docteur le dit au même endroit, est que *la volonté* libre *étant un principe actif qui n'est point déterminé à un parti, mais qui se tient indifférent à l'égard de plusieurs partis* opposés, Dieu *la meut en sorte qu'il ne la détermine point par nécessité à un seul parti*, c'est-à-dire, qu'il ne l'y détermine point par un attrait supérieur en force, et invincible à son égard. C'est pourquoi ce grand docteur répète ailleurs cette vérité : *Dieu*, dit-il[2], *a accommodé des causes nécessaires* aux événemens, auxquels *il impose une nécessité, et des causes contingentes* ou libres *à ceux qui arrivent librement.* Mais saint Thomas ne dit en aucun endroit que Dieu ne nécessite point nos volontés, quoiqu'il les détermine à un seul parti par un attrait plus fort qu'elles. Il ne dit même jamais que l'accord de la grâce avec la liberté est un mystère impénétrable. Pourquoi voulez-vous lui faire dire ce qu'il ne dit point ?

Oseriez-vous nier, me dit M. Fremont, que Dieu est tout-puissant sur nos volontés ? Si sa toute-puissance s'étend sur nos volontés, comme sur tout le reste de ses créatures, il peut tout sur nos volontés, et par conséquent il peut les déterminer par un attrait invincible, et leur laisser néanmoins leur liberté. Vous niez sa toute-puissance, si vous niez qu'il puisse accorder cet attrait invincible avec le libre arbitre.

Voudriez-vous soutenir, repris-je, que Dieu étant tout-puissant sur un cercle, il en peut faire un triangle sans le faire cesser d'être cercle? Non sans doute, vous ne le voudriez pas soutenir. Vous savez que la toute-puissance de Dieu ne va jamais à confondre ni à changer les essences de ses créatures. Elle ne peut point faire que la même créature existe et n'existe pas tout ensemble, qu'une montagne soit une vallée, demeurant montagne ; qu'un cercle soit cercle et triangle. Tout de même elle ne peut pas faire qu'une grâce qui nécessite ne soit point nécessitante, et qu'elle laisse le libre arbitre à l'homme en le lui ôtant.

Dieu, disoit M. Fremont, ne peut pas faire qu'une volonté nécessitée soit libre. Mais il peut faire qu'elle soit libre, quoiqu'elle soit déterminée à un seul parti par un attrait plus fort qu'elle, et invincible à son égard.

Je ne vous demande, repris-je, que de consulter vos propres idées, et de faire attention à la signification évidente des paroles que vous prononcez. Ce n'est exiger rien de trop. Qu'entendez-vous par une volonté libre, et par une volonté nécessitée? Examinez ce qui les distingue. Vous trouverez que la volonté libre est celle qui est dégagée de tout attrait plus fort qu'elle, en sorte qu'elle a une force proportionnée pour refuser son consentement à l'attrait, et par conséquent pour le vaincre si elle le veut. *Posse dissentire, si velit.* Ainsi elle a un vrai choix entre les deux divers partis, parce qu'elle n'est attirée invinciblement à aucun : voilà la volonté réellement libre. Pour la volonté nécessitée, elle ne l'est qu'en ce qu'un attrait plus fort qu'elle la détermine invinciblement à l'un des deux partis, et qu'elle ne peut point refuser son consentement à ce qui l'attire par une force supérieure. *Non posse dissentire, si velit.*

La volonté, me dit M. Fremont, conserve un vrai pouvoir de refuser son consentement à un attrait, quoiqu'il se trouve plus fort qu'elle en un certain moment.

Quoi, repris-je, voulez-vous qu'une volonté puisse vaincre en un certain moment un attrait qui est invincible pour elle en ce moment-là? Voulez-vous que cette volonté prévaille par sa force sur un attrait qui est actuellement plus fort qu'elle ? Voulez-vous qu'elle puisse, je ne sais de quel pouvoir imaginaire, plus qu'elle ne peut? Voulez-vous qu'elle puisse dire *non*, sans forces proportionnées pour le dire, et pendant qu'une force supérieure la détermine invinciblement à dire *oui?* Voulez-vous qu'elle le puisse d'un je ne sais quel pouvoir, quoiqu'elle ne le puisse point d'un pouvoir égal aux forces de l'attrait qui l'en empêche ? Diriez-vous qu'un malade peut terrasser aujourd'hui un homme sain et robuste, par lequel il est attaqué, parce qu'il sera peut-être dans quinze jours en état de le faire, si la fièvre le quitte et si sa santé se rétablit? Il ne s'agit que du seul moment présent qui doit décider, et où tout dépend des forces proportionnées pour refuser de consentir à l'attrait : ma liberté de demain ne me fait pas libre aujourd'hui. Je ne me détermine librement aujourd'hui, qu'autant que j'ai une liberté toute prête et d'usage pour le jour et pour le moment présent. Quiconque parle

[1] 1. 2. quæst. X, art. IV. — [2] *I Part.* q. XIX, art. VIII.

d'une volonté libre et néanmoins déterminée par un attrait invincible, n'entend pas ce qu'il dit, et se contredit avec évidence. Il veut que cette volonté soit tout ensemble indifférente et invinciblement déterminée; qu'elle soit tout ensemble dégagée de tout attrait supérieur, et déterminée par un attrait supérieur: qu'elle soit nécessitée sans l'être : qu'elle puisse en ce moment ce que ses forces inégales et disproportionnées à l'attrait ne lui permettent pas. C'est vouloir que Dieu fasse un cercle triangulaire, une montagne sans vallée, un jour sans lumière, une nuit sans obscurité. Ce n'est pas raisonner, c'est se jouer de la raison. Ce n'est point penser, c'est proférer du bout des lèvres des paroles vides de sens; c'est affirmer et nier tout ensemble la même proposition, c'est défaire d'une main ce qu'on fait de l'autre.

Vous ne pouvez, disoit M. Fremont, nous mettre dans cet embarras qu'en supposant une liberté pélagienne. La liberté essentielle ne consiste, en toute rigueur, que dans l'exemption de contrainte. Une volonté qui n'est déterminée que par l'attrait invincible de son plus grand plaisir, ne veut que ce qu'il lui plaît de vouloir, et qu'il ne lui plaira peut être plus de vouloir dans quatre minutes. Elle le veut par son propre choix; elle a son vouloir en son pouvoir; elle est maîtresse de son propre acte : elle ne veut rien sans le vouloir et qu'en le voulant. Voilà la vraie liberté.

Calvin, Luther, Wiclef, les astrologues et les Manichéens mêmes, repris-je, ont admis tout autant que votre parti ce puéril jeu de mots. Eh! quel homme pourroit extravaguer jusqu'au point de s'imaginer qu'on veut malgré la foi, c'est-à-dire sans vouloir et en ne voulant pas? « Quel homme, s'écrie saint Augustin [1], même » en délire, oseroit parler ainsi? » Jansénius n'en dit pas moins : « Je crois, dit-il [2], qu'au- » cun homme ne s'égarera jusqu'à cet excès » d'absurdité de mettre en doute si une per- » sonne déterminée à vouloir un seul objet ne » le veut point. » En effet, personne sans exception, depuis l'origine du monde jusqu'au jour présent, n'a jamais rêvé jusqu'au point incompréhensible de prétendre qu'une volonté peut être contrainte, c'est-à-dire vouloir en ne voulant pas. Il est donc plus clair que le jour que toute la dispute sérieuse des ennemis du libre arbitre a roulé sur la nécessité simple qui vient de la délectation, et non sur une nécessité contraignante.

[1] *De lib. Arb.* lib. III, cap. III, n. 7 : tom. I, pag. 613. — [2] *De Grat. Chr.* lib. VI, cap. VI.

Où voulez-vous aller par ce long chemin? me dit M. Fremont.

Me voici déjà arrivé à mon but, repris-je. Si vous réduisez la liberté à l'exemption de contrainte, vous rendez toutes les controverses de saint Augustin ridicules et extravagantes. Vous le déshonorez, en supposant qu'il a réfuté follement et de mauvaise foi ce qu'il savoit fort bien que personne ne soutenoit, et que *nul homme même en délire n'oseroit proposer.* Vous ne vous laissez même aucune ressource, en dégradant ainsi saint Augustin : car, suivant cette supposition, l'accord de la grâce avec la liberté, loin d'être un mystère impénétrable, est la vérité la plus évidente. Il est clair comme le jour, qu'un attrait qui ne fait que nécessiter doucement une volonté, ne la contraint pas. Ce qui ne fait que la nécessiter à vouloir par plaisir, ne la contraint point à vouloir sans plaisir, et en ne voulant pas ce qu'elle veut. Si vous réduisez la liberté à ne vouloir qu'en voulant, Calvin, Luther, Wiclef, les astrologues et les Manichéens mêmes admettent le libre arbitre autant que vous, et l'accordent sans peine avec l'attrait le plus nécessitant. Si au contraire vous voulez que la volonté de l'homme ne soit point nécessitée, par un attrait qui soit invincible à son égard à cause de la supériorité de sa force, vous tombez dans la plus palpable contradiction.

La grâce efficace par elle-même, s'écria M. Fremont, ne peut jamais se trouver inefficace.

Direz-vous, repris-je, que la grâce est tellement efficace par elle-même, c'est-à-dire par sa supériorité de force sur la volonté, que la volonté est trop foible pour pouvoir lui refuser son consentement? Voilà l'hérésie de Luther et de Calvin. Voilà ce qu'ils entendent par leur délectation nécessitante. *Non posse dissentire, etc.* Si au contraire la volonté a actuellement des forces égales et proportionnées à l'attrait pour lui pouvoir refuser son consentement, l'attrait peut en soi demeurer inefficace, c'est-à-dire n'attirer point le consentement de la volonté.

C'est précisément là-dessus, me dit M. Fremont, que tous les Thomistes seront contre vous. Leur prémotion ne peut jamais être inefficace.

Les Thomistes, repris-je, n'ont garde de me contredire. Je donne à tous les Théologiens le choix entre deux divers systèmes. L'un est de soutenir pour *l'acte premier,* ou premier instant, un attrait qui ne soit pas plus fort que la volonté, et qui ne soit néanmoins jamais sans

son effet, parce que Dieu le donne *en la manière qu'il connoît* par sa prescience être *congrue* ou convenable, afin que la volonté, qui est assez forte pour le rejeter, ne veuille pourtant pas le faire : *quomodo scit congruere, etc.* Voilà le congruisme. L'autre parti est de soutenir que l'attrait est plus fort que la volonté, qu'il est invincible et même tout-puissant, mais qu'il n'arrive qu'à *l'acte second* ou second instant, dans lequel il ne s'agit plus de liberté ou de pouvoir de choisir, puisque la volonté agit déjà avec détermination : *quo actualiter agat*, dit Alvarez. Voilà le vrai thomisme. Choisissez entre ces deux systèmes qui sont permis dans l'Église catholique. Dans le premier système, la grâce s'accorde avec la liberté, parce que l'attrait n'est point plus fort que la volonté. Dans le second système, la grâce s'accorde aussi avec la liberté quoique l'attrait soit plus fort que la volonté, parce qu'il n'arrive que quand il n'y a plus aucun danger à craindre pour le libre arbitre, et où la liberté s'exerce déjà par l'action déjà commençante. Pour le système d'un attrait de délectation plus forte que la volonté, et qui arrive au premier moment, où la volonté doit être libre, c'est-à-dire indifférente et indéterminée entre les deux partis, il est clair comme le jour qu'il renverse le libre arbitre. Il est évident que la volonté ne peut point en ce moment décisif refuser son consentement à l'attrait, si l'attrait est plus fort qu'elle. Elle ne peut point être alors indéterminée entre les deux partis, si elle est déjà invinciblement déterminée par l'attrait de la délectation à l'un d'entre eux. De là je conclus que l'accord de la grâce la plus efficace avec la liberté n'est un mystère incompréhensible ni dans le système des Thomistes, ni dans celui des Congruistes, mais qu'il est évidemment une contradiction palpable dans le système de votre invincible délectation.

Vous subtiliserez tant qu'il vous plaira, me dit M. Fremont : mais saint Augustin n'est pas pour vous. Il fait un mystère impénétrable de l'accord de la grâce avec la liberté. Ecoutez ses paroles : « En raisonnant sur l'arbitre de la » volonté et sur la grâce de Dieu on paroît nier » la grâce de Dieu quand on soutient le libre » arbitre, et on paroît détruire le libre arbitre, » quand on soutient la grâce de Dieu [1]. » Voici, continua-t-il, un autre bel endroit, où ce Père remarque qu'il y a certains hommes « qui sou- » tiennent la grâce de Dieu, en sorte qu'ils » nient le libre arbitre de l'homme, ou qui » croient qu'on nie le libre arbitre quand on » soutient la grâce [1]. »

Il est vrai, repris-je, que les Pélagiens, prévenus et effarouchés contre le dogme catholique sur la grâce, s'imaginoient que l'homme n'est point libre de faire ce qui ne dépend pas de sa seule volonté, et qu'il ne peut que par un secours gratuit d'autrui qui peut lui manquer. Ils comprenoient encore moins, comment l'homme peut refuser son consentement pour les choses que Dieu prépare et prédestine par un arrangement infaillible. Mais écoutez saint Augustin puisque vous le prenez pour juge.

M. Fremont lut cet endroit : « Quand on » dispute sur l'arbitre de la volonté, et sur la » grâce de Dieu, cette question est si diffi- » cile [2]. » Ces mots, me dit-il, *si difficile*, sont bien forts.

Nullement, repris-je. On ne dira jamais d'un mystère incompréhensible, comme celui de la Trinité, que *cette question est si difficile*. On dira qu'il est impossible à tout homme sans exception de la concevoir. Ce Père dit encore à Valentin, que cet accord de la grâce avec la liberté est *une très-difficile question* [3]. On vient sans doute à bout de ce qui n'est que *très-difficile*, quand on s'y applique fortement.

Ensuite je fis lire ces mots à M. Fremont : « Je vous ai écrit un livre, après la lecture » duquel je crois qu'il ne restera nulle diver- » sité d'opinions entre vous là-dessus, si vous » le lisez soigneusement avec le secours du Sei- » gneur, et si vous le concevez par une vive » attention. » Vous voyez qu'on peut *concevoir* cet accord *si difficile*, pourvu qu'on *lise soigneusement* ; qu'on prie pour obtenir *le secours du Seigneur*, et qu'on ait assez d'intelligence pour *concevoir par une vive attention* ce que le saint docteur propose. Lisez la suite. « En gar- » dant la paix et la charité, priez le Seigneur » afin que vous compreniez : et en attendant » qu'il vous fasse arriver jusqu'aux choses que » vous n'avez pas encore comprises, avancez- » vous dans celles où vous avez déjà pu par- » venir. » Voilà les moines d'Adrumet qui étoient déjà *parvenus* à comprendre, et qui pouvoient ensuite *arriver jusqu'aux choses* qu'ils n'avoient *pas encore comprises* sur la *très-difficile question*. Puis saint Augustin ajoute : « Priez » afin que vous COMPRENIEZ aussi par sagesse ce

[1] *De Grat. Chr.* cap. XLVII, n. 52 ; tom. X, pag. 251.

[1] *De Grat. et lib. Arb.* cap. I, n. 1 ; pag. 717. — [2] *De Grat. Christi*, ubi supra. — [3] *Ep.* CCXV, *ad Valent.* n. 2 ; tom. II, pag. 794.

» que vous croyez par piété [1]. » Ce Père ne se contente pas que ces solitaires *croient par piété* l'accord de la grâce avec la liberté. Il veut qu'ils le *comprennent par sagesse*. Enfin ce Père dit que ceux qui étoient occupés de cette dispute, « travailloient à développer, et à éclaircir une » question très-difficile et intelligible à peu de » personnes; *paucis intelligibilem* [2]. » Diriez-vous que le mystère incompréhensible de la Trinité est *intelligible à peu de personnes?* Quand on dit qu'il y a peu de personnes sincèrement pieuses, on veut dire qu'il y en a quelques-unes. Quand on dit qu'il y a peu d'honnêtes gens, on veut dire qu'il y en a quelques-uns. Tout de même, quand saint Augustin dit que l'accord de la grâce avec la liberté est *intelligible à peu de personnes*, il veut dire, sans doute, que certaines personnes éclairées et attentives comprennent cette question, quoique elle soit *très-difficile*.

Certains génies peuvent concevoir quelque chose dans cette question, disoit M. Fremont, mais personne ne peut la pénétrer.

Au lieu de lui répondre je lui présentai cet endroit du saint docteur : « Il y a donc d'un » côté un don de Dieu, et de l'autre un libre » arbitre. Je le dis, afin que cette parole, qui » n'est pas comprise par tous les hommes, LE » SOIT PAR QUELQUES-UNS [3]. »

Il ne s'agit point de concevoir, disoit M. Fremont, mais de pénétrer.

Ho bien! Monsieur, repris-je, vous allez voir le mot que vous demandez. Lisez cet autre endroit : « Si je vous propose cette question : » Comment est-ce que le Père attire à son Fils » les hommes qu'il a laissés à leur libre arbitre, » vous ne l'expliquerez peut-être que difficilement; car comment attire-t-il, supposé » qu'il laisse chacun choisir ce qu'il voudra? Et » néanmoins l'un et l'autre est vrai. Mais PEU » DE PERSONNES ONT LA FORCE DE PÉNÉTRER CECI » PAR LEUR INTELLIGENCE. *Sed intellectu hoc* PE- » NETRARE PAUCI VALENT [4]. » Voilà *la question très-difficile* de l'accord de la liberté avec la grâce efficace qui *attire* les hommes au Fils, et qui les *laisse* néanmoins à leur *libre arbitre*, en sorte que chacun choisisse ce qu'il voudra. Saint Augustin déclare qu'il y a *un petit nombre d'hommes* qui *ont la force* DE PÉNÉTRER cette question *par leur intelligence*. Il suppose que le lecteur attentif peut même *expliquer* cette question, quoiqu'il puisse arriver que certains lecteurs *ne l'expliqueront peut-être que difficilement*.

Vous ne sauriez nier, me dit M. Fremont, que Dieu, comme saint Augustin l'assure, ne détermine la volonté des hommes *par des moyens divers et innombrables* [1]. Ce Père dit encore que « comme Dieu agit dans le cœur de l'homme » par un moyen divin et caché, il opère ainsi » en nous le vouloir et l'action [2]. » Cette diversité de moyens *innombrables*, cette variété de moyens *divins et cachés*, n'est-ce pas un mystère incompréhensible?

Si Dieu, lui répliquai-je, n'employoit pour conduire infailliblement la volonté de tous les hommes, dans tout le cours de leur vie, qu'un moyen unique et uniforme, qui seroit le plus grand plaisir, et si le plaisir étoit le *seul ressort qui remuât le cœur* de tout homme, il n'y auroit aucune diversité de moyens *innombrables*, ni même aucun moyen *divin et caché*, dans cette façon de s'assurer de tous les cœurs. En ce cas, Dieu, qui par sa toute-puissance est le maître du plaisir, n'auroit qu'à en donner à chaque homme pour le bien plus que pour le mal. Voilà un ressort simple, unique, et uniforme, par lequel il feroit vouloir sans cesse à chacun de nous par nécessité tout ce qu'il lui plairoit. Il n'a qu'à diminuer les degrés du plaisir corrompu, et qu'à redoubler les degrés du plaisir vertueux, pour venir à bout de toutes les volontés du genre humain. Sans le plaisir il ne peut rien, selon vous, sur aucune volonté. Avec le plaisir il peut d'abord tout sur toutes les volontés de ses créatures; ou, pour mieux dire, ce n'est pas lui, c'est le plaisir qui est tout-puissant sur elles. Otez à Dieu le ressort du plaisir, tout pouvoir lui manque. Bien plus, donnez-moi la distribution du plaisir, en l'ôtant à Dieu, c'est moi qui deviens le maître des cœurs. La toute-puissance passe dans mes mains, pour remuer à mon gré les cœurs de tous les hommes. Dieu ne peut rien immédiatement par lui-même sur nous sans ce ressort, qui décide lui seul de tout pour le vice ou pour la vertu. Cessez donc d'alléguer cette *diversité de moyens innombrables*. Tout se réduit à un seul moyen, qui est de donner un grand plaisir à l'homme. Trouvez-vous qu'il y ait un art *divin et caché* à mettre sans cesse plus de plaisir du côté du bien que du côté du mal? Comprenez-vous qu'il y ait un mystère incompréhensible et d'une variété infinie dans la conduite d'un ouvrier grossier et ignorant, qui ne sait faire

[1] *Ep.* CCXIV, *ad Valent.* n. 7 : pag. 793. — [2] *Ibid.* n. 6 : pag. 792. — [3] *De Grat. et lib. Arb.* cap. IV. n. 7 : tom. X, pag. 722. — [4] *Contra Litt. Petil.* lib. II, n. 186 : tom. IX, pag. 270.

[1] *De Corr. et Grat.* cap. V, n. 8 : tom. X, pag. 754. — [2] *Op. imp.* lib. III, n. 114 : pag. 1097.

autre chose que mettre toujours dans un côté de la balance un poids plus grand que dans l'autre côté? Qu'y a-t-il de moins mystérieux, de moins difficile à pénétrer, de plus uniforme et de plus facile à comprendre, que cette espèce de mécanique si simple?

Dieu, disoit M. Fremont, varie les moyens de nous attirer par le plaisir même, qu'il distribue avec art selon ses desseins.

J'avoue, lui répliquai-je, que Dieu varie les moyens de nous faire vouloir ce qu'il veut. Il est vrai que cette sagesse si féconde, si industrieuse et si variée, est admirable ; mais elle est très-différente d'avec l'accord de la liberté avec la grâce.

C'est précisément la même chose, disoit M. Fremont.

Vous allez voir tout le contraire, repris-je, et vous ne pourrez le désavouer. N'est-il pas vrai qu'Adam a été pendant quelque temps au Paradis terrestre dans un état où Dieu lui faisoit vouloir tout ce qu'il vouloit? N'est-il pas vrai que si Adam eût persévéré en cet état, il auroit continué de vouloir toujours ce que Dieu lui auroit inspiré en chaque moment?

J'en conviens, disoit M. Fremont. Qu'en voulez-vous conclure?

Souffrez, repris-je, encore une autre question. N'est-il pas vrai que l'accord de la grâce d'Adam au Paradis terrestre avec sa liberté n'étoit point un mystère impénétrable, quoique Dieu usât alors à son égard d'une providence variée et admirable pour lui faire vouloir le bien?

J'avoue, me répondit M. Fremont, que cette providence, qui étoit jointe à une grâce de simple pouvoir, étoit admirable au Paradis terrestre, quoique l'accord de cette grâce de simple pouvoir avec la liberté n'eût rien d'incompréhensible.

Voilà, poursuivis-je, précisément ce que je voulois vous faire avouer. La variété infinie, et la profondeur de cette providence est donc très-différente de l'accord de la grâce avec la liberté. Cette providence si variée et si profonde est impénétrable par son étendue. Au contraire, l'accord de la grâce avec la liberté est une vérité qui étoit claire pour Adam, au Paradis terrestre, et qui est encore intelligible à certain nombre d'hommes éclairés, selon saint Augustin même, pour l'état présent.

Vous prétendez donc, disoit M. Fremont, que Dieu use d'industrie pour s'assurer de conduire l'homme à sa fin, comme s'il n'étoit pas tout-puissant pour lui faire vouloir tout ce qu'il lui plaît.

Dieu, repris-je, est sans doute tout-puissant sur les volontés, comme sur tout le reste de ses créatures. Mais il ne veut pas user de sa toute-puissance pour déterminer les volontés libres à vouloir, *parce qu'il ne veut pas leur ôter leur liberté. Non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium,* dit le saint docteur[1]. Il s'accommode, comme saint Thomas l'assure, non-seulement aux causes, mais encore à leur *manière* d'opérer, en sorte qu'il détermine les causes nécessaires nécessairement, c'est-à-dire par une puissance supérieure et invincible, au lieu qu'il ne détermine les causes libres que librement, c'est-à-dire par un attrait qui n'est point plus fort qu'elles, et auquel elles ont la force de refuser leur consentement. *Posse dissentire.*

Suivant votre pensée, disoit M. Fremont, Dieu négocie avec la volonté de l'homme pour la mener à son point.

Quelle indécence trouvez-vous, repris-je, dans ce ménagement plein de patience et de bonté, tel que l'Ecriture nous le dépeint? Souffrez une comparaison. Un père veut s'assurer de son fils, pour le rendre bon et heureux. Il le prépare peu à peu et de loin ; il jette dans son esprit, dès sa plus tendre enfance, les semences secrètes de sagesse et de vertu, qui ne germeront qu'après un grand nombre d'années. Au dehors il écarte certains objets, et en approche d'autres. Il emploie les exemples, les instructions même les plus indirectes, et les corrections les plus mesurées. Il l'invite, il lui aplanit le chemin. Au dedans il lui fait sentir le trouble attaché au mal, et la consolation qui est le fruit de la vertu. Il tire le bien du mal même, par l'expérience de l'amertume et de la confusion que le mal attire. Il fait entrer jusqu'aux fautes honteuses dans ce plan de correction et d'avancement vers le bien. Il ne fait faire à chaque fois qu'un pas à cet enfant. Mais chaque pas en facilite un et en amène un autre. L'enfant, par une suite insensible de pensées et de volontés qu'il ne remarque point, passe des préjugés frivoles et volages de l'enfance, à la sagesse et à la vertu de l'homme le plus mûr, comme on passe dans la peinture et dans les ouvrages de tapisserie du blanc au noir par les nuances, sans pouvoir marquer le point précis où une couleur commence, et où l'autre finit. Elles se perdent l'une dans l'autre, et trompent l'œil le plus pénétrant. Demandez à l'enfant, quand il est parvenu à l'âge de maturité, quels sont les pas qu'il a faits pendant vingt-cinq ans,

[1] *De Spir. et Litt.* cap. XXXIII, n. 58 ; tom. X, pag. 118.

et quels sont ceux que son père a faits de son côté, pour le faire passer peu à peu de la légèreté la plus puérile à la sagesse et à la vertu la plus affermie; il vous dira qu'il n'en a aperçu presque rien dans le temps : qu'en revenant sur ses pas, il n'en trouve même aujourd'hui que quelque trace très-confuse au fond de son propre cœur, et que ces combinaisons presque infinies de moyens préparés de loin par son père pour sa persuasion ne peuvent plus être rassemblées.

A quoi vous peut servir, disoit M. Fremont, cette éducation d'un enfant, dont vous avez fait une si longue description?

Si un père foible et imparfait, repris-je, prend des mesures si justes, si variées, et si imperceptibles pour tourner au bien la volonté de son fils, à combien plus forte raison doit-on croire, que Dieu infiniment sage et industrieux assemble et lie une infinité de moyens tant intérieurs qu'extérieurs, pour nous mener, sans nous montrer la voie par où il nous mène, et sans nous développer toutes les dispositions qu'il insinue à notre insu au dedans de nous. L'homme le plus pénétrant et le plus éclairé est cent fois plus enfant à l'égard de Dieu qu'un enfant de quatre ans ne l'est à l'égard de son père. Il n'y aura point au jugement de Dieu de spectacle plus aimable et plus merveilleux que cet art par lequel il nous montrera qu'il a mené les cœurs depuis *la région de l'ombre de la mort*, jusqu'à *la lumière des vivans*. C'est ce que saint Augustin exprime en disant : « Seigneur, vous » touchiez peu à peu le fond de mon cœur, » pour le former d'une main très-douce et pleine » de miséricorde. *Paulatim tu, Domine, manu* » *mitissimâ et misericordissimâ pertractans et* » *componens cor meum*[1]. »

Votre comparaison, dit M. Fremont, a un fond de vérité. Mais enfin venons au fait en rigueur scolastique. Comment est-ce que Dieu s'assure de faire vouloir le bien à une volonté libre? Répondez décisivement.

Ce n'est pas moi qui dois répondre, repris-je, je demeure neutre entre les deux écoles dont j'ai tant parlé. Voulez-vous une motion invincible et toute-puissante? Je vous la donne chez les Thomistes, mais à condition que vous la bornerez au second instant, qui est celui de l'action déjà commençante. *Concursus prævius, etc., quo actualiter agat.* Voulez-vous, au contraire, un attrait de délectation placé au premier instant qui précède l'action, je vous l'offre chez les congruistes, mais à condition que cet attrait ne sera pas plus fort que la volonté, et qu'elle aura des forces égales pour pouvoir, si elle veut, lui refuser son consentement. *Posse dissentire.* Choisissez entre ces deux partis. Mais n'espérez pas que l'Eglise vous laisse mettre ensemble l'attrait d'invincible délectation qui soit placé au premier moment, où l'indifférence est essentielle à la liberté, avec la motion invincible que les Thomistes ne placent qu'au second moment, où la liberté ne peut plus être en aucun péril. Dans ces deux systèmes de ces deux célèbres écoles, l'accord de la liberté est certain. Dans l'un, l'attrait laisse la volonté assez forte pour lui dire *non*, et par conséquent libre de le faire. Dans l'autre, l'attrait invincible ne vient qu'après coup quand il ne s'agit plus de liberté.

Comment l'attrait, disoit M. Fremont, peut-il assurer le bon vouloir de la volonté, si la volonté demeure en force égale pour le refuser si elle veut, et indifférente pour cette décision?

Saint Augustin, repris-je, vous répond que Dieu *conseille* intérieurement *en sorte qu'il persuade*[1]. Il ajoute que Dieu *appelle en la manière qu'il sait être* propre ou *congrue, afin que l'homme ne rejette point l'attrait*[2]. Il dit que les moyens que Dieu prépare pour faire vouloir l'homme le font vouloir *très-certainement,..... parce que Dieu ne se trompe point*[3]. Il parle encore ainsi : « Quant à ce qu'il est dit, que Dieu » nous a élus avant la création du monde, je ne » conçois pas comment il est dit, si ce n'est par » la prescience[4]. »

Je vous entends, me dit M. Fremont, vous voulez réduire tout à la prescience de Dieu, en sorte que le consentement de la volonté de l'homme soit infaillible, non parce que la grâce a une efficacité supérieure et invincible, mais parce que la prescience de Dieu, qui prévoit le consentement libre de la volonté, ne peut être trompée. Voilà le molinisme.

Je ne fais, repris-je, que rapporter en simple historien, qui demeure neutre, les opinions permises dans l'Ecole. Je ne fais même parler ici les congruistes, qu'en leur faisant rapporter les paroles de saint Augustin, sur lesquelles ils fondent leur système. Ils prétendent que ce Père parle à chaque page de la prescience, comme de la clef générale qui ouvre tout pour accorder la grâce avec la liberté. Ils soutiennent

[1] *Conf.* lib. VI, cap. V, n. 7 : tom. I, pag. 122.

[1] *De Spir. et Litt.* cap. XXXIV, n. 60 : tom. X, pag. 121. — [2] *Ad Simplic.* lib. I, quæst. II, n. 13 : tom. VI, pag. 95. — [3] *De Corr. et Grat.* cap. VII, n. 14 : tom. X, pag. 758. — [4] *Ad Simplic.* lib. I, q. II, n. 6 : tom. VI, pag. 92.

que quand on lit sans prévention et de suite le texte du saint docteur, on y trouve continuellement la prescience, comme le dénouement général. Ils disent que la grâce la plus efficace n'est point plus forte que la volonté, mais seulement qu'elle donne, selon saint Augustin, *des forces très-efficaces à la volonté*, pour vaincre, si elle le veut, la plus violente tentation. Vous m'avouerez qu'il y a une différence essentielle entre un simple secours, qui rend un homme très-fort pour courir s'il le veut, et un attrait qui est plus fort que lui en sorte qu'il le nécessite à courir. Donnez à un paralytique immobile dans son lit une liqueur très-spiritueuse et très-vivifiante, qui le mette tout-à-coup en état de se lever et de courir, *les grandes forces*, que cette liqueur lui donne, ne le déterminent nullement à se mouvoir : avec cette vigueur, cette souplesse, cette agilité, il demeure encore le maître de se tenir sans mouvement.

La grâce, disoit M. Fremont, ne rend pas seulement la volonté forte pour faire le bien, si elle le veut, mais de plus elle est elle-même très-forte sur la volonté, et invincible à son égard pour le lui faire vouloir. Saint Augustin dit sans cesse, après l'Ecriture, que Dieu *fait que nous fassions*, et qu'il *opère le vouloir et l'action* en nous. Voilà le point essentiel que vous éludez.

A Dieu ne plaise, repris-je, que j'élude jamais la doctrine de l'Ecriture et de saint Augustin. Mais écoutez ce Père. Dieu, dit-il [1], *fait que nous fassions, en donnant des forces très-efficaces à notre volonté*. Cessez donc de dire que Dieu *fait que nous fassions*, en nous donnant un attrait plus fort que notre volonté. Saint Augustin vous contredit et vous assure que c'est seulement en donnant à notre volonté des forces qui la rendent plus forte que la tentation. Voici ce qu'il ajoute ailleurs, suivant le même esprit. Dieu « met en nous des forces » aussi grandes qu'il nous convient de les avoir; » *quantas hìc habere nos competit* [2]. » Ainsi quand l'Ecriture dit, *Dieu fait que nous fassions*, saint Augustin vous crie qu'il faut seulement entendre, que Dieu nous donne *des forces très-grandes*, des forces *aussi grandes qu'il convient* à notre foiblesse pour nous mettre en état de vaincre la tentation.

Ecoutez saint Augustin, me disoit M. Fremont; selon le saint docteur, *Dieu opère le vouloir et l'action.*

Ecoutez vous-même le saint docteur, repris-je; Dieu, dit-il [1], « fait quand il aide ceux » qui font, suivant cette parole de l'Apôtre: car » *c'est Dieu qui opère en nous le vouloir et l'action.* » N'oubliez donc jamais que quand saint Augustin dit que *Dieu fait que nous fassions*, et qu'il *opère le vouloir et l'action*, il veut seulement dire que *Dieu aide ceux qui font le bien*. C'est pourquoi ce Père s'explique ainsi en termes décisifs à l'égard des Pélagiens. « S'ils reconnoissoient, comme je l'ai déclaré, » que la volonté et son action même sont aidées, en sorte que sans ce secours nous ne » faisons rien de bon....; il ne reste plus, autant que j'en puis juger, aucun sujet de contestation entre nous sur le secours de Dieu [2]. » Il suffit, vous le voyez, qu'on reconnoisse que Dieu *aide* intérieurement *la volonté*, en lui donnant des forces *aussi grandes qu'il nous convient*, pour pouvoir vouloir le bien, et qu'ensuite il *l'aide* encore pour faire la bonne *action* avec elle, toutes les fois qu'elle la fait. Aussi voyons-nous que saint Augustin prend soin d'avertir que le secours qui donne les plus grandes forces, ne donne qu'un très-grand pouvoir, sans déterminer invinciblement la volonté par un attrait plus fort qu'elle. « En » donnant le pouvoir, dit-il [3], il n'impose certainement aucune nécessité. » C'est ainsi que Dieu aide l'homme pour lui faire vouloir le bien, *en sorte* néanmoins *qu'il ne lui ôte pas le libre arbitre*, c'est-à-dire en sorte qu'il n'use point d'un attrait supérieur aux forces de la volonté pour la nécessiter à vouloir le bien.

Je vois bien, disoit M. Fremont, que vous n'admettez qu'une grâce *versatile* comme Molina.

J'admets, repris-je, la grâce la plus efficace en deçà de la délectation plus forte que la volonté de Calvin et de Jansénius. Ecoutez encore deux mots du saint docteur. La grâce n'opère point, dit-il [4], « en sorte que la volonté soit » enlevée et captivée pour le bien, comme elle » l'étoit pour le mal, mais en sorte qu'étant » délivrée de captivité, elle soit attirée vers son » libérateur, etc. » Remarquez qu'il ne s'agit point d'un plaisir céleste qui détermine invinciblement à son tour la volonté par un attrait plus fort qu'elle, comme le plaisir terrestre la déterminoit auparavant. Ce ne seroit qu'une pure continuation de nécessité: ce seroit ne

[1] *De Grat. et lib. Arb.* cap. XVI, n. 32, tom. X, pag. 735. — [2] *Op. imp.* lib. VI, n. 15 : pag. 1317.

[1] *Quæst. in Exod.* CLXVII : tom. III, pag. 472. — [2] *De Grat. Chr.* cap. XLVII, n. 52 : tom. X, pag. 251. — [3] *Tract.* XXVI *in Joan.* n. 7 : tom. III, part. 2, pag. 496. — [4] *Op. imp.* lib. III, n. 112 : pag. 1096.

faire que changer de cause nécessitante. il s'agit au contraire d'un secours qui délivre la volonté, qui la rend à elle-même, qui la délivre de son impuissance pour le bien, et qui lui donne des forces pour le faire, en sorte qu'elle puisse ensuite choisir entre le bien et le mal.

Comme M. Fremont vouloit m'interrompre, je me hâtai de poursuivre ainsi la lecture du texte de saint Augustin. « Comment se pourroit-il faire que les secours de la grâce ôtassent le libre arbitre DE SA PLACE, puisqu'au contraire ils le délivrent, quand il en est chassé, et quand il est subjugué par le mal, POUR LE FAIRE RETOURNER EN SA PLACE, qu'il avoit perdue. » Voilà l'indifférence active, ou *équilibre*, ou *vertu du milieu*, pour parler comme saint Augustin [1]. C'est *la place* du libre arbitre. Il l'a perdue pour le bien par le péché; la grâce le lui rend, et le ramène dans ce milieu. Saint Augustin n'a-t-il pas raison de dire que l'attrait qui ramène la volonté dans ce milieu, ne l'en ôte point, et que le secours qui rend à l'homme des forces proportionnées pour pouvoir faire le bien, ne lui ôte point le pouvoir de choisir entre le bien et le mal?

Si cette explication molinienne prévaloit, dit M. Fremont, on renverseroit la grâce efficace, on aboliroit le thomisme; et l'accord de la grâce avec la liberté, loin d'être *une question très-difficile*, comme saint Augustin l'assure, seroit claire comme le jour, à tout homme sensé. Selon vous, le péché avoit ôté à l'homme le pouvoir de vouloir le bien, et la grâce ne fait que lui rendre ce pouvoir, en le laissant le maître d'en user ou de n'en user pas. Est-ce donc là cette question *intelligible à peu de personnes?*

Je vous laisse, répliquai-je, à choisir entre les systèmes permis dans les écoles catholiques. Voulez-vous de bonne foi soutenir la prémotion ou concours prévenant des Thomistes? Je n'ai garde de m'y opposer. Dites, tant qu'il vous plaira, que cet attrait qui vient dans l'instant de l'action déjà commençante est invincible, parce qu'il est impossible que l'action ne se fasse pas dans ce second moment, où l'*on* suppose qu'elle commence déjà; *quo actualiter agat*. Avouez donc de bonne foi que je vous laisse en pleine liberté de soutenir l'attrait le plus efficace et le plus invincible, pourvu que vous le borniez, comme tous les Thomistes, au second instant de l'action déjà commençante, où il ne s'agit plus d'aucune liberté de n'agir pas. Si au contraire vous soutenez un attrait de plaisir indélibéré, involontaire, et purement passif, qui soit placé au premier moment de l'indifférence active, qui est essentiel et décisif pour la liberté, ne vous jouez point du dogme de foi, n'établissez point un attrait plus fort pour faire consentir la volonté, qu'elle n'est forte pour lui refuser son consentement. *Non posse dissentire.* Cessez de dire que la volonté peut être tout ensemble indifférente et invinciblement déterminée. N'inventez point un faux mystère, pour établir un attrait invincible qu'on puisse vaincre, et nécessitant pour la volonté sans la nécessiter. C'est ainsi qu'en alléguant la toute-puissance de Dieu vous soutiendriez que Dieu fait des triangles qui sont des cercles, et une partie plus grande que le tout. Encore une fois, si l'attrait est placé au premier moment du pouvoir, je consens que vous le fassiez aussi efficace et aussi fort qu'il vous plaira, pourvu qu'il ne soit pas plus fort que la volonté, et qu'il ne lui ôte point par sa supériorité de force, le pouvoir prochain, immédiat, délié et dégagé, *de lui refuser son consentement; posse dissentire.* Je vous accorde tout pourvu que cet attrait ne soit pas invincible à la volonté par une force supérieure et disproportionnée. *En sorte néanmoins,* dit saint Augustin, *qu'il ne leur ôte pas le libre arbitre. Non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium.* Je prends donc à témoin le ciel et la terre que je vous laisse en pleine liberté pour ces deux systèmes permis, et que, laissant en paix la grâce efficace des vrais Thomistes, je n'attaque que celle de Calvin et de Jansénius.

Votre explication, disoit M. Fremont, ne peut être que fausse, puisqu'elle est trop claire. Elle ne laisse aucune obscurité.

Vous n'oserez soutenir, repris-je, que l'accord de la grâce avec la liberté est trop clair dans le système des Thomistes.

Non sans doute, me dit-il; mais celui des congruistes ne laisse aucune obscurité réelle.

Ecoutez saint Augustin, repris-je, il parle de Cicéron, « de ce grand homme, de cet homme docte qui prenoit de si grandes précautions avec tant d'expérience de la vie humaine. Ayant à choisir entre ces deux choses » (savoir la liberté de l'homme et la prescience de Dieu), « il avoit préféré le libre arbitre de notre volonté. Ainsi, pour assurer le libre arbitre, il nioit la prescience divine à l'égard des choses futures [1]. »

Que s'ensuit-il de ces paroles? disoit M. Fremont.

[1] *De Spir. et Litt.* cap. XXXIII, n. 58 pag. 118.

[1] *De Civit. Dei*, lib. V, cap. IX : tom. VII, pag. 121 et seq.

Le voici, repris-je, en deux mots. 1° N'est-il pas vrai que c'est, selon le système des congruistes, la prescience de Dieu qui fait tout le dénouement pour l'accord de la grâce avec la liberté?

J'en conviens sans peine, répondit M. Fremont.

2°, Repris-je, oseriez-vous nier qu'une question est obscure et *intelligible à peu de personnes*, supposé même qu'elle n'ait pas même paru *intelligible* à Cicéron, cet *homme docte*, ce *grand homme*, ce génie si sublime et si pénétrant? Connoissez-vous beaucoup de personnes qui aient plus d'intelligence que ce profond philosophe, que ce merveilleux orateur?

A ces mots on vint chercher M. Fremont. Je suis, etc.

TROISIÈME PARTIE,

QUI MONTRE LA NOUVEAUTÉ DU SYSTÈME DE JANSÉNIUS, ET LES CONSÉQUENCES PERNICIEUSES DE CETTE DOCTRINE CONTRE LES BONNES MOEURS.

DIX-SEPTIÈME LETTRE.

Sur la nouveauté du système de Jansénius, qui n'a aucune apparence de tradition.

MONSIEUR Fremont revint hier céans, Monsieur, avec une grande espérance de rendre sa cause victorieuse. Le point décisif, me dit-il d'abord, est la possession des écoles. Malgré l'inquisition des Molinistes, notre système triomphe dans les cahiers des professeurs, dans les thèses des bacheliers, et dans les sommes de théologie. L'Église le voit, comme vous voyez le soleil; son approbation tout au moins tacite nous suffit. Pouvez-vous aller plus loin qu'elle, et condamner ce qu'elle ne condamne pas? La doctrine de saint Paul a passé à saint Augustin, et saint Augustin nous l'enseigne, depuis treize cents ans, dans son texte que l'Église adopte.

Voulez-vous, lui répliquai-je, que je vous démontre par une voie abrégée la nouveauté de ce système?

J'en défie, s'écria-t-il, tous les Molinistes.

Laissons les Molinistes, repris-je. Oseriez-vous récuser Jansénius?

Il a composé, me dit M. Fremont, une excellente tradition pour notre doctrine.

Il a composé, repris-je, une fausse tradition pour prouver son hérésie sur ce que l'exemption de contrainte est le genre de liberté qui suffit pour le mérite et pour le démérite. Ainsi sa tradition imaginaire est renversée par la condamnation de ce dogme hérétique; mais il n'a jamais osé entreprendre d'établir une tradition en faveur de son système des deux délectations invincibles.

Notre système, dit M. Fremont, est établi dans tous les siècles.

Vous en jugerez, repris-je, par le propre aveu de Jansénius. Aussitôt je lui lus ces paroles: « Saint Augustin est le premier qui a mis dans » l'intelligence des Chrétiens le fondement de » la grâce de Jésus-Christ. Avant lui cette vé- » rité étoit enveloppée de si grandes ténèbres, » si cachée comme sous terre par tant de dé- » tours, et si embarrassée par tant d'embrouil- » lemens inexplicables, que nous devons TOUT » A LUI SEUL, s'il est vrai que nous pensions » quelque chose de droit sur cet arbre de vie[1]. »

Il y avoit, dit M. Fremont, dans les quatre siècles qui ont précédé saint Augustin, une véritable tradition pour notre système. Mais comme elle étoit un peu obscure, ce Père l'a débrouillée.

Quelle tradition, repris-je, pouvoit-il tirer de ces *enveloppes*, de ces *ténèbres*, de ces *détours comme cachés sous terre*, de *tant d'embrouillemens inexplicables? Inextricabilibus laqueis*. Une tradition doit être claire, générale, uniforme et décisive. Ici, de votre propre aveu, saint Augustin paroît *le premier* qui enseigne votre système. Avant lui tout est *embrouillé, inexplicable, comme caché sous terre. Nous devons tout* A LUI SEUL. La tradition doit nécessairement venir de tous, ou du moins de presque tous les

[1] *L. proœm.* cap. XXX.

Pères. Elle est fausse et insoutenable, si elle est due à un *seul*. *Quod ab omnibus*, *quod ubique*, *quod semper* [1]. Qui est-ce qui a jamais osé commencer une tradition par le quatrième siècle? Il n'y a que Jansénius qui ait été réduit à une si honteuse date. *Saint Augustin est le premier*, dit-il. Voilà saint Augustin qui, de l'aveu de votre maître, *est le premier des Pères* qui ait enseigné votre système. Avant ce Père ce que vous nommez *le fondement de la grâce de Jésus-Christ* n'étoit point encore *dans l'intelligence des Chrétiens*. Or il est évident que ce qui n'étoit point *dans l'intelligence des Chrétiens*, pendant ces quatre premiers siècles, n'avoit point alors une tradition constante pendant ces quatre premiers siècles. C'est déshonorer saint Augustin que de dire qu'il a été *le premier* à enseigner ce système. S'il a été le premier, il a dit ce que les autres n'avoient pas dit avant lui; il a dit ce qui étoit alors nouveau et par conséquent faux. *Nova sunt quæ dicitis, etc.* [2]. C'est encore bien pis quand on n'a point de honte de dire que *nous devons* ce système *à lui seul*.

Saint Augustin, me dit M. Fremont, a produit une tradition contre Pélage.

Oui, repris-je, pour prouver le péché originel, la nécessité de la grâce intérieure, et la prédestination. Aussi n'est-il point *le premier* qui ait enseigné clairement ces dogmes de foi; mais quant à votre système des deux délectations invincibles, ce Père n'a jamais dit le moindre mot pour l'autoriser par une tradition. S'il l'avoit fait, Jansénius seroit inexcusable d'avoir osé dire que ce Père *est le premier* qui l'ait enseigné. Mais venons au fait. Pouvez-vous produire un seul des Pères cités par saint Augustin, qui ait enseigné votre système des deux délectations invincibles? Bien plus, montrez-en un seul, si vous le pouvez, avant saint Augustin, qui ait établi ce système tant vanté. Que si vous ne le pouvez pas, avouez, avec Jansénius, que *saint Augustin est le premier* qui a commencé une tradition prétendue en faveur de ce système tout nouveau dans le cinquième siècle. Honteuse tradition qui est convaincue de nouveauté par l'aveu même de ses défenseurs! Une tradition doit embrasser *tous* les Pères, *tous les temps et tous les lieux*. Il faut la mener de siècle en siècle sans interruption depuis les apôtres jusqu'à nous. Cette chaine seroit sans force si on en rompoit le moindre chainon. Par exemple, que diroient les Protestans, si nous étions contraints de leur abandonner les quatre premiers siècles sur la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et si nous étions réduits à confesser que ce dogme n'étoit point *dans l'intelligence des Chrétiens* pendant tous les siècles, en sorte que *saint Augustin a été le premier* qui l'ait enseigné? N'auroit-on pas horreur d'un théologien qui donneroit un tel triomphe aux Protestans, en ne commençant sa tradition sur l'Eucharistie que par saint Augustin au cinquième siècle?

La tradition, disoit M. Fremont, qui étoit obscure avant saint Augustin, est devenue claire par lui, et elle l'est depuis treize cents ans.

Cette tradition, repris-je, est visiblement nulle avant saint Augustin. Je ne veux point examiner ici, si saint Augustin, saint Prosper et saint Fulgence ont établi votre système. C'est la question disputée entre nous; mais après avoir vu les quatre siècles qui ont précédé saint Augustin, et où toute tradition vous manque, voyons les treize siècles postérieurs que vous alléguez d'un ton si victorieux. Ou produisez des textes clairs et décisifs tirés des témoins de la tradition en chaque siècle depuis saint Augustin jusqu'à nous, ou avouez de bonne foi, que cette prétendue tradition, qui commence si tard par saint Augustin, a fini par lui; et que comme il *est le premier*, il est aussi le dernier qui l'ait *mise dans l'intelligence des Chrétiens*. Cette tradition a été comme un avorton qui meurt en naissant.

J'offre, disoit M. Fremont, de vous produire cent auteurs de ces treize siècles, qui ont enseigné la grâce efficace par elle-même.

Je ne dis rien, repris-je, contre cette espèce de grâce, qui est contestée dans les écoles entre les congruistes et les Thomistes. Souvenez-vous que je me borne toujours à rejeter votre système des deux délectations invincibles. Ou montrez-le nettement en termes exprès, de siècle en siècle, dans les témoins de la tradition pendant ces treize siècles, ou renoncez à toute tradition.

Comme M. Fremont ne vouloit point entrer en preuve sur une tradition claire pour son système pendant tant de siècles, je crus devoir le presser du côté de l'Église grecque. Voici, lui dis-je, ce que votre maître avoue pour toute l'Église d'Orient. « Saint Augustin, dit-il, a » découvert les secrets (de la grâce); car pour » les Grecs, Origène fut autrefois parmi eux le » chef de la doctrine sur la théologie. » Vous

[1] Vinc. Lirin. *Common.* cap. II. — [2] *Contra Jul.* lib. III, cap. III, n. 9, tom. X, pag. 557.

engageriez-vous à suivre sur la grâce, la tradition d'une Eglise où *Origène* est *le chef de la doctrine sur la théologie?*

Non, dit brusquement M. Fremont. Origène est le véritable auteur du pélagianisme, comme Jansénius l'a fort bien remarqué.

Espérez-vous, repris-je, de trouver une tradition nette et suivie en faveur de votre système des deux délectations invincibles dans cette Eglise orientale, qui tenoit sa *théologie* de l'auteur de l'hérésie pélagienne? Ecoutez encore Jansénius : « Après Origène, vint saint Chry-» sostôme. C'est de lui, comme de leur source » commune, que tous les autres qui ont un » nom connu, ont tiré tout ce qu'ils enseignent » de bon sur l'Ecriture[1]. » Croyez-vous que tous les autres Grecs aient tiré d'Origène et de saint Chrysostôme votre système des deux délectations invincibles? Le voyez-vous bien développé dans ces deux auteurs? Ceux qui les ont suivis, ont-ils pu y voir ce qui n'y est pas? De plus oseriez-vous produire des textes de ces Grecs qui ont suivi Origène et saint Chrysostôme sur la grâce? En composeriez-vous une tradition? Saint Chrysostôme même ne vous paroît-il pas avoir pensé autrement que saint Augustin sur l'Epître aux Romains?

D'autres Grecs, disoit M. Fremont, ont pu contredire Origène et saint Chrysostôme.

N'avez-vous pas vu, repris-je, que, selon Jansénius, *tous les autres* Grecs *qui ont un nom connu ont tiré* (de cette *source commune*) *tout ce qu'ils enseignent de bon sur l'Ecriture?* N'espérez donc rien d'aucun auteur grec, *qui ait un nom connu.* Mais ne vous lassez point d'écouter votre maître. « Pour expliquer (la grâce), » dit Jansénius, la plupart de leurs disciples » (d'Origène et de saint Chrysostôme) ont été » si malheureux, qu'il a fallu un grand travail » de certains auteurs pour justifier ceux-ci sur » LES ERREURS OU ILS SONT TOMBÉS, AU MOINS » QUANT AU LANGAGE. Tout ce que les Grecs pos-» térieurs ont donné de solide et de louable, » (CE QUI EST TRÈS-PEU DE CHOSE) vient de la » source de saint Augustin. *Quod perquam exi-» guum est.* » Voilà la tradition de l'Eglise grecque depuis ces deux Pères, c'est-à-dire depuis treize cents ans, qui, loin d'enseigner votre système, paroît à Jansénius pélagienne, au moins pour les expressions, puisque *la plupart* de ces auteurs ont été *malheureux* jusqu'à *tomber* dans les *erreurs* des Pélagiens, *au moins quant au langage.* Quelle tradition tirez-vous de ces auteurs, qu'on a tant de peine à justifier, et dont le *langage* est pélagien?

Jansénius, dit M. Fremont, excepte quelques Grecs, qui ont puisé dans *la source de saint Augustin.*

Que ferez-vous d'eux? repris-je. En composerez-vous une tradition? Quelle force auront-ils, eux qui ont dit *si peu de chose? Quod perquam exiguum est.* Oseriez-vous les comparer *à la plupart* des Grecs qui sont *tombés* dans *les erreurs* pélagiennes, *au moins quant au langage?* Enfin, où trouverez-vous un seul Grec, qui ait enseigné votre système des deux délectations invincibles? Ainsi tout vous manque. Vous voilà abandonné de l'Orient et de l'Occident avant et depuis saint Augustin. Que deviendrez-vous?

Nous avons au moins, dit M. Fremont, les siècles des scolastiques, où les Thomistes sont pour nous.

Cherchez bien, repris-je. Vous ne trouverez aucun Thomiste, avant les temps malheureux de Jansénius, qui ait enseigné ni favorisé votre système des deux délectations invincibles. Mettons donc à part les Thomistes qui vous désavouent, qui vous condamnent, qui ne se croient catholiques qu'autant qu'ils s'éloignent de vous. Ne les appelez plus à votre secours. Où trouverez-vous une tradition dans l'Ecole pour votre système?

Je vous réponds, me dit M. Fremont, ce que Jansénius a répondu. « L'ancienneté des » opinions des scolastiques, et la multitude de » ceux qui les suivent, doivent-elles détourner » l'Église de les examiner et de les censurer, » si elles se trouvent contraires à la doctrine » plus ancienne de saint Augustin[1]? »

Ne savez-vous pas, repris-je, que la tradition ne consiste que dans *l'ancienneté* et dans *la multitude* des théologiens qui ont enseigné une doctrine d'une façon uniforme?

Saint Augustin, me dit-il, est plus ancien que tous ces scolastiques.

C'est sur saint Augustin, repris-je, qu'on dispute. On vous soutient qu'il est contre vous; on ajoute qu'il ne peut point être pour vous, si vous n'avez aucune tradition. Or vous n'avez aucune tradition, ni avant ce Père ni après lui. Donc il ne peut pas être pour vous. Ecoutez encore Jansénius, pour remarquer comment il rejette l'autorité de toutes les écoles. « Ils me répondront peut-être, dit-il[2], que les » opinions des scolastiques, qui paroissent ici » réprouvées par saint Augustin, ont été fa-

[1] *L. proœm.* cap. v.

[1] *L. proœm.* cap. XXX. — [2] *Ibid.*

» milières PRESQUE DANS TOUTE L'ÉGLISE UNIVER-» SELLE DEPUIS ENVIRON CINQ CENTS ANS, et qu'il » s'ensuit que l'Eglise presque toute entière est » complice de ces erreurs. En effet, le peuple » chrétien croit dans tout l'univers ce que les » curés et les évêques lui enseignent. Or ceux-» ci enseignent ce qu'ils ont appris par tradition » dans les écoles, ou des docteurs, ou de leurs » écrits. Donc, s'ils ont enseigné pendant tant » d'années la plupart de ces opinions, qui sont » réprouvées par saint Augustin, L'ÉGLISE PRES-» QUE TOUTE ENTIÈRE A ÉTÉ INFECTÉE DE CES ER-» REURS. » Où prendrez-vous une tradition pour votre système, si *les opinions des scolastiques* opposées à celles que vous prétendez de tirer de saint Augustin *ont été familières presque dans toute l'Eglise universelle depuis environ cinq cents ans! Si l'Eglise presque tout entière* a été pendant tant de siècles *complice de ces erreurs*, et si elle en a été *infectée*, la tradition sera pélagienne.

Jansénius ne parle ainsi, me dit M. Fremont, que pour le seul point de la notion de la liberté.

Nullement, repris-je. Jansénius parle en général des *opinions des scolastiques qui paroissent*, selon lui, *réprouvées par saint Augustin*. Il parle de plusieurs *erreurs*. Il parle *de la plupart de ces opinions*. Ne dites donc plus qu'il ne fait cet aveu que sur un seul point. De plus ce point emporte tous les autres. « C'est, » dit Jansénius [1], le point qui décide de toute » la dispute. *Ille quippe cardo est, in quo tota* » *causa vertitur.* » Il assure que la grâce ne peut être comprise que par l'explication du libre arbitre. *Gratia, quæ sine libero arbitrio intelligi nequit.* En effet tous les scolastiques, qui enseignoient qu'il faut un libre arbitre dégagé de tout attrait plus fort que lui, ne pouvoient pas tolérer le système de vos deux délectations invincibles, qui sont des liens et des attraits plus forts que notre volonté. Vous le voyez donc. Jansénius laisse entendre que *presque toute l'Eglise universelle, depuis environ cinq cents ans*, a été *complice de ces erreurs* pélagiennes.

Jansénius, me répondit M. Fremont, dit seulement *presque toute l'Eglise.*

En voilà, repris-je, beaucoup plus qu'il n'en faut pour renverser votre tradition. Ce qu'on nomme tradition doit être uniforme dans tous les auteurs, dans tous les temps et dans tous les pays. Comment pourriez-vous imaginer une tradition contraire à ce qui auroit été enseigné et cru par l'Eglise *presque tout entière?* Oseriez-vous l'entreprendre? Remarquez que la tradition ne se trouve jamais dans toute l'Eglise sans aucune exception pour les cas de trouble, de division et de dispute. Par exemple les Rebaptisans, les Ariens et les Pélagiens avoient beaucoup d'évêques pour eux. Que pouvoit-on leur opposer? Tout au plus *l'Eglise presque tout entière?* C'est pourquoi Vincent de Lérins assure qu'il faut *suivre les sentimens et les décisions de tous ou de presque tous les pasteurs et docteurs. Omnium, vel certè penè omnium*[1]. Il ajoute que quand *une partie* de l'Eglise *se soulève* contre tout le reste, et malgré le sentiment *uniforme d'un nombre beaucoup plus grand de Catholiques, il faut préférer l'intégrité du reste du corps à la corruption d'une partie*[2]. Nous ne voyons pendant ces cinq cents ans des scolastiques, aucune partie de l'Eglise qui ait réclamé contre ces opinions de l'Ecole. Mais supposé même ce qui est faux, savoir qu'un certain nombre d'évêques et de théologiens eussent protesté, n'auroient-ils pas été d'abord accablés par l'autorité de *l'Eglise presque tout entière?* La tradition n'est-elle pas claire comme le jour pour la doctrine qui étoit soutenue par *l'Eglise presque tout entière*, pendant environ cinq cents ans?

On ne vous abandonne, me dit M. Fremont d'un ton dédaigneux, que les seuls scolastiques pendant ces temps-là. On ne vous les abandonne pas même tous sans exception.

Lisez, repris-je, et rendez gloire à Dieu. *Quamvis refragantibus scholasticis* UNIVERSIS, dit Jansénius[3]. *Malgré la contradiction* DE TOUS *les scolastiques.* Vous le voyez; il n'en excepte pas un seul: *universis.* D'ailleurs les peuples ne pouvoient rien apprendre sur la doctrine que par les instructions des pasteurs. Les pasteurs ne pouvoient leur enseigner que ce qu'ils avoient appris, et ils ne pouvoient rien apprendre que dans les écoles. Pendant ces cinq cents ans vous ne trouverez point d'autres sources d'études théologiques en Occident, que les écoles. Les scolastiques étoient alors les seuls témoins connus de la tradition. Si d'autres, comme les Vaudois, ont enseigné, c'est furtivement et sans approbation. *Le peuple chrétien*, comme Jansénius l'avoue, *croyoit* donc *dans tout l'univers ce que les curés et les évêques lui enseignoient.* Or les curés et les évêques ne pouvoient enseigner que ce qu'ils apprenoient *par*

[1] *Præf. in lib.* VI *de Grat. Chr.*

[1] *Commonit.* I. cap. II. — [2] *Ibid.* cap. XXVIII. — [3] *L. Proœm.* cap. XIX.

tradition dans les écoles ou des docteurs, ou de leurs écrits. Toute la tradition étoit donc évidemment réduite pendant ces cinq siècles à la doctrine des scolastiques. Quand même quelques scolastiques auroient contredit tous les autres (fable incroyable que vous n'oseriez soutenir), il auroit sans doute fallu *préférer presque tous les pasteurs et docteurs* à ce nombre beaucoup moindre. *Vel certè penè omnium.* Voilà tout *le peuple chrétien* inévitablement séduit par presque tout le corps pastoral en faveur de l'impiété pélagienne.

Jansénius, disoit M. Fremont, a parlé improprement et avec exagération, quand il a dit, *malgré la contradiction* DE TOUS *les scolastiques;* vous insistez inutilement sur cette expression un peu trop forte.

Je suis content, repris-je, dès que vous m'abandonnez la plupart des scolastiques, qui étoient les seuls théologiens, et par conséquent les seuls témoins de la tradition pendant ces siècles. Vous ne pourriez opposer qu'un très-petit nombre à un très-grand. C'est ce qui ne peut jamais faire une tradition *de presque toute l'Eglise*, puisqu'au contraire *presque toute l'Eglise* étoit visiblement alors contre votre système. De plus vous ne sauriez montrer, en chacun de ces siècles, un petit nombre de scolastiques qui aient enseigné ce système de Jansénius. Outre que vous n'oseriez entrer en preuve là-dessus, d'ailleurs je prends Jansénius lui-même pour témoin et pour juge de l'état où il a trouvé toutes les écoles, quand il y est entré. Aussitôt je fis lire à M. Fremont ces textes de son maître. « J'étois dans le plus » violent étonnement de voir que ces mystères » de la grâce... sont maintenant plongés dans » de si épaisses ténèbres, et CACHÉS SOUS TANT DE » RUINES, en sorte qu'ils étoient INCONNUS A CES » HOMMES INNOMBRABLES, qui ont tant de piété, » de zèle et de pénétration d'esprit, lesquels » disputent entre eux avec tant d'ardeur sur la » vérité[1]. »

Les voilà, repris-je, ces théologiens *innombrables* qui continuoient alors la tradition. Ces hommes si pieux, si zélés et si pénétrans, *étoient plongés dans* de si *épaisses ténèbres*, et les mystères de la grâce étoient *cachés sous tant de ruines.* Est-ce donc là une tradition? Mais remarquez que tous ces théologiens, tant thomistes que congruistes, qui *disputoient entre eux avec tant d'ardeur*, étoient réduits en ce point que vos prétendus *mystères de la grâce* leur étoient également *inconnus.* C'étoit cette ignorance universelle et ces *ruines* de la tradition, qui mettoient votre maître *dans le plus violent étonnement.*

Jansénius, disoit M. Fremont, ne nomme point les Thomistes et les congruistes. C'est vous qui voulez deviner ce qu'il ne dit pas.

Ecoutez-le, repris-je. « Il ne sera pas hors de » propos, dit-il[1], de toucher en peu de mots » les diverses opinions sur la grâce. Les doc- » teurs de ce temps, qui disputent avec tant de » clémence sur la grâce efficace, sont partagés » en deux opinions principales. Les uns la font » consister dans une certaine motion, ou im- » pulsion de Dieu qui détermine efficacement » par elle-même la volonté à consentir. Les » autres, croyant que l'efficacité de cette opé- » ration renverse directement le libre arbitre, » ont inventé une autre espèce de grâce, » dont l'opération est par sa nature diamétra- » lement opposée à la première.... Les premiers » donnent communément à leur grâce le nom » de prédétermination physique, et les seconds » celui de grâce congrue... Il y a cette diffé- » rence entre eux, que ceux qui soutiennent » la prédétermination physique sont dans un » grand embarras, pour ne paroître point dé- » truire le libre arbitre, et que les autres y sont » de leur côté, pour ne détruire pas la vérité » de la grâce chrétienne. » Les voilà les Thomistes et les congruistes qui partageoient alors les écoles, et qui *disputoient entre eux avec tant d'ardeur.* Les voilà ces théologiens *innombrables*, qui malgré *tant de piété, de zèle et de pénétration d'esprit*, étoient *plongés dans de si épaisses ténèbres*, et pour qui *les mystères de la grâce..... étoient cachés sous tant de ruines...*

Jansénius, s'écria M. Fremont, dit que ces deux opinions étoient les *principales.* Mais il se garde bien d'avouer qu'elles étoient les seules dans les écoles.

1°, Repris-je, vous êtes dans l'impuissance de montrer que la vôtre eût alors le moindre vestige de possession. 2° Si les deux *principales opinions* qui partageoient les écoles étoient différentes de votre système, en sorte que votre système fût alors *inconnu* et *caché sous des ruines* à l'égard de ces théologiens *innombrables*, ce système inconnu et enseveli sous tant de ruines ne pouvoit avoir alors aucune tradition ni possession constante dans *presque toute l'Eglise universelle.* En voilà assez pour vous accabler.

[1] *L. proœm.* cap. XI.

[1] *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. I.

Nous pouvons, disoit M. Fremont, nous joindre aux Thomistes, pour trouver une tradition avec eux, quoique nous ne l'ayons pas étant seuls.

Non, repris-je, vous ne pouvez point le faire de bonne foi. Nous avons déjà vu les différences essentielles qui sont entre leur système et le vôtre. Commencez par abandonner le vôtre, si vous voulez embrasser le leur, pour vous enter sur la tige de cette école, et pour entrer dans ses droits: sinon avouez la nouveauté honteuse de votre système, dans tout ce qu'il a de distingué de celui des Thomistes. En un mot, votre système des deux délectations invincibles, que vous vous flattez de trouver dans saint Augustin, sort tout-à-coup de dessous terre du temps de Jansénius, sans que cet auteur puisse dire de qui il l'a appris ni dans les écoles catholiques, ni dans les auteurs approuvés depuis treize cents ans.

Les Thomistes, s'écrioit M. Fremont, ne doivent point nous rejeter.

Ils vous désavouent, repris-je, et Jansénius lui-même ne veut point être un disciple de leur école. Si on demande, dit-il, « avec laquelle » de ces deux opinions la véritable doctrine de » saint Augustin sur le secours médicinal s'ac- » corde, il faut répondre encore une fois, qu'il » ne s'accorde NI AVEC L'UNE NI AVEC L'AUTRE. » *Dicendum est enim ex integro* CUM NEUTRA » CONVENIRE. » Il contredit les Thomistes et les congruistes.

Il est vrai, disoit M. Fremont, que notre système et celui des Thomistes sont un peu différens. Mais...

La différence est essentielle, lui répliquai-je, puisque, selon votre maître, la prémotion des Thomistes n'est point une *grâce médicinale de Jésus-Christ*, d'où il s'en suit qu'elle ne peut être qu'une grâce pélagienne du Créateur. Il y a, dit Jansénius[1], « diverses différences entre » le secours médicinal de Dieu et la prédéter- » mination physique.... Cette prédétermination » ne vient que de la philosophie.... Elle est » comme un certain concours général de Dieu » dans l'ordre surnaturel. Le secours de JÉSUS- » CHRIST N'EST NULLEMENT DE MÊME. NULLO PACTO... » Elle est établie à cause de l'indifférence natu- » relle de la volonté. Le secours de Jésus- » Christ N'EST NULLEMENT DE MÊME. NEUTIQUAM... » Elle renverse par les fondemens le principe » de la grâce médicinale de Jésus-Christ..... Ce » ne seroit rien, si saint Augustin, auquel le » nom de prédétermination est inconnu, avoit » admis le fond de la chose..... Mais il y a une » différence qui n'est pas médiocre dans les » choses mêmes, » entre la délectation et la prédétermination...... De plus, coupons court. Ou montrez votre système des deux délectations invincibles dans les scolastiques *innombrables* de ces cinq cents ans, ou avouez de bonne foi, comme Jansénius, que ces *mystères de la grâce* leur étoient *inconnus*, et demeuroient *cachés sous tant de ruines* à leur égard. Montrez-nous, si vous le pouvez, à Paris avant les temps de l'abbé Saint-Cyran et de Jansénius, à Louvain avant Baïus, à Cologne, dans toute l'Allemagne, dans toute l'Italie, dans toute l'Espagne, dans toutes les autres nations catholiques, quelques théologiens approuvés, qui, pendant cinq cents ans, aient empêché la prescription en faveur de ce système tant vanté. Vous ne pouvez ni le faire, ni avouer humblement votre impuissance. Oserez-vous toujours parler si hautement de votre tradition, sans pouvoir nommer jamais aucun des témoins qui l'ont continuée pendant ces siècles?

A toute extrémité, me dit M. Fremont, je vous répondrai ce que Jansénius répond. Alors il lut ces paroles: « Dieu a promis pour cette » vie à son Eglise la croyance pure des mys- » tères, mais non leur intelligence..... C'est ce » qui est arrivé sur la plupart des points de » doctrine, où les scholastiques ont contredit » saint Augustin. Car et eux et l'Eglise entière » ont professé la pure foi DANS LEURS CANONS, » DANS LEURS PRIÈRES, ET DANS L'ORAISON DOMINI- » CALE même, qu'on récite chaque jour. Tout ce » que saint Augustin a enseigné sur la grâce et » sur la prédestination se trouve dans ces MONU- » MENS. Mais comme les hommes ne font point » d'attention à ces monumens, on ne les con- » çoivent pas, il arrive de là qu'ils se partagent » en diverses opinions, par lesquelles ILS DÉ- » TRUISENT, sans y prendre garde, la foi catho- » lique qu'ils professent. Mais comme on dit » d'ordinaire, pour l'administration des sacre- » mens, que la volonté générale de faire ce que » Jésus-Christ a institué, ou que l'Eglise fait, » corrige secrètement les opinions de ceux qui » ont une doctrine fausse et même hérétique » sur la forme des sacremens, de même la foi » immobile, par laquelle les hommes croient » que ce qui est contenu dans les canons ou » dans la prière qu'on fait à Dieu est véritable, » corrige les fausses opinions, etc. [1]. »

[1] *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. XI.

[1] *L. proœm.* cap. XXIX.

Toutes les sectes les plus monstrueuses, lui répliquai-je, sont bien obligées à Jansénius et à votre parti. Voilà la tolérance établie en leur faveur, pourvu que l'on conserve les anciens *monumens*, tels que les *canons*, *les prières et l'Oraison Dominicale*. Je veux bien par surabondance y ajouter le Symbole des apôtres et le Decalogue. Les tolérans ne m'en dédiront pas. Chacun prononcera du bout des lèvres ces paroles ; chacun aura l'intention de croire ce qu'elles signifient. Eh ! quel est le Chrétien en aucune secte, fût-il même socinien, qui refuse de croire ce qui est contenu dans le Décalogue, dans l'Oraison Dominicale, dans le Symbole, et même dans les anciens canons, pourvu qu'il lui soit permis de les expliquer à sa mode dans un sens radouci? A cette condition toutes les sectes seront en paix avec nous. L'Arien dira qu'il croit de Jésus-Christ ce qu'il lui semble en trouver dans le symbole. Le Calviniste dira qu'il croit de la présence de Jésus-Christ au Sacrement ce qu'il lui paroît en trouver dans le texte des Ecritures, et dans les anciens *monumens*. Chacun aura l'intention de croire ce qui a été toujours cru par l'Église universelle. Chacun sauvera sa foi par *les monumens*, auxquels il *ne fera point d'attention*, et qu'il *ne concevra point*. Chacun *détruira*, *sans y prendre garde*, *la foi catholique qu'il professera*. *La volonté générale* de croire ce qui est dans ces *monumens* purifiera toutes les plus monstrueuses erreurs. Cette *volonté générale corrigera secrètement.... une doctrine fausse et même hérétique*. La foi de l'Église se conservera dans ces simples formules, quoiqu'on en *détruise*, *sans y prendre garde*, toute la doctrine. Les Sociniens demanderont à être tolérés, quoiqu'ils soutiennent que Jésus-Christ n'est qu'un simple homme, nommé Dieu improprement à cause de la sagesse divine dont il étoit éclairé. Ils diront que les trois personnes de la Trinité ne sont que trois noms. Ils ajouteront que le péché originel se réduit au mauvais exemple qu'Adam nous a donné, et que la grâce n'est que la raison que Dieu nous communique. Tous les prétendus Chrétiens de toutes les sectes n'auront qu'à s'embrasser, qu'à être bons amis, qu'à communier ensemble, pourvu qu'ils conservent les anciens *monumens*, qu'ils les récitent du bout des lèvres, et qu'ils aient tous *la volonté générale* de croire ce qui est contenu dans ces textes. Cette volonté générale *corrige secrètement* toute *doctrine fausse et hérétique* contre la Trinité, contre l'Incarnation, contre le péché originel, et contre la grâce. Ce principe si pacifique étant posé, je m'étonne de ce que vous ne tolérez point bénignement les Molinistes. Pourquoi êtes-vous si âcres contre eux seuls? Sont-ils plus intolérables que les Sociniens? Ne gardent-ils pas les anciens *monumens*, avec lesquels tout est purifié? Voilà les scholastiques qui, pendant environ cinq cents ans, *ont contredit saint Augustin* sur la grâce, de l'aveu de Jansénius. Ces scolastiques pélagiens étoient pendant ces siècles les seuls témoins de la tradition. Mais qu'importe? Ils avoient dans leurs mains ces *monumens*, auxquels ils *ne faisoient point d'attention*, *ou qu'ils ne concevoient pas*. Ils *détruisoient* même, *sans y prendre garde*, *la foi catholique*, qui n'étoit plus que dans la lettre morte de ces textes. Ils alloient jusqu'à combattre positivement cette foi par *une doctrine fausse et même hérétique*, c'est-à-dire par l'impiété pélagienne. Qui ne croiroit que tout étoit perdu? Mais rassurez-vous. *La volonté générale* de suivre ces textes purifioit tout, et c'est cette même volonté qui peut encore sauver aussi la pure foi dans les Sociniens. Oh ! la merveilleuse vertu de ces textes! oh! le rare expédient pour sauver la saine doctrine, sans que personne l'enseigne ni la croie pendant cinq cents ans !

Pouvez-vous me nier, disoit M. Fremont, que *Dieu a promis pour cette vie à son Eglise la croyance pure des mystères*, *mais non leur intelligence?*

Dieu, repris-je, se contente, pour les peuples les plus ignorans, d'une *croyance* imparfaite, qui demande quelque connoissance au moins confuse des principaux mystères. Autrement ils ne croiroient pas; ils ne feroient que prononcer aveuglément du bout des lèvres le Symbole, comme s'ils prononçoient des paroles de l'Alcoran ou de la religion chinoise. De plus, Dieu a promis au corps des pasteurs *l'intelligence* des mystères, au moins jusqu'au degré nécessaire pour les fixer, pour les distinguer des erreurs que les hérétiques tâchent de substituer en leur place, et pour les démêler des vaines subtilités des novateurs. C'est ainsi, par exemple, que le concile de Nicée avoit assez *l'intelligence* de la divinité du Verbe, pour rejeter très-nettement et avec précision tout ce que les Ariens insinuoient pour donner le change. C'est encore ainsi que l'Église a eu une intelligence assez distincte de la présence réelle, pour rejeter tous les termes captieux par lesquels Calvin la détruisoit, en paroissant l'admettre. Si le corps des pasteurs n'avoit aucune *intelligence* des dogmes sur lesquels ils décident, et qu'ils enseignent, la tradition ne seroit qu'une aveugle

transmission d'un je ne sais quoi caché dans les anciens *monumens*. Les peuples et les pasteurs mêmes ne croiroient rien de distinct. Ils ne feroient que réciter ce je ne sais quoi, du bout des lèvres, par une superstition insensée. La religion seroit le comble de l'absurdité. Qui est-ce donc qui ne sera pas saisi d'horreur à la vue de ces paroles de Jansénius que nous venons de lire? Voilà ce qu'il a été contraint de soutenir pour sauver son système. 1° Le système de Jansénius ne trouve aucun appui dans les quatre siècles qui ont précédé saint Augustin. *Avant lui* ce système étoit *enveloppé de tant de ténèbres, et si caché comme sous terre.* 2° Toute l'Eglise grecque, instruite par *Origène* et par *saint Chrysostôme*, enseigne à peine quelque chose *de solide et louable. C'est très-peu de chose. Ils ont été si malheureux* ces témoins de la tradition dans l'Orient, *qu'il a fallu un grand travail pour les justifier sur les erreurs où ils sont tombés, au moins quant au langage.* 3° A l'égard de l'Eglise latine, vous alléguez saint Augustin, saint Prosper, saint Fulgence. Mais c'est cette autorité même qu'on vous conteste. Que trouvez-vous pendant six cents ans depuis ces trois Pères, jusqu'au *Maître des Sentences* et aux scolastiques? Vous n'oseriez entreprendre de nous faire *pour ces siècles* le tissu d'une sérieuse tradition où nous trouvions vos deux délectations invincibles clairement marquées. 4° Les cinq cents ans des scolastiques nous sont abandonnés par Jansénius, *malgré*, dit-il, *tous les scolastiques. Quamvis refragantibus scholasticis universis.* Il n'a aucune ressource pour ces cinq siècles, que les *monumens*, qui étoient sans cesse contredits. *Il n'a pour lui* que *la volonté générale qui étoit dans les peuples*, de croire tout ce qu'ils ne croyoient nullement, et qu'ils *détruisoient* par *une doctrine hérétique.* Où en sommes-nous, et ne devroit-on pas déchirer ses habits, ou du moins boucher ses oreilles, quand on entend de tels blasphèmes dans la maison de Dieu? Voilà une doctrine inconnue pendant quatre siècles avant saint Augustin. Il n'en reste aucune trace après ce Père, pendant six cents ans, dans l'Eglise latine; la grecque l'a sans cesse combattue, *au moins quant au langage;* et enfin cette doctrine est inouie pendant les cinq siècles des scolastiques; *scholasticis universis.* Peut-on avoir le cœur catholique, et tolérer un système si dépourvu de toute apparence de tradition?

Supposons, dit M. Fremont, que notre système n'étoit point, avant Jansénius, l'une des *deux principales opinions* qui partageoient les écoles. Au moins ce système pouvoit être alors une troisième opinion moins principale que les deux premières. En voilà assez pour nous autoriser.

C'est à vous, lui répliquai-je, à prouver que cette troisième opinion étoit aussi en possession des écoles avec les deux principales. Or vous n'en sauriez montrer la moindre trace. D'ailleurs Jansénius, qui ne pouvoit pas ignorer son propre fait, c'est-à-dire l'état où il venoit de trouver les écoles en y entrant, avoue qu'elles étoient toutes contre son système. *Quamvis refragantibus scholasticis universis.* Enfin voulez-vous faire attention à une circonstance bien importante. Jetez les yeux sur Calvin, qui contredit l'Eglise, et qui cherche dans tous les coins de la terre quelqu'un qui autorise son erreur. Qu'enseigne-t-il? Il soutient votre système des deux délectations invincibles. Je l'ai démontré. *Impresso*, dit-il, *delectationis affectu*, quand il parle de la bonne volonté. *Delectatione et proprio appetitu movetur*, dit-il, quand il parle de la volonté corrompue. S'il eût trouvé au dedans de l'Eglise catholique une seule école qui eût enseigné ce système, il n'auroit pas manqué de la montrer au doigt à tous ses adversaires. Il auroit sans doute parlé ainsi : De quel front osez-vous me traiter de novateur, pour une opinion que vous approuvez comme très-pure au milieu de vous? Quoi donc, ce qui est sans tache dans vos écoles, peut-il être contre la foi dans la mienne? Ces paroles auroient confondu tous les Catholiques. Calvin, loin de faire ce raisonnement si naturel et si démonstratif, suppose sans cesse au contraire que tous les *papistes*, et tous les *sorbonistes* sont déclarés contre son système. Et en effet, il ne paroit, au temps de Calvin, aucun théologien catholique qui ne rejette ce système avec horreur. Les Thomistes ont eu la gloire d'être les premiers à le combattre avec un zèle ardent. Voilà donc toutes les écoles catholiques réunies contre votre système long-temps avant Jansénius. Faut-il s'étonner s'il avoue un fait qui se trouve d'ailleurs si évidemment prouvé? Aussi voyons-nous que Calvin, loin d'alléguer une tradition et une actuelle possession des écoles en sa faveur, avoue au contraire, précisément comme Jansénius l'a avoué après lui, que leur commun système sur la liberté et sur la grâce, qu'ils attribuent tous deux également à saint Augustin, a été abandonné de l'Eglise environ depuis *les temps du Maître des Sentences.*

Jansénius, disoit M. Fremont, a bien prévu que le grand crédit des Molinistes lui attireroit des contradictions. Mais il n'a point compté

que les Thomistes le désavoueroient lâchement.

Je croirai là-dessus Jansénius même, lui répliquai-je. « Ces principes, dit cet auteur[1], » que nous venons d'établir, selon saint Au- » gustin, sur la grâce qui fait aimer Dieu, sur » le libre arbitre, et sur le pouvoir de faire » bien,... paroîtront peut-être FORT NOUVEAUX à » ceux qui ont été nourris dans la philosophie » d'Aristote. *Valdè nova.* » Voilà le système de Jansénius que Jansénius même s'attend de voir combattu. Il se prépare au scandale de la nouveauté. Il compte sur le soulèvement des écoles, et il ne se trompe pas. C'est précisément ce qui est arrivé.

Il ne parle point de toutes les écoles, se récria M. Fremont, mais seulement des philosophes disciples d'Aristote.

Avez-vous oublié, repris-je, qu'au temps où Jansénius est venu au monde, nulle école de théologie n'étoit nourrie dans aucune philosophie différente de celle d'Aristote? Les Thomistes et les congruistes y étoient également nourris. Les Thomistes mêmes ont toujours été, après saint Thomas, les plus attachés à cette philosophie. De là vient que Jansénius se plaint de ce que leur prémotion est *venue d'une spéculation de philosophie*, et de ce que les Thomistes sont *plutôt disciples d'Aristote que de saint Augustin*[2]. Les voilà ces théologiens auxquels le système des deux délectations invincibles devoit paroître *fort nouveau. Valdè nova.* Il s'agit surtout des Thomistes. En effet, ils ignoroient profondément et la notion que Jansénius donne du libre arbitre, et le pouvoir invincible de la délectation que cet auteur représente comme le *seul ressort qui remue le cœur* de l'homme.

Jansénius, dit M. Fremont, ne parle en cet endroit qu'en général, sans dire que c'est le système des deux délectations, qui paroîtra *nouveau*.

Il parle ainsi, repris-je, sur le total de son système, tant pour *la grâce qui fait aimer Dieu*, et qui est, selon lui, la délectation invincible, que pour *le libre arbitre*, etc. Tout y est compris. Mais écoutez-le en un autre endroit. C'est celui, où il explique expressément en quoi consiste la grâce. « On peut démontrer,... » dit-il[3], que la suavité ou délectation ré- » pandue du ciel, est, selon saint Augustin, » cette véritable grâce dont on dispute tant » parmi les scolastiques. » N'est-ce pas là notre question?

J'en conviens, dit M. Fremont. La voilà elle-même.

Hé bien, repris-je, lisez ces mots : « Mais » comme l'esprit des hommes, qui est plein » du préjugé des vieilles opinions, ne cède pas » facilement à une vérité QU'IL N'A POINT CRU » qu'on pût soutenir, etc. *Quia tamen ad* INO- » PINATAM *veritatem animus, inveteratarum sen-* » *tentiarum præjudiciis gravidus, non facilè* » *cedit*, etc. » D'un côté, voilà les scolastiques, dont il parle, et il les dépeint comme *remplis du préjugé des opinions*, qui étoient déjà *vieilles* dans les écoles. Il compte qu'ils vont faire un grand bruit contre son système, dès qu'il paroîtra. D'un autre côté, il parle d'une *vérité*, qui commence à paroître quand on y pense le moins, que personne n'attendoit, qu'on ne pouvoit prévoir, qu'on n'auroit jamais cru entendre soutenir, tant elle étoit inouie dans le monde. *Ad inopinatam*, etc. Auroit-on osé ainsi parler de l'opinion des Thomistes, ou de celle des congruistes? Auroit-on pu dire avec quelque pudeur, que l'une ou l'autre de ces deux opinions étoit inconnue, inouie et venue tout-à-coup dans les écoles, sans que personne eût pu le prévoir? *Ad inopinatam.* Croyez-vous qu'un Thomiste eût voulu avouer alors, au désavantage de sa prémotion, qu'elle étoit inouie et inconnue? Croyez-vous qu'un congruiste eût voulu l'avouer de sa grâce congrue? Non sans doute, ils n'avoient garde de faire ce faux aveu, qui auroit déshonoré leur doctrine. Il étoit trop notoire que ces deux opinions, loin d'être inouies et inconnues, étoient au contraire actuellement enseignées dans les écoles. Ainsi, supposé que le système des deux délectations invincibles eût été enseigné de même dans les écoles catholiques, Jansénius auroit-il avoué qu'elle étoit au nombre de ces nouveautés inouies, qui surprennent le monde entier, parce que personne ne pouvoit prévoir qu'il en seroit parlé. *Ad inopinatam*, etc. N'est-il pas clair comme le jour, que Jansénius, qui est si jaloux des moindres avantages, n'auroit pas manqué de confondre tous ceux qui auroient dit que sa doctrine étoit nouvelle? Il auroit montré au doigt les écoles, dont il auroit vu que cette doctrine étoit en paisible possession. Quel triomphe pour lui? A-t-il osé dire un seul mot pour s'en vanter? N'a-t-il pas été réduit à avouer la nouveauté qu'il porte pour ainsi dire sur le front. *Valdè nova*, etc. *Ad inopinatam*, etc.

C'est un aveu exagéré, dit M. Fremont, que Jansénius a fait dans l'excès de sa douleur sur

[1] *De Grat. Christ.* lib. IV, cap. IX. — [2] *Ibid.* lib. VIII, cap. XI. — [3] *Ibid.* lib. IV, cap. II.

l'ignorance et sur l'entêtement de la plupart des scolastiques, qui ne lisoient point saint Augustin.

On exagère volontiers en faveur de sa cause, repris-je; mais on se garde bien d'exagérer pour la déshonorer sans ressource, et pour tourner contre soi toute la tradition. De plus, je veux bien renoncer à l'aveu décisif et formel de Jansénius sur son propre fait. Niez-le si vous le pouvez. Mais au moins prouvez que le système de Jansénius étoit en possession des écoles quand Jansénius y est entré, quoique cet auteur atteste le contraire.

A ces mots M. Fremont fut pressé de sortir pour le procès d'un de ses amis. Nous le verrons mardi. Je suis, etc.

DIX-HUITIÈME LETTRE.

Continuation sur la nouveauté du système de Jansénius.

Monsieur Fremont étant entré hier dans mon cabinet, me parla ainsi : Ne voyez-vous pas que l'Église, en adoptant le système de saint Augustin depuis treize cents ans, a fixé la tradition de tous les siècles dans ce système si solennellement adopté? L'Église, qui connoît mieux que personne sa propre tradition, nous répond de son propre fait, savoir qu'elle a toujours enseigné ce système avant et après le temps de ce Père. C'est dans le sens de ce système qu'elle explique ce qu'il y a d'obscur dans les quatre premiers siècles. C'est en ce sens qu'elle explique les Pères grecs, dont le langage est impropre. C'est dans ce sens qu'elle fixe tous les auteurs latins depuis le cinquième siècle jusqu'au Maître des Sentences. C'est à ce sens qu'elle réduit tous les scolastiques qui ont enseigné depuis environ cinq cents ans. Qu'avez-vous à dire contre l'Église? Prétendez-vous savoir mieux qu'elle son propre fait, savoir ce qu'elle a enseigné? Elle répond de tous les siècles. Elle décide qu'elle y a toujours suivi le système de saint Augustin. N'espérez donc pas de détruire l'autorité de ce Père, en lui opposant celle de la tradition. L'Église est contre vous; elle vous crie qu'il faut juger, non du système de saint Augustin par une prétendue tradition, mais au contraire de la tradition, par le système évident de saint Augustin.

A Dieu ne plaise, répliqua-t-il, que je veuille affoiblir l'autorité de ce Père! Personne ne l'admire plus que je le fais. Peu s'en faut que je ne m'écrie, dans un transport de zèle et d'admiration pour ce vaste et sublime génie, comme Volusien : « On supporte en quelque façon, sans » que la religion en souffre, quelque défaut de » science dans les autres évêques. Mais, quand » on vient à l'évêque Augustin, tout ce qu'il » lui arriveroit d'ignorer, manqueroit à la » loi [1]. » Je soutiens néanmoins que ce Père ne peut point décider lui seul, et fixer la tradition de tous les siècles. Pour le démontrer, je n'ai qu'à vous faire souvenir de la nature de la tradition. C'est une instruction que le corps des pasteurs a donnée en chaque temps à toutes les Églises, pour perpétuer une doctrine. C'est ainsi, par exemple, que le corps des pasteurs a enseigné en chaque année, en chaque jour, depuis les apôtres jusqu'à nous, sans aucune interruption, la divinité de Jésus-Christ. Que diriez-vous si les défenseurs de cette divinité étoient reduits à avouer aux Sociniens, que les quatre premiers siècles n'ont sur ce dogme que de *grandes ténèbres*, que des *enveloppes*, qu'une doctrine *comme cachée sous terre par tant de détours*, que des *embrouillemens inexplicables*, *inextricabilibus laqueis*, en sorte qu'un tel auteur du cinquième siècle *est le premier qui a mis* ce dogme *dans l'intelligence des Chrétiens,... et que nous devons* TOUT A LUI SEUL, *s'il est vrai que nous pensions quelque chose de droit sur cet arbre de vie?* Que diriez-vous, si les défenseurs de la divinité de Jésus-Christ étoient réduits à confesser, que *la plupart des Grecs ont été si malheureux*, *qu'il a fallu un grand travail pour les justifier sur les erreurs* du socinianisme, *où ils sont tombés au moins quant au langage?* Que diriez-vous si les défenseurs de la divinité de Jésus-Christ étoient dans l'impuissance de montrer une tradition claire et précise en faveur de ce dogme, depuis le cinquième siècle jusqu'au temps du Maître des Sentences, comme vous êtes dans l'impuissance de produire une suite d'auteurs clairs et décisifs en faveur de votre système des deux délectations invincibles, pour tant de siècles, dans l'Église latine même? Enfin que diriez-vous si les défenseurs de la divinité de Jésus-Christ étoient contraints d'abandonner aux Sociniens toutes les écoles depuis environ cinq cents ans, et de soutenir que la tradition de l'Église sur la divinité de Jésus-Christ se conservoit pendant ces siècles par les textes *des prières*, etc. qu'on récitoit *sans y faire attention*, en sorte que les Chrétiens *détrui-*

[1] *Ep. int. Aug.* CXXXV, n. 2 : tom. II, pag. 400.

soient, sans y prendre garde, la foi catholique qu'ils professoient, sur la nature du fils de Dieu, par la récitation de ces formules, et par *la volonté générale* de croire ce que ces *monumens* expriment. Ne faut-il pas reconnoître de bonne foi que si les défenseurs de Jésus-Christ étoient dans la nécessité de faire un si horrible aveu, l'impiété socinienne triompheroit, toute tradition seroit abandonnée, et les fondemens du christianisme seroient renversés sans ressource? Vous diriez en vain que l'Eglise répond suffisamment de sa propre tradition, et qu'elle déclare qu'elle a enseigné dans tous les siècles qu'il faut adorer Jésus-Christ. Les Sociniens ne manqueroient pas de parler ainsi : *Si tous ou du moins presque tous* vos pasteurs et docteurs avoient enseigné cette doctrine, on la trouveroit de siècle en siècle dans tous leurs écrits. On en verroit les traces partout. Qu'y a-t-il de plus opposé à ce qui a été enseigné *en tous lieux*, en *tous temps, et par tous* les pasteurs; *quod ubique, quod ab omnibus, quod semper*, qu'une doctrine qui, de votre propre aveu, est *comme cachée sous terre*, et dans des *embrouillemens inexplicables* pendant les quatre premiers siècles; qui est combattue par *la plupart des Grecs au moins quant au langage;* que vous êtes dans l'impuissance de prouver par les Latins mêmes, depuis le cinquième siècle jusqu'au douzième; et qui se trouve encore universellement rejetée par *tous les scolastiques* seuls témoins de la tradition pendant les cinq derniers siècles; *quamvis refragantibus scholasticis universis?* Comment osez-vous faire dire à l'Eglise qu'elle répond de la tradition de tous les siècles en faveur de votre système, vous qui êtes réduits à confesser, avec Jansénius, que l'Eglise est dans la honteuse impuissance de produire aucune suite de tradition pour ce système ni dans les quatre premiers siècles, ni chez les Grecs en aucun temps, ni chez les Latins depuis les temps de saint Augustin jusqu'au douzième siècle, ni dans les cinq cents ans où les scolastiques ont été les seuls à continuer la tradition?

L'Eglise, s'écria M. Fremont avec une espèce d'enthousiasme, ne connoît aucun autre docteur, aucun autre témoin de sa tradition que le seul saint Augustin. En cet endroit, il leva les yeux et les mains au ciel, en lisant ces paroles de son maître : « Saint Augustin a été au-dessus » de tout le reste de l'Eglise; *Toti Ecclesiæ* » *præstitit*. L'Eglise a puisé sa doctrine (sur la » grâce) non dans tous les Pères et docteurs » qu'elle a coutume de consulter touchant les » autres controverses, mais dans le seul et » unique Augustin; *sed uno solo hauserit Au-* » *gustino*[1]. »

Vous faites fort bien, repris-je, de réduire tout au seul saint Augustin, car si on vous obligeoit à trouver en faveur du système des deux délectations invincibles, d'autres témoins de tradition en chaque siècle, vous seriez d'abord poussés à bout. Mais voilà une méthode singulière et inouie; elle est inconnue pour tout autre dogme. Cette méthode est bien abrégée. Au lieu de *tous ou de presque tous*, on ne veut entendre qu'un seul et unique témoin. *Sed uno solo hauserit Augustino*. Pour rendre cet unique témoin croyable contre tous les siècles et toutes les nations, on l'élève au-dessus de l'Eglise entière. *Toti Ecclesiæ præstitit*.

C'est l'Eglise elle-même, crioit M. Fremont, qui donne cette autorité à saint Augustin.

L'Eglise, repris-je, ne donne point à ce Père une autorité au-dessus de la sienne, et indépendante de sa tradition. L'autorité que l'Eglise donne au texte de ce Père, ne peut être que subordonnée à la sienne. Si l'Eglise ne souffre jamais qu'on allègue l'autorité du texte sacré, que dans le sens précis qu'elle lui donne, et si elle ne permet aucune interprétation de ce texte selon la prétendue évidence que chaque particulier peut croire y trouver, à combien plus forte raison anathématisera-t-elle tous ceux qui auront la témérité d'opposer à la tradition générale le texte de saint Augustin qui est très-inférieur au texte sacré? Luther et Calvin ont prétendu, comme Jansénius, que le texte de saint Augustin est clair et décisif pour leur délectation invincible. Ils ont prétendu, comme Jansénius, qu'il n'est point question de tradition quand saint Augustin décide. *Sed uno solo hauserit Augustino*. Ils ont élevé, comme Jansénius, saint Augustin *au-dessus de l'Eglise entière*. *Toti Ecclesiæ præstitit*. L'Eglise méprise et foudroie ces frivoles et téméraires raisonnemens. Elle ne souffre point qu'on lui fasse la loi par l'approbation qu'elle a donnée à un texte soumis à son jugement.

Voulez-vous, me dit M. Fremont avec aigreur et mépris, que l'Eglise rétracte l'approbation qu'elle a donnée depuis treize cents ans à saint Augustin?

Nullement, repris-je. Mais, puisque vous m'interrogez, souffrez que je vous interroge à mon tour. Croyez-vous que l'Eglise soit faillible ou infaillible pour discerner le vrai système de saint Augustin en approuvant son texte?

[1] *L. proœm.* cap. XIII.

En peut-on douter, me dit-il? L'Eglise est faillible sur tous les textes qui sont différens de celui de l'Ecriture. C'est ce que nous soutenons depuis tant d'années. Il est vrai que l'Eglise auroit pu se tromper en approuvant le texte de saint Augustin, comme elle s'est trompée en condamnant celui de Jansénius, qui n'est pas moins pur, et qui lui est entièrement conforme; mais elle ne s'est pas trompée sur celui du saint docteur, qui est clair comme le jour.

Supposons, repris-je, que l'Eglise ait approuvé le texte de saint Augustin en croyant n'y voir que la grâce congrue, et pensant que le système des deux délectations invincibles n'y est point exprimé. En ce cas, le jugement faillible et même très-faux de l'Eglise seroit, de votre propre aveu, sujet à révision. En ce cas, l'Eglise ne manqueroit pas de renverser votre fragile retranchement. Elle vous diroit : Je n'ai prétendu approuver le texte de saint Augustin que dans le sens tempéré de la grâce congrue, auquel il m'a paru borné, et je me serois bien gardé de l'approuver, si j'eusse cru qu'on pouvoit l'expliquer dans le sens hérétique des deux délectations invincibles de Calvin et de Jansénius. Ainsi gardez-vous bien d'énerver ou plutôt d'éluder manifestement les canons du concile de Trente et les cinq constitutions du Siége apostolique, en m'opposant l'approbation que j'ai donnée au texte équivoque de saint Augustin par les canons du concile et par les constitutions du saint Siége. En ce cas, quelle ressource vous resteroit-il? Oseriez-vous opposer à l'autorité de l'Eglise, celle du texte d'un Père, qui n'en a que par elle, et qui n'en peut avoir aucune d'elle, que dans le seul sens qu'elle a cru y voir en l'approuvant? Cessez donc de disputer témérairement sur ce texte. Bornez-vous à demander à l'Eglise, avec la plus humble docilité, quel est le sens qu'elle lui donne, et qu'elle y autorise. Suivez-le aveuglément, et sans vous permettre d'en raisonner. De quel front osez-vous interpréter à votre mode le texte de ce Père, vous qui auriez horreur d'interpréter le texte sacré selon votre prétendue évidence, indépendamment de l'interprétation de l'Eglise? Il s'agit, non du texte, ni de la prétendue évidence de son sens propre et naturel, mais du sens, quel qu'il soit, que l'Eglise a cru y voir, et qu'elle a eu l'intention d'y approuver. Au lieu de vouloir le deviner, au lieu de disputer avec tant de hauteur et de scandale, au lieu d'éluder les décisions déjà faites, taisez-vous. Humiliez-vous, ou du moins ne parlez plus, que pour demander à l'Eglise en quel sens elle veut qu'on approuve avec elle le texte de ce Père.

Le sens de saint Augustin, me dit M. Fremont, n'est ni obscur ni douteux. Il est vrai que l'Eglise n'a point une infaillibilité promise et surnaturelle pour juger de ce texte. Mais elle a une infaillibilité naturelle et d'évidence à cet égard, comme pour juger qu'il est jour, quand elle voit le soleil.

Quoi, repris-je, croyez-vous que le texte de saint Augustin soit plus clair que celui de Jansénius? Celui-ci a fait tout exprès son livre par un travail de vingt ans, pour éclaircir le texte du saint docteur. Que si l'Eglise a pu se tromper sur le commentaire, comment ne peut-elle pas s'être trompée, à plus forte raison, sur le texte qui avoit un si grand besoin d'être commenté et éclairci? Enfin si l'Eglise elle-même peut se tromper sur ces textes, comment osez-vous prétendre que vous ne vous y trompez pas? Comment osez-vous opposer votre propre interprétation de ces textes, à tant de solennelles décisions de l'Eglise même?

L'Eglise, me dit M. Fremont, ne reculera jamais. Elle ne rétractera point l'approbation qu'elle a donnée au texte de saint Augustin. Ainsi nous n'avons qu'à montrer dans ce texte le système qui y saute aux yeux. Nous n'avons aucun besoin de discuter la tradition.

Changez les noms, repris-je, vous verrez d'abord combien ce raisonnement est insoutenable et odieux. L'Eglise, vous dira un Protestant, ne rétractera jamais la déclaration qu'elle a faite des livres qui composent le texte sacré. Ainsi nous n'avons qu'à montrer toute notre doctrine, qui saute aux yeux dans ce texte, sans avoir aucun besoin de discuter aucune tradition. Que répondrez-vous à ce Protestant? Ce n'est pas tout; je soutiens que l'Eglise, qui a loué saint Augustin en toute occasion, n'a jamais donné une approbation positive, absolue, universelle et sans exception, à tout son texte. Par exemple, il a dit très-souvent que l'opinion de la propagation des âmes, vers laquelle il penchoit si fortement, n'avoit rien de contraire à l'Ecriture, ni qu'on pût condamner. L'Eglise n'avoit garde d'approuver tous ces endroits, où le saint docteur dit que cette opinion est si probable. Vous connoissez les célèbres paroles du pape saint Célestin. « Mais pour les endroits » plus profonds et plus difficiles des questions » incidentes, qui ont été traitées plus au long » par ceux qui ont réfuté les hérétiques, comme » nous n'osons pas les mépriser, nous n'avons » point besoin aussi de les autoriser; car nous » croyons qu'il suffit, pour reconnoître la grâce

» de Dieu, à l'opération et à la miséricorde » duquel il ne faut absolument rien soustraire, » qu'on suive ces écrits dans tout ce qu'ils ont » de conforme aux susdites règles du Siége apo- » stolique, en sorte que nous n'admettions point » comme catholique ce qui paroîtroit contraire » à ces règles. » Ainsi, quand même vous dé- montreriez, ce que vous ne démontrerez ja- mais, savoir que certains endroits de saint Au- gustin ne sont pas conformes au sens propre et naturel des canons du concile de Trente et des constitutions du saint Siége contre Jansénius, vous n'en seriez pas plus avancé, il faudroit croire que ces endroits sont ceux que le saint Siége n'a voulu mépriser ni autoriser, et qui ne sont point *admis comme catholiques.*

Pour moi, me dit M. Fremont, je m'en tiens à ces paroles de Jansénius que je vais vous lire : « C'est pourquoi aucune ancienneté des opi- » nions scolastiques, de quelque nombre de » défenseurs qu'on l'autorise, de quelques pays » et de quelques siècles qu'on tire ses autorités, » n'ébranle ni n'obscurcit la foi de l'Eglise..... » Au reste, si quelqu'un me pressoit dans cette » dispute par le grand nombre et par l'autorité » des docteurs des derniers temps, j'en serois » fort ébranlé, mais j'aurois peine à croire que » je le fusse avec raison... Comme le soleil est » préférable lui seul à tous les astres du ciel, » ainsi saint Augustin est préférable à des mil- » lions d'esprits d'un ordre inférieur. S'il faut » comparer ensemble ces autorités, saint Au- » gustin est lui seul égal à tous, en la place de » tous, ET AU-DESSUS DE TOUS.... La théologie » seroit peut-être plus pure et plus heureuse, » si elle n'avoit que ce qu'elle tient de ce Père[1]. »

Rien n'est si excessif, repris-je, que de pré- férer votre propre interprétation du texte de saint Augustin à toute *ancienneté*, et au plus grand *nombre de défenseurs* d'une doctrine con- traire, *de quelques pays et de quelques siècles qu'on tire ces autorités.* C'est mettre ce seul Père, et ce Père expliqué à votre mode, *en la place et au-dessus de tous* les témoins de la tra- dition. L'Eglise condamneroit tout théologien qui oseroit dire, avec les Protestans, que sa prétendue évidence sur le texte sacré lui suffit pour soutenir son dogme sans avoir besoin de produire une tradition claire et non interrom- pue. A plus forte raison devez-vous être con- damné avec votre parti, quand vous soutenez que votre prétendue évidence sur le texte de saint Augustin vous suffit pour soutenir votre système, sans produire aucune tradition claire de tous les siècles en sa faveur. Ce seroit parler en Protestant que de dire du texte sacré ce que Jansénius dit de celui de saint Augustin au pré- judice de la tradition. Ce texte, dites-vous, nous suffit sans aucun témoin de la tradition catho- lique. Nous sommes en droit de le suivre sur notre prétendue évidence, indépendamment de la tra- dition des autres auteurs de tous les siècles.

Comme M. Fremont revenoit toujours à sou- tenir que le texte de saint Augustin est une règle sûre de la foi, et que ce texte est clair comme le jour, je lui lus cet endroit de Jansé- nius, qui parle des théologiens qui lisent saint Augustin sans l'entendre. « Ceux-là prin- » cipalement sont exclus de toute espérance de » succès, qui entrent dans cette mer avec un » esprit prévenu des opinions de la philosophie » d'Aristote et de la scolastique des derniers » temps. De tels hommes sont si éloignés d'en- » tendre saint Augustin qu'ils semblent l'avoir » lu ayant les yeux fermés, ou ayant perdu la » vue... ILS BRONCHENT PRESQUE A CHAQUE PAS[1]. »

Voilà, poursuivis-je, un beau nombre de théologiens pendant cinq cents ans, ou, pour mieux dire, voilà tous les théologiens catho- liques pendant ces cinq siècles. Pourriez-vous nommer un seul lieu où l'on étudiât alors hors des écoles? Enseignoit-on parmi les Catholiques quelque autre doctrine que la *philosophie d'A- ristote*, et que la théologie *scolastique*? Les évêques et les curés, comme Jansénius l'avoue, pouvoient-ils enseigner aux peuples autre chose que ce qu'ils avoient appris dans les écoles? Voilà le corps universel des pasteurs, des doc- teurs et des peuples. Tous lisoient saint Au- gustin comme *ayant les yeux fermés*, ou comme *ayant perdu la vue*; tous *bronchoient presque à chaque pas.*

Ce malheur, disoit M. Fremont, venoit, non de l'obscurité du livre, mais de la préoccupa- tion des lecteurs.

Est-il possible, répliquai-je, qu'un livre qui est clair, selon votre parti, comme les rayons du soleil, soit si obscur à tant d'hommes doctes et pénétrans de tant de nations pendant cinq siècles? De plus, remarquez que Jansénius a trouvé d'un côté les Thomistes qui expliquoient le texte de saint Augustin dans le sens de leur prémotion, et les congruistes qui l'expliquoient de l'autre côté dans le sens de leur grâce con- grue. Ni l'une ni l'autre de ces écoles n'aper- cevoit dans ce texte aucune apparence de votre

[1] *L. proœm.* cap. XIX.

[1] *L. proœm.* cap. XIII.

délectation invincible, qui, selon vous, y saute partout aux yeux. Cette découverte si tardive étoit réservée à Calvin et à Jansénius. Jusqu'à eux toutes les écoles du monde lisoient saint Augustin comme *ayant les yeux fermés*, ou comme *ayant perdu la vue*. Elles *bronchoient presque à chaque pas*, dans une lecture où tout est aplani et démonstratif selon vous. A qui espérez-vous de le persuader? Méprisez-vous le genre humain jusqu'à oser lui faire accroire ce qui est si incroyable? Quoi, vous soutenez que ce texte est si clair, que l'explication que vous en donnez est plus forte, par sa seule évidence, que l'autorité de l'Eglise et de la tradition entière? Quoi, cette évidence tant vantée se réduit à une obscurité impénétrable à tous les génies les plus pénétrans des écoles pendant cinq siècles? Quoi donc, toutes les écoles étoient aveugles et insensées jusqu'à ne voir pas les rayons du soleil? Ces écoles si divisées entre elles étoient-elles d'accord pour ne voir point ce qui est, selon vous, par son évidence au-dessus de toute autorité et de toute règle de tradition?

L'excès de la préoccupation des scolastiques, disoit M. Fremont, répond à tout.

Venons, repris-je, aux lecteurs exempts de cette incroyable préoccupation. Ecoutez Jansénius. « Personne, dit-il[1], sans un miracle de » Dieu tout-puissant, ne découvrira le vrai » sens de ce Père, s'il croit l'avoir assez lu, en » le parcourant une fois. »

Ces paroles, dit M. Fremont, ne marquent point l'obscurité du texte. Elles marquent seulement la faute d'un lecteur qui le lit avec trop de rapidité.

Vous devez m'avouer, repris-je, qu'un texte clair comme le jour, qui est plein de répétitions innombrables, et qui inculque à chaque page le même système, est facilement compris par un lecteur pénétrant, quoiqu'il ne le lise qu'une seule fois à la hâte. En ne le lisant tout entier qu'une seule fois, il relit cinq cents fois le même système qui y est si souvent inculqué. Par exemple, diriez-vous que *personne, sans un miracle de Dieu tout-puissant, ne découvrira le vrai sens* du livre de *l'Imitation de Jésus-Christ* sur la nécessité d'aimer Dieu, s'il ne le lit qu'une seule fois à la hâte?

La clarté du texte de saint Augustin, disoit M. Fremont, est telle que l'esprit d'un lecteur sensé et attentif n'y peut résister.

Au lieu de lui répondre, je lui lus ces mots du saint docteur. « Celui qui est troublé par » mon livre, ou ne l'entend pas, ou ne se fait » pas entendre aux autres, quand il veut DÉVELOPPER ET ÉCLAIRCIR UNE QUESTION TRÈS-DIFFICILE » ET INTELLIGIBLE A PEU DE PERSONNES[1]. »

Ce n'est la faute ni de l'auteur, ni du texte, dit M. Fremont. C'est seulement que la question traitée dans ce texte est *très-difficile*.

J'en conviens, repris-je. Mais enfin la question *très-difficile* en soi fait que le texte qui en traite est difficile à entendre. Donnez-moi le livre le plus précis et le plus méthodiquement écrit sur une *question très-difficile* de métaphysique ou d'algèbre. Ce texte, quoique exempt en soi de tout défaut, sera néanmoins *intelligible à peu de personnes*. Puisque la question contenue dans le texte de saint Augustin est *très-difficile*, et *intelligible à peu de personnes*, de quel droit présumez-vous que vous êtes de ce petit nombre de personnes qui le pénètrent avec certitude? Ne pourriez-vous pas vous tromper sur ce qui est *intelligible à peu de personnes?* Votre présomption, pour en décider si hardiment, loin de me rassurer, me paroît au contraire un préjugé qui marque que vous vous trompez d'autant plus, que vous craignez moins de vous tromper sur une *question très-difficile*. Au lieu de décider avec tant de hauteur et de confiance, faites ce que saint Augustin demande à son lecteur : « Priez afin que vous » conceviez avec sagesse ce que vous croyez » avec piété[2]. »

Qui doute qu'il ne faille prier en lisant saint Augustin? disoit M. Fremont.

Celui, repris-je, qui présume qu'il a compris ce texte, est bien éloigné de se défier de sa propre intelligence, de douter, de s'humilier, de craindre de se tromper, et de prier pour parvenir à entendre, supposant qu'il n'entend pas. Je suppose un homme qui ose dire : Je suis sûr d'entendre très-bien ce texte, et d'être du petit nombre de ceux auxquels il est intelligible. Je ne puis douter que je ne l'aie compris. J'en suis tellement sûr, que je ne crains point d'assurer, malgré toutes les décisions de l'Eglise, que ce texte enseigne précisément le même système qui est enseigné dans celui de Jansénius. Cet homme, que je suppose si plein de confiance en son propre sens, c'est vous-même. Un tel homme est bien éloigné de se défier de soi, de craindre d'entendre mal le texte de saint Augustin, d'en demander l'explication à l'Eglise avec une humble docilité, et de prier pour l'obtenir.

[1] *L. proœm.* cap. XXVIII.

[1] *Ep.* CCXIV, *ad Valent.* n. 6 : tom. II, pag. 792. — [2] *Ibid.* n. 7, pag. 793.

D'ailleurs si ce texte étoit clair comme le jour, il ne faudroit point prier pour l'entendre. On ne prie point pour obtenir de Dieu la grâce de concevoir que deux et deux font quatre, que le tout est plus grand qu'une de ses parties, et qu'un cercle n'est pas un triangle. Ensuite je fis lire à M. Fremont ces endroits de saint Augustin. « Relisez assidument ce livre, et si » vous l'entendez, rendez-en grâce à Dieu. » Mais si vous ne l'entendez pas, priez afin » que vous en ayez l'intelligence[1]. » Puis il lut cet autre endroit : « Au reste, ne croyez » nullement que vous ayez pu entendre suffi- » samment ce livre en le lisant une seule fois. » Si vous voulez donc en tirer un grand fruit, » n'épargnez point votre peine, pour vous le » rendre familier en le relisant[2]. » Voilà le livre sur lequel tout votre parti triomphe le plus, disois-je à M. Fremont. Il faut *prier, et le lire assidument pour en découvrir le sens véritable.* Ce n'est pas assez. Il faut *n'épargner point votre peine pour vous rendre familier* ce texte. Vous ne pouvez point *l'entendre suffisamment* sans ce travail assidu. Qui est-ce qui *relit* ainsi *assidument* saint Augustin ? Qui est-ce qui *prie* humblement pour en obtenir *l'intelligence*, et en se défiant de tous ses préjugés? Un livre est-il assez clair, pour mettre le lecteur en état de s'assurer qu'il l'entend mieux que tous les docteurs de l'Eglise ne l'ont entendu pendant cinq cents ans, quand il faut le relire assidument, n'épargner point sa peine, et prier avec une humble docilité, pour en obtenir une suffisante intelligence?

M. Fremont ne vouloit plus lire. Mais je lui lus encore ces mots, malgré lui : « Si ceux qui » lisent ces choses les entendent, qu'ils en ren- » dent grâces à Dieu. Que ceux qui ne les » entendent point, prient, afin que celui dont » la face éclaire et répand l'intelligence soit » intérieurement leur maître[3]. » Pendant que votre parti présume avec tant de hauteur qu'il ne peut se tromper sur ce texte, et qu'il l'entend mieux que toute l'Eglise ne l'a entendu pendant cinq cents ans, le saint docteur, qui connoît mieux son propre texte que tout votre parti, assure, que les uns peuvent le pénétrer par une lecture assidue et avec une humble prière, pendant que les autres hautains et présomptueux s'y tromperont. Il vous crie que ce texte, loin d'être clair, ne peut être compris que par une lumière surnaturelle, qu'on obtient en priant. Comment osez-vous vous flatter d'être exempt de tout préjugé dans cette lecture ? Comment osez-vous supposer que vous avez prié assez humblement pour mériter de Dieu qu'il répande sur vous *l'intelligence* de ce texte ? Selon vous, tous les docteurs de l'Eglise, pendant cinq cents ans, *bronchoient presque à chaque pas* en lisant ce livre, et aucun d'eux *ne pouvoit, sans un miracle de Dieu tout-puissant*, en découvrir le vrai système. Votre préoccupation pour votre système n'est-elle pas aussi forte que celle des docteurs, qui ont enseigné dans les écoles pendant cinq cents ans, l'étoit pour un autre système opposé? Il peut donc arriver que *vous bronchiez à chaque pas* en lisant saint Augustin, et que vous *ne puissiez point, sans un miracle de Dieu tout-puissant*, en découvrir le système véritable. Votre présomption, votre hauteur, votre âcreté, votre indocilité pour l'Eglise, votre mépris pour tout ce qui blesse vos préjugés, rendent même cet aveuglement très-facile et très-vraisemblable.

M. Fremont soutenant de plus en plus que le système de son parti est clair comme le jour dans le texte de saint Augustin, je lui fis cette question : Croyez-vous que le texte de saint Augustin soit aussi clair que celui de Jansénius?

Je crois, répondit-il, celui du saint docteur aussi clair que l'autre.

Quoi, repris-je, vous croyez que le commentaire fait pour éclaircir le texte de saint Augustin n'est pas plus clair que le texte même qu'il explique? C'est donner un étrange ridicule au commentaire que Jansénius a fait avec tant de travail pendant vingt années. De plus, écoutez les approbateurs du livre de Jansénius. « Jansénius, dit le docteur Beauharnois, A » DÉCOUVERT ce qui étoit CACHÉ dans le très- » profond maître de tous les théologiens, et il » a DÉVELOPPÉ avec tant de lumière les trésors » de grâce et de charité, qui étoient CACHÉS » à l'intelligence des fidèles. » Ecoutez Calénus : « Ce que le très-saint docteur avoit ré- » pandu selon les occasions, tantôt d'une façon » CACHÉE, tantôt à découvert, Jansénius l'a DÉ- » VELOPPÉ dans ses trois volumes. »

Quel avantage, dit M. Fremont, tirerez-vous de cet aveu?

Il est décisif, repris-je. Si l'Eglise entière peut, selon vous, se tromper pendant tant d'années, et dans tant de décisions solennelles sur le texte de Jansénius, qui a *découvert ce qui étoit caché* dans celui de saint Augustin, à combien plus forte raison votre parti peut-il se tromper sur le texte de saint Augustin, où la

[1] *De Grat. et lib. Arb.* cap. XXIV, n. 46 : tom. X, pag. 744. — [2] *De Corr. et Grat.* cap. I, n. 1 : pag. 750. — [3] *De Dono Persev.* cap. XXIV, n. 68 : pag. 858.

vérité étoit *cachée*, et qui a eu besoin du commentaire de Jansénius? Quoi, vous ne craignez point de vous tromper sur le texte obscur, vous qui soutenez si hardiment, que l'Eglise s'est trompée sur le texte clair?

Ni cet aveu que vous produisez, ni vos raisonnemens, disoit M. Fremont, ne peuvent point obscurcir le texte de saint Augustin, qui ne souffre aucun doute.

Il a souffert, selon Jansénius, repris-je, pendant cinq cents ans plus qu'un doute. Il a été expliqué par tous les docteurs de l'Eglise, qui n'y ont jamais vu votre système. D'ailleurs peut-on dire qu'un texte ne peut souffrir deux différentes explications, quand on voit que Luther, Calvin et Jansénius l'expliquent d'une façon, pendant que les Thomistes et les congruistes l'expliquent de deux autres façons très-contraires? Enfin refuserez-vous de croire M. Nicole? Voici ce qu'il avoue sur la tradition. « Le sens général, dit-il [1], est des Pères » grecs, qui ont été avant saint Augustin, et » même des latins qui ont été après lui, comme » de l'auteur de la *Vocation des Gentils*, de » saint Prosper, et même de saint Augustin. Il » y a dix fois plus d'auteurs pour le général » que, etc. »

M. Nicole, dit M. Fremont, n'a point prétendu révoquer en doute le système des deux délectations invincibles. Il veut seulement établir une grâce générale.

La grâce générale, repris-je, et le système des deux délectations invincibles sont visiblement incompatibles. Si le système des deux délectations invincibles est vrai, nul homme n'a la grâce qu'autant qu'il en sent le plaisir; or presque tous les hommes ne sentent nullement ce plaisir céleste de la pure vertu. Donc presque tous les hommes sont privés de la grâce, et par conséquent la grâce générale de M. Nicole est une chimère ridicule si votre système est vrai. Ainsi votre système est renversé par toute la tradition, qui établit la grâce générale. Soutiendrez-vous que votre système est la céleste doctrine de saint Augustin, pendant que M. Nicole vous ôte *les Pères grecs qui ont été avant saint Augustin, et même les latins qui ont été après lui?* Il va jusqu'à vous enlever *l'auteur de la vocation des Gentils*, *saint Prosper*, enfin *saint Augustin* lui-même. Que vous restera-t-il?

Cet aveu, disoit M. Fremont, a besoin d'être expliqué.

Jansénius, repris-je, confirme l'aveu de M. Nicole. Il dit un mot qui lui ôte saint Augustin même. Il avoue que le texte de ce Père n'établit point votre système des deux délectations indélibérées et invincibles, quand on prend son texte dans son sens propre. *Quando propriè sumitur*, etc. *propriè dicta*, etc. [1]. Ainsi, pourvu qu'on prenne le texte de saint Augustin dans son propre sens, et sans vos contorsions artificieuses, ce Père se tourne d'abord contre vous avec tous les autres témoins de la tradition de tous les siècles. Le voilà d'accord en ce cas avec les Pères grecs, avec les latins, et avec tous les scolastiques.

Ce n'est, dit M. Fremont, qu'un mot peu mesuré, qui a échappé à Jansénius.

Voulez-vous écouter un autre aveu décisif, repris-je? Lisez la vie de M. Vincent de Paule, instituteur de la congrégation des missionnaires de Saint-Lazare. Elle est écrite par M. Abelli, évêque de Rodez. L'historien rapporte ce que M. l'abbé de Saint-Cyran avoit dit à M. Vincent en conversation. Voici ses paroles. « Je » vous confesse, disoit-il [2], que Dieu m'a donné » de grandes lumières. Il m'a fait connoître » qu'il n'y a plus d'Eglise... Non il n'y a plus » d'Eglise. Dieu m'a fait connoître qu'il y a » plus de cinq ou six cents ans qu'il n'y a plus » d'Eglise. Avant cela, l'Eglise étoit comme un » fleuve, qui avoit ses eaux claires; mais maintenant ce qui nous semble l'Eglise, ce n'est » que de la bourbe. Le lit de cette belle rivière » est encore le même; mais ce ne sont pas les » mêmes eaux... Il est vrai que Jésus a édifié » son Eglise sur la pierre : mais il y a temps » d'édifier et de détruire. Elle étoit son épouse; » mais c'est maintenant une adultère et une » prostituée. C'est pourquoi il l'a répudiée, et » il veut qu'on lui en substitue une autre qui » lui sera fidèle. »

Ce M. Abelli, dit M. Fremont avec aigreur, étoit un passionné Moliniste. Pour le bon homme Vincent, ce n'étoit qu'un dévot ombrageux qui ne savoit rien.

L'un, repris-je, étoit un théologien distingué et un très-pieux évêque. L'autre étoit un homme d'une rare sagesse, et un vrai saint plein de l'esprit de Dieu. Voilà de redoutables témoins contre un novateur. D'ailleurs ces deux témoins n'imputent à l'abbé de Saint-Cyran que ce qui est vraisemblable, savoir d'avoir parlé comme Jansénius, son intime ami.

Ce discours scandaleux n'a rien qui mérite d'être cru, disoit M. Fremont.

[1] *Système touchant la Grâce univ.* pag. 24.

[1] JANSEN. lib. IV, c. XI. — [2] *Vie du Ven. Vincent de Paule*, liv. II, ch. XII, ed. 1664, in-4°, pag 412.

Plût à Dieu, repris-je, qu'il ne fût pas aussi vraisemblable, et aussi vérifié par de si graves témoins, qu'il est scandaleux, impie, et digne de faire horreur à tous les Chrétiens. C'est ainsi qu'il est naturel qu'on pense, quand on travaille actuellement à introduire dans l'Eglise un système nouveau, inoui et inconnu pendant cinq cents ans à toutes les écoles catholiques. *Quamvis refragantibus scolasticis universis*, etc... *Ad inopinatam veritatem*;.... *voluble, nova*, etc. Ne vous flattez donc pas. Nous vous dirons pour le texte de saint Augustin, ce que Tertullien disoit aux novateurs de son siècle pour le texte sacré. « Il ne faut point admettre les no- » vateurs à disputer sur les Ecritures... Ils n'ont » aucun droit sur les livres du christianisme. » On peut leur dire avec justice : Qui êtes-vous? » Quand, et d'où est-ce que vous êtes sortis? » Que venez-vous faire dans notre fonds, vous » qui n'êtes pas des nôtres?.... Cette terre est » le fonds que nous possédons. Nous remon- » tons à une origine assurée. Nous la tirons de » ceux qui étoient les possesseurs légitimes. » Nous sommes (par succession non interrom- » pue) les héritiers des apôtres[1]. » Il ne vous appartient ni de citer les Ecritures, ni d'en disputer. Il n'est pas même permis de vous écouter sur leur interprétation, puisque vous refusez de les entendre comme l'Eglise les a entendues dans tous les siècles. Ce que Tertullien disoit avec tant de force aux novateurs de son temps sur le texte sacré, nous n'avons qu'à le répéter mot pour mot à votre parti sur le texte de saint Augustin. Ou taisez-vous, et recevez de l'Eglise avec une humble docilité l'explication légitime de ce texte avec ce texte même, ou bien l'Eglise doit vous arracher des mains ce texte, que vous osez expliquer selon vos préjugés; et indépendamment de ces décisions le texte ne vous appartient nullement. *Qui êtes-vous? Quand et d'où est-ce que vous êtes sortis?* Comment osez-vous paroître? Comment espérez-vous d'être écoutés, vous qui n'avez point de honte de dire, sous le nom de saint Augustin, ce qui étoit inoui, tout au moins pendant les cinq derniers siècles. *Ad inopinatam*, etc.

Je vois bien, s'écria M. Fremont, que vous voulez dégrader le texte de saint Augustin.

Est-ce le dégrader, repris-je, que de le comparer au texte du Saint-Esprit même, auquel il est infiniment inférieur? Le texte de saint Augustin, fût-il le texte sacré même, il faudroit vous l'arracher des mains, puisque vous osez le prendre selon votre *propre interprétation*[1], au lieu de demander simplement à l'Eglise, et sans raisonner, en quel sens elle l'a pris dans les siècles qui précèdent le nôtre. Jusqu'à ce que vous cessiez de raisonner, tout Catholique doit boucher ses oreilles de peur de vous entendre. Quand même vous mettriez contre la règle fondamentale du christianisme saint Augustin au même rang que saint Paul, l'Eglise vous diroit qu'il y a dans ces textes *certains endroits difficiles à entendre, que des hommes mal instruits et mal assurés corrompent, comme le reste des Ecritures, pour leur propre perte*[2]. L'Eglise doit sans doute vous ôter la lecture du texte de saint Augustin, dont vous abusez avec tant de présomption, comme elle a voulu dans nos derniers siècles ôter la lecture du texte sacré à ceux qui le lisoient avec un fond de présomption ou un goût de nouveauté en faveur des sectes les plus dangereuses.

Nous ne voulons, s'écrioit M. Fremont, que suivre à la lettre le texte de saint Augustin, qui est clair comme le jour.

Cette clarté tant vantée, repris-je, est une grande obscurité, selon saint Augustin même, et selon l'aveu de votre parti. Ce grand jour a été, selon Jansénius, une profonde nuit, au moins pour les cinq derniers siècles de l'Eglise. De plus, tous les hérétiques parlent ce langage de séduction. Ils allèguent sans cesse la clarté décisive du texte sacré. Mais l'Eglise, loin de les écouter, leur répond : *Il ne faut point* vous *admettre à disputer* sur ce texte... *Vous n'avez aucun droit sur les livres du christianisme..... Qui êtes-vous? Quand, et d'où est-ce que vous êtes sortis? Que venez-vous faire dans notre fonds*, etc.? Nous vous en disons tout autant. Vous *n'avez aucun droit* sur le texte de saint Augustin, vous qui osez l'expliquer selon votre prétendue évidence. Il ne faut ni vous *admettre à disputer*, ni vous écouter dans vos explications présomptueuses. Taisez-vous. Laissez-vous instruire par l'Eglise sur un texte qui n'a aucune autorité que par elle, et qui n'est approuvé que dans le seul sens qu'elle croit y voir. Recevez d'elle l'explication qu'elle a donnée sans interruption à ce texte dans tous les siècles, comme dans les cinq derniers. Abandonnez de bonne foi votre système inoui tout au moins pendant cinq cents ans. *Ad inopinatam*, etc.

Il ne s'agit point ici, dit M. Fremont, de

[1] *De Præscript.* cap. XX, XXXVII, etc., pag. 208, 215, etc.

[1] *II Petr.* I, 20. — [2] *Ibid.* III, 16.

notre pensée, mais de la céleste doctrine de saint Augustin que l'Eglise n'est plus libre de condamner, après l'avoir adoptée pendant treize cents ans.

L'Eglise, repris-je, n'a jamais approuvé le texte de ce Père, que suivant l'explication qu'elle lui a donnée. Ne séparez donc jamais le texte, qui n'a lui seul aucune autorité propre, d'avec l'explication de l'Eglise, par laquelle seule il est autorisé. Ce n'est pas précisément le texte qui décide ; c'est l'explication que l'Eglise lui a donnée dans tous les temps sans interruption, qui a une autorité réelle parmi les Catholiques.

Vous refusez, disoit M. Fremont, de suivre la lettre du texte, parce qu'elle est claire contre vous.

Vous avez vu, lui répliquai-je, qu'elle est obscure. Ce n'est pas tout. De l'aveu de Jansénius, elle renverse votre système par les fondemens *quand on la prend dans son sens propre. Quando propriè sumitur*, etc..... *propriè dicta*, etc. Luther et Calvin ont allégué, comme votre parti, l'évidence du texte de saint Augustin. On ne doit pas vous écouter plus qu'eux, puisque vous renversez comme eux la tradition, au moins des cinq derniers siècles. *Ad inopinatam*, etc.

Avons-nous tort, disoit M. Fremont, de suivre avec l'Eglise le texte du saint docteur ?

Tous les novateurs, repris-je, se vantent de suivre ce texte, comme celui de l'Ecriture. Mais écoutez le saint docteur lui-même. « Aimez » fortement, dit-il [1], à entendre le sens du » texte sacré ; car les saintes Ecritures elles-» mêmes... ne peuvent vous être utiles qu'au-» tant que vous les entendez bien. Tous les » hérétiques, qui reçoivent l'autorité de ces » textes, se flattent d'en suivre le vrai sens, » quoiqu'ils n'y suivent que leurs propres er-» reurs. Ainsi ils sont hérétiques, non parce » qu'ils méprisent ces textes, mais parce qu'ils » les entendent mal » selon leurs préjugés. Vous le voyez, les hérétiques donnent *leurs erreurs* sur le texte, pour le sens évident du texte même contesté. *La lettre* seule *tue*. Il s'agit du sens de l'Eglise. Et de qui peut-on apprendre ce sens, sinon d'elle-même ? Il ne s'agit que de lui demander son propre fait, qu'elle doit savoir mieux que personne. Il ne s'agit que de sa pensée, que de son intention, que du sens qu'elle a eu dans l'esprit. De quel droit voulez-vous le deviner ? Comment osez-vous lui faire la loi, pour lui lier les mains, en voulant savoir mieux qu'elle-même, ce qu'elle a toujours pensé ? Ce qui est indubitable, est qu'elle n'a jamais varié, et qu'elle n'a jamais adopté, pendant les siècles éloignés de nous, un système qui a été inconnu et inoui pour elle au moins pendant les derniers cinq cents ans de sa tradition. *Ad inopinatam*, etc. Ne vaut-il pas cent fois mieux, pour la gloire de saint Augustin même, qu'on prenne son texte dans son sens propre, qui renverse votre système, que de le prendre dans un sens impropre, forcé et odieux, qui rend le saint docteur contraire à la tradition des Pères grecs et latins, et de tous les scolastiques ? Quand on le prend dans son sens propre, *quando propriè sumitur*, il est d'accord avec tous les siècles. Quand on le prend dans votre sens impropre, il se trouve lui seul contre la tradition de tous les siècles.

Vous ne pouvez point nous contester, disoit M. Fremont, la possession des écoles, au moins dans ce siècle-ci. Nous avons des cahiers de professeurs, des thèses publiques, et même des sommes de théologie imprimées avec approbation, où notre système triomphe.

Quoi, repris-je, vous osez alléguer votre possession dans un siècle où tous les actes solennels de l'Eglise vous accablent ? Peut-on sans blesser la pudeur comparer quelques cahiers, quelques thèses, qui ont peut-être échappé à quelque syndic trop indulgent, ou quelque somme de théologie dont le venin déguisé n'a point été connu des supérieurs, avec tant de constitutions du saint Siége reçues de toutes les Eglises de la communion ? Jamais aucune hérésie depuis les apôtres n'a été si souvent foudroyée que votre système l'a été depuis environ soixante-dix ans. Est-ce donc là le temps que vous êtes réduit à prendre pour trouver quelque vestige de possession ? De plus, il est manifeste que toute secte acquiert dès sa naissance une espèce de possession, qui naît et qui s'établit avec elle. Elle ne prend la forme de secte qu'en ce qu'elle forme et multiplie des sectateurs. L'Eglise ne s'alarme que quand la contagion devient sensible. Elle ne condamne l'erreur que quand elle aperçoit le progrès de la séduction. Voyez les Rebaptisans ; ils avoient, pour vérifier leur possession, plusieurs conciles très-nombreux en Asie et en Afrique. Ils alléguoient l'autorité très-respectable de saint Cyprien et de saint Firmilien. Regardez les Ariens : leur possession paroissoit si éblouissante, que, selon saint Jérôme, *le monde entier gémissoit, et étoit étonné de se voir arien*. Jetez les yeux

[1] *Ep.* CXX, *ad Consent.* n. 13 : tom. II, pag. 352.

sur les Pélagiens. Vous trouvez dix-huit évêques dans la seule Italie qui soutiennent leur doctrine. Grâce à Dieu, vous n'oseriez citer dix-huit évêques de France qui se déclarent pour votre système ; et quand vous les nommeriez, (ce qui n'a aucun fondement) cette autorité seroit nulle ; elle ne pourroit résister au torrent des évêques de France et de toute l'Église. Passons aux Demi-Pélagiens. Vit-on jamais une erreur plus subtile, plus raffinée, plus spécieuse, plus applaudie? Écoutez saint Prosper, qui dépeint à saint Augustin la préoccupation où les esprits se trouvoient alors dans les Gaules. Il représente *les cris* d'une multitude *de saints très-vivement* émus. *Ab istis sanctis intentiosissimè conclamatur. Ils défendent*, dit ce Père, *leur obstination par la* prétendue *antiquité* de leur *doctrine*... Ils soutiennent que l'Épitre aux Romains « n'a jamais été expliquée par aucun » écrivain ecclésiastique, comme on l'explique » maintenant....... Quant à l'autorité, nous » sommes inférieurs à ceux qui pensent ainsi. » Ils nous surpassent beaucoup par l'éclat de » leur bonne vie, et quelques-uns d'entre eux » sont au-dessus de nous par le suprême hon- » neur de l'épiscopat, où ils ont été élevés de- » puis peu. Excepté un petit nombre d'intré- » pides amateurs de la grâce parfaite, personne » n'ose se commettre à la dispute avec ces » hommes supérieurs.... Ainsi le péril de la foi » a augmenté avec les dignités de ces hommes » prévenus, pendant que la vénération qu'ils » ont acquise tient la multitude dans un silence » désavantageux, et qu'elle est entraînée dans » la crédulité, faute d'approfondir. Ce qui n'est » rejeté par la contradiction de presque per- » sonne, leur paroît une doctrine très-salu- » taire. » Enfin, saint Prosper met au nombre de ces *saints* si attachés à la doctrine des Demi-Pélagiens *un homme d'une autorité principale*, *et appliqué à la science spirituelle, savoir saint Hilaire évêque d'Arles*. Pourriez-vous alléguer dans l'Église de France une si forte et si éclatante possession pour votre système? Comparerez-vous vos cahiers, vos sommes de théologie, dont quelques-unes sont dénoncées et flétries, enfin vos thèses de bacheliers, avec ces *cris véhémens* d'une multitude *de saints*, et même *d'évêques* révérés de tous les peuples, au nombre desquels paroissoit le grand *saint Hilaire d'Arles?* Que fit cette dangereuse possession dont l'erreur demi-pélagienne se vantoit? Vous le savez ; la tradition des siècles immédiatement précédens, l'autorité du Siége de Pierre, centre immobile de l'unité pour la foi, et le concours des autres siéges catholiques, dissipa bientôt sans aucun concile cette erreur si séduisante, et si enracinée dans le cœur *des saints*. C'est ainsi que votre fragile système va tomber aux pieds de l'Église. On peut dire à Jansénius ce que Lanfranc disoit à Bérenger : *Contra universum orbem sentire cœpisti*[1]. Quand vous êtes venus, l'Église enseignoit d'une manière uniforme au moins depuis cinq cents ans, dans les écoles et dans les chaires pastorales, une doctrine contraire à votre système. Le jour que vous êtes venus, vous avez osé dire ce que nul docteur ne disoit. Vous avez commencé ce jour-là à faire entendre aux fidèles ce qu'ils n'avoient jamais entendu, et qu'ils n'étoient point préparés à entendre. La nouveauté est comme écrite sur votre front. Ce qui est nouveau en notre temps, ne peut point être ancien, en remontant à d'autres temps plus éloignés, puisque l'Église ne varie jamais. « Vous avez commencé à dogmatiser contre la » croyance du monde entier. *Fastu quo plenus* » *es contra universum orbem sentire cœpisti.* »

A ces mots un de mes amis arriva. M. Fremont sortit. Je suis, etc.

DIX-NEUVIÈME LETTRE.

Explication des conséquences du système de Jansénius contre les bonnes mœurs.

Monsieur Fremont entra hier dans mon cabinet avec empressement. La grâce congrue, me dit-il, ne peut point être véritablement congrue pour assurer son effet, sans être efficace par elle-même.

Je n'ai aucun besoin, lui répliquai-je, d'entrer dans cette question. Je laisse en paix et les congruistes qui assurent leur congruité par la prescience de Dieu, et ceux qui veulent la grâce la plus efficace, pourvu qu'elle ne soit pas nécessitante.

En cet endroit, M. Perraut prit la parole, et changea tout-à-coup toute notre dispute en interrogeant M. Fremont. N'est-il pas vrai, lui dit-il, que notre système se réduit à deux délectations ou plaisirs indélibérés? Celui des deux qui se trouve actuellement le plus fort nous prévient *inévitablement*, et nous détermine *invinciblement* ou au bien ou au mal, en toute occasion. N'est-ce pas là le fond de toute la doctrine que vous m'avez enseignée depuis quinze ans?

[1] *De corp. et sang. Dom.* cap. I.

C'est sans doute, dit M. Fremont, le point fondamental et essentiel.

Je le suppose volontiers, reprit M. Perraut. Mais, en le supposant, je conclus qu'il est nécessaire que je suive toujours mon plus grand plaisir pour le mal, comme pour le bien.

Vous donnez, se récria M. Fremont, un tour malin et moqueur aux paroles du saint docteur de la grâce. Mais son autorité est au-dessus de tout, et sa doctrine est toute céleste.

C'est un double profit pour moi, lui repartit M. Perraut, que cette doctrine soit tout ensemble si céleste et si commode. Je veux, selon le conseil de Jansénius, écrire *en lettres d'or* cette merveilleuse sentence : Il est nécessaire que je suive toujours mon plus grand plaisir. O que ce principe est fécond en conséquences agréables ! ô qu'il m'épargne de gêne et de scrupule !

A ces mots, M. Fremont surpris et piqué lui parla ainsi : Je vois bien que vous ne cherchez qu'à rire. Mais on ne rit point sans scandale d'une doctrine si sérieuse et si sainte.

C'est fort sérieusement, reprit M. Perraut, que je veux mettre en pratique cette sainte doctrine que saint Augustin m'a apprise. Oseriez-vous contredire ce Père, et vouloir que je préférasse à mon plus grand plaisir un devoir triste et dégoûtant ?

A Dieu ne plaise, dit M. Fremont, que je parle d'un plaisir grossier et sensuel. Je ne parle que d'une délectation pure, que d'un plaisir spirituel, céleste et tout divin. C'est une *paix qui surpasse tout sentiment humain*, comme dit l'Apôtre.

J'avoue, répondit M. Perraut, que la grâce qui fait vouloir toutes les vertus, est un plaisir très-épuré. Mais la délectation, qui fait vouloir tous les vices, est un plaisir grossier et impur. Jansénius ne dit-il pas que ce mauvais plaisir est, *ou le premier mouvement de la concupiscence, ou un désir indélibéré ?* N'ajoute-t-il pas qu'il *répond* A LA PASSION DE L'AMOUR SENSITIF ? *Respondens* PASSIONI AMORIS SENSITIVI[1]. Peut-on jamais imaginer un plaisir plus sensible et plus grossier que celui-là ?

Eh ! qui doute, répondit M. Fremont, que le plaisir qui est la source de tous les crimes ne soit très-grossier et très-corrompu ?

Ce mauvais plaisir, reprit M. Perraut, est, selon notre système, aussi efficace par lui-même que le plaisir céleste ; car la nécessité de suivre le plus fort de ces deux plaisirs opposés tombe, selon saint Augustin, autant sur le mauvais que sur le bon. *Necesse est.* La nécessité, dont ce Père parle, est attachée, non au seul plaisir de la vertu, mais encore à celui du vice, dès qu'il se trouve actuellement supérieur à l'autre, *Quod ampliùs*, etc. C'est pourquoi Jansénius dit que dans les tentations, « la délectation divine ne peut nous empêcher d'être vaincus » par la foiblesse de notre propre volonté, à » moins que cette délectation ne soit plus grande » que la terrestre[1]. » Il ajoute que quand notre « cœur se trouve abandonné de cette douceur » céleste, IL NE PEUT QUE DÉSIRER ET SUIVRE les » plaisirs d'ici-bas[2]. »

Tout le monde ne sait-il pas, reprit M. Fremont, que l'homme corrompu ne peut point faire le bien, quand il est sans grâce.

La grâce, poursuivit M. Perraut, consistant selon nous dans un sentiment de plaisir, il est évident que presque tout le genre humain vit et meurt sans aucun secours de grâce intérieure ; car presque tous les hommes ne sentent jamais ce plaisir si épuré et si céleste des vertus chrétiennes. Ainsi le plaisir grossier et corrompu nécessite presque tous les hommes au vice. *Necesse est.* C'est le cas dans lequel je me trouve. La douceur céleste, je vous le déclare, m'a abandonné. Je ne sens plus que le seul plaisir corrompu. Vous ne me parliez jamais autrefois que du plaisir céleste. Vous ne vouliez me montrer notre système que par le beau côté. Je comptois alors sur une efficacité délicieuse et invincible, qui m'enlèveroit toujours à toutes mes foiblesses. Je regardois la vie chrétienne comme un enchantement de dévotion. Je me flattois d'aller tout droit en paradis par un chemin semé de roses ; j'en pleurois de joie. Je croyois déjà voir les cieux ouverts. Je bénissois Dieu qui vouloit me nécessiter dès ce monde à être bienheureux dans l'autre. Mais par malheur je suis tombé depuis six mois dans un grand mécompte. La source du plaisir pieux est tout-à-coup tarie pour moi. Je ne sens plus que le seul plaisir du péché. Continuez à être mon directeur, et répondez-moi en fidèle disciple de saint Augustin. Que puis-je faire ? Décidez, ou plutôt cédez à une décision invincible en faveur de mon plaisir. *Necesse est.*

Ne voyez-vous pas, lui dit M. Fremont, que cette nécessité, dont vous vous plaignez, n'est que relative et partielle ?

Eh bien, reprit M. Perraut en souriant, je vous promets de ne pécher jamais que *relative-*

[1] *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. XI.

[1] *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. XI. — [2] *Ibid.*

ment au plaisir qui m'y nécessitera. Je vous laisserai même sans peine donner le nom de *partielle* à la nécessité qui me fera pécher, pourvu que vous me laissiez pécher totalement et sans remords. Réglez comme il vous plaira votre langage théologique, pourvu que vous me laissiez régler mes mœurs suivant mon plus grand plaisir. Le R. P. Quesnel, chef de notre parti, est mon oracle. Il m'assure qu'en l'état où je suis, il m'est aussi impossible de résister au plaisir victorieux du vice, que de *courir la poste* sans cheval. D'ailleurs, selon nos théologiens les plus mitigés, je dois croire que le plaisir déréglé *met invinciblement ma volonté en acte* pour le mal, que ce plaisir *tient* en moi *son effet de lui-même, non du consentement de ma volonté*, et que ce plaisir me *tient plus étroitement lié que des entraves et des chaînes de fer*.

Je compte pour rien, disoit M. Fremont, ces expressions dures et outrées, qui ont pu échapper à des auteurs très-catholiques. Contentons-nous de suivre saint Augustin à la lettre.

Je vous prends au mot, lui dit M. Perraut: permettez-moi de vous interroger.

J'y consens, lui répliqua M. Fremont.

N'est-il pas vrai, reprit M. Perraut, que le mauvais plaisir est à son tour aussi efficace, c'est-à-dire aussi invincible, quand il est supérieur, que le bon l'est quand il prévaut?

Oui, sans doute, disoit M. Fremont.

De plus, n'est-il pas vrai, dit M. Perraut, que le secours *quo* de saint Augustin est, selon nous, le plaisir supérieur du bien?

On n'en sauroit douter, répondit M. Fremont. Qu'en voulez-vous conclure?

J'en conclus, dit M. Perraut, que le plaisir supérieur du mal est aussi efficace pour le vice, que le plaisir supérieur du bien est efficace pour la vertu.

Où allez-vous, dit M. Fremont, par ce long détour?

Le voici en deux mots, reprit M. Perraut. Le plaisir supérieur du mal est donc, s'il est permis de parler ainsi, un attrait *quo* pour le péché, pour l'impénitence finale, et pour la damnation éternelle, comme le plaisir supérieur du bien est le secours *quo* pour la piété, pour la persévérance finale, et pour le salut éternel.

J'admets sans peine, disoit M. Fremont, tout ce raisonnement. Qu'en voulez-vous conclure?

Me voilà, lui répondit M. Perraut, en plein droit de répéter mot pour mot du plaisir supérieur du mal, tout ce que saint Augustin dit du plaisir supérieur du bien, qu'il nomme le secours *quo*.

Je vous permets ce langage, dit M. Fremont.

Je vais parler, dit M. Perraut, ce langage, en l'appliquant au plaisir vicieux.

1° Le plaisir du vice ne peut être frustré de mon consentement, parce que *son premier effet est d'ôter* d'abord à mon cœur toute *dureté*[1], ou résistance à la tentation.

2° Le consentement ou le refus de consentir à la tentation n'est point *laissé* à ma *volonté*[2]. *Ce choix n'est point au pouvoir* de l'homme, car la volonté de l'homme *n'empêche ni ne surmonte* pas cet attrait insurmontable.

3° Ce plaisir me prévient *inévitablement*, et me détermine *invinciblement*[3] au crime. Il fait que je veux *très-invinciblement* le mal, et que je refuse *très-invinciblement* de vouloir le bien.

4° Comme le plaisir supérieur du bien *est le don de la persévérance même, ut perseverantia ipsa donetur*[4]; de même le plaisir supérieur du mal est l'impénitence finale même.

5° Non-seulement les volontés des hommes ne résistent jamais, mais encore *elles ne peuvent point résister* au plaisir que je sens. *Humanas voluntates non posse resistere*[5].

6° Enfin ce plaisir empesté a *une puissance entièrement toute puissante de tourner les cœurs des hommes à son gré. Omnipotentissimam potestatem*[6].

Ce n'est pas moi, dit M. Fremont, c'est saint Augustin que vous voulez rendre odieux à toute l'Église par ce langage.

Je ne veux rendre personne odieux, reprit M. Perraut. Au contraire, je veux excuser tout le monde. Décidez même contre moi comme il vous plaira; j'en suis content, pourvu que vous me laissiez faire tout ce qu'il est nécessaire que je fasse. *Necesse est*.

Comptez-vous donc pour rien, disoit M. Fremont, le péché originel, qui rend tous les hommes indignes de toute grâce?

Loin de le compter pour rien, lui répondit M. Perraut, je le compte pour tout. Je suppose même avec vous, contre les Molinistes, que malgré mon baptême je suis encore par ce péché réellement indigne du plaisir céleste, et abandonné au plaisir d'ici-bas. En cet état, que voulez-vous que je fasse? Voulez-vous que je vainque *une puissance entièrement toute-puissante* qui me fait pécher?

[1] *De Praed. SS.* cap. VIII, n. 13 : tom. X, pag. 799. — [2] *De Corr. et Grat.* cap. XIV, n. 43 : pag. 774. — [3] *Ibid.* cap. XII, n. 38 : pag. 771. — [4] *Ibid.* n. 34 : pag. 769. — [5] *Ibid.* n. 45 : pag. 774. — [6] *Ibid.*

Vous supposez mal à propos, disoit M. Fremont, que vous n'avez aucun plaisir céleste, et que le plaisir corrompu règne seul en vous : au contraire, il faut toujours supposer que vous avez au moins quelque commencement du plaisir du ciel, avec lequel vous vous délivrerez peu à peu du plaisir de la terre.

Si j'étois moliniste, dit M. Perraut, je ferois avec plaisir cette supposition. Mais comment osez-vous la faire, vous qui détestez tant le molinisme? Ne m'avez-vous pas enseigné que presque tout le genre humain vit et meurt, sans avoir jamais eu aucun secours du plaisir céleste? Je dois même, comme votre fidèle disciple, ajouter que tout juste, qui n'est point prédestiné, se trouve tout-à-coup avant de mourir privé du plaisir pur, et abandonné au plaisir corrompu pour le moment décisif de son éternité.

Ne pouvez-vous pas supposer, disoit M. Fremont, que Dieu ne vous laisse point sans quelque plaisir céleste?

De quel droit, disoit M. Perraut, supposerois-je que j'ai toujours ce que presque tout le genre humain n'a jamais, et qui échappe même tôt ou tard à la plupart des justes qui l'ont pour un temps? Ce seroit supposer ce qui est apparemment faux. Cette supposition est fausse pour presque tous les hommes, auxquels vous direz comme à moi de la faire. Mais coupons court. Le plaisir céleste est un sentiment. Or un sentiment est quelque chose qu'on sent, quand on l'a : donc je n'ai point ce sentiment de plaisir toutes les fois que je ne le sens en aucune façon. Au contraire, je sens depuis six mois sans relâche un très-vif plaisir dans tout ce que vous nommez le mal. Ainsi tout est d'un côté, et rien de l'autre. Voulez-vous que je renverse le système de saint Augustin ; que je suive la vertu sans aucun plaisir ; que je surmonte le vice qui me plaît uniquement, et que ma foible volonté dompte *une puissance entièrement toute-puissante?*

Vous voulez, disoit M. Fremont, vous imaginer que vous n'avez aucun reste de plaisir pour la vertu. Mais on l'a souvent sans croire l'avoir, ce plaisir si pur et si spirituel.

Faut-il s'étonner, reprit M. Perraut, que je me trouve dans le cas de presque tout le genre humain, qui n'a jamais un tel plaisir? Faut-il s'étonner que je sois dans le cas de la plupart des justes, qui, n'étant point prédestinés, perdent tout-à-coup ce plaisir avant leur mort? De plus, oseriez-vous dire qu'on peut avoir un sentiment, sans le sentir? Eh! que seroit-ce qu'un sentiment qu'on ne sentiroit pas, et qu'un plaisir qui ne plairoit point? Puisque la grâce est un sentiment doux et agréable, qui *répond*, comme dit Jansénius, *à la passion de l'amour sensitif*, je sens la grâce dès que je l'ai, et je sens un plaisir contraire dès que je n'ai plus celui-là. Un homme ne sent-il pas si on le chatouille, ou si on l'égratigne?

Vous pouvez vous tromper, disoit M. Fremont, sur le plaisir que vous croyez sentir. Cette illusion peut arriver souvent.

Qui voulez-vous, reprit brusquement M. Perraut, qui sache mieux que moi ce que je sens, ou ne sens pas? Avez-vous oublié la décision de l'Apôtre? *Qui d'entre les hommes*, dit-il[1], *sait ce qui est de l'homme, si non l'esprit de l'homme même qui est en lui?* Voulez-vous savoir mieux que moi le secret intime et impénétrable de mon propre cœur? Voulez-vous connoître mieux mon plaisir que vous ne sentez pas, que moi qui le sens? Parlez du vôtre, et laissez-moi juger du mien. Que diriez-vous à un homme qui vous soutiendroit qu'il sait mieux que vous ce qui vous plaît ou ce qui vous déplaît dans une musique, dans un festin, dans une conversation? Ne riroit-on pas d'un homme qui viendroit sérieusement vous apprendre des nouvelles de ce qui se passe au fond de vous-même? Demandez à presque tous les hommes ce qu'ils sentent à tout moment. Non-seulement tous les infidèles et tous les impies, mais encore presque tous les Chrétiens vous déclareront qu'ils ne sentent aucun plaisir à porter la croix, et qu'ils en goûtent un très-grand à contenter toutes leurs passions. Les saints mêmes qui goûtent le plaisir céleste, en sont souvent privés. « Chacun de nous, dit » saint Augustin[2], est tantôt délecté, et tantôt » sans délectation pour les bonnes œuvres. » *Nunc delectatur, nunc non delectatur, etc.* » Vous-même, Monsieur, qui me faites des réprimandes si sévères, vous n'avez pas toujours à vos gages le plaisir céleste. Il y a sans doute des temps de dégoût, où la vertu ne vous fait sentir aucun plaisir. *Nunc non delectatur*. Vous ne me direz point ce que vous faites alors ; mais je le devine sans peine. Notre système commun me l'apprend assez. *Necesse est.*

On peut se tromper, disoit M. Fremont, sur son propre plaisir. L'imagination impose à tous les hommes.

Nullement, reprit M. Perraut. Un plaisir causé par l'imagination est un sentiment très-

[1] *I Cor.* II, 11. — [2] *De pecc. mer.* lib. I, cap. XVII, n. 27 : tom. X, pag. 55.

réel. Il est causé, je l'avoue, par une illusion; mais ce plaisir nous plaît pendant qu'il dure. En me trompant je me donne une joie réelle. Je la sens comme si elle étoit réellement causée par un bien solide. Qu'importe que ce sentiment doux et flatteur soit bien ou mal fondé? il n'en est pas moins vrai de dire que je le sens, qu'il me plaît, et que je suis assuré d'en sentir la douceur au dedans de moi, dans le moment même où il me séduit.

Quoi donc, disoit M. Fremont, prétendez-vous être infaillible sur votre plaisir?

Eh qui en doute? reprit M. Perraut. Il est impossible que je ne sente pas mon propre sentiment. Seroit-il un sentiment, s'il n'étoit pas senti? Qu'il me vienne d'un bien réel, ou d'un bien imaginaire, il est toujours également un sentiment réel en moi. L'homme en délire qui croit être roi, en a un vrai plaisir, comme un roi véritable, quoique sa royauté soit une chimère. L'un se trompe, pendant que l'autre ne se trompe point. Mais ils ont tous deux un vrai plaisir, qu'ils sentent, et dont ils ont la certitude la plus intime. Mais allons plus loin pour trancher la question. Puisqu'il est nécessaire que je suive mon plus grand plaisir en chaque moment, je suis sans cesse dans la nécessité de faire tout le mal que je fais, et dans l'impuissance de faire aucun des biens que je ne fais pas. Que pouvez-vous reprocher à un homme qui fait toujours tout le bien qu'il peut faire, et qui ne fait jamais que le mal dont il lui est impossible de s'abstenir?

Vous vous trompez, crioit M. Fremont, et vous cherchez à vous tromper.

Si quelqu'un me trompe, crioit de son côté M. Perraut, ce n'est pas moi, c'est vous qui m'avez trompé en m'instruisant de cette façon. Toute action que j'ai déjà faite, ne peut jamais, selon vous, m'être reprochée. Supposez tant qu'il vous plaira que je me suis trompé. Qu'importe! mon plaisir ne se trompe point. Il décide lui seul infailliblement. C'est lui qui m'a nécessité à faire tout ce que j'ai fait, et à omettre tout ce que j'ai omis. Si j'avois choisi suivant mes conjectures, j'aurois pu me tromper. Mais je n'ai rien choisi, c'est le plaisir qui a choisi pour moi, et qui ne peut jamais tomber dans aucun mécompte. Oseriez-vous dire que mon erreur sur mon propre plaisir peut faire en sorte que je préfère le moindre plaisir au plus grand, et que je renverse par là tout le système de saint Augustin? Non, non, j'ai beau me tromper, ce qui est réel, est que toutes les fois que j'ai agi, je n'ai rien fait que par l'infaillible nécessité de suivre mon plus grand plaisir, qui est un guide invincible.

Je vois bien, disoit M. Fremont à M. Perraut, que vous prenez un tour captieux et éblouissant pour excuser toutes les actions déjà faites. Mais laissons à part tout le passé, et examinons l'avenir. Vous ne savez point dans le moment où nous parlons, si vous aurez au moment qui va le suivre, le bon ou le mauvais plaisir. Ainsi vous devez dans le doute tâcher d'éviter le mal défendu, et de faire le bien commandé.

Voilà, je le vois bien, dit M. Perraut en riant, une indulgence plénière que vous m'accordez pour toutes mes fragilités passées, quelques grandes qu'elles aient pu être. Le plaisir tout-puissant qui m'y a nécessité, purifie tout. Il ne reste plus qu'à obtenir la même bénignité pour tous les péchés à venir. Or, vous ne pouvez point vous en dispenser. Le même plaisir tout-puissant qui justifie tout le passé ne justifiera pas moins l'avenir le plus irrégulier. Comme il est sûr que tout ce que j'ai déjà fait de mal est rendu très-innocent par le plaisir qui m'y a nécessité, il n'est pas moins sûr que tout le mal que je ferai dans les suites, sera tout aussi innocent, par le plaisir qui m'y nécessitera. Que pouvez-vous me demander? Je vous promets de ne faire jamais, ni en bien ni en mal, que ce qu'il sera nécessaire que je fasse en chaque moment. Suivant la règle invincible du plus grand plaisir, je continuerai à vivre comme j'ai vécu. Je ferai pour pratiquer ce que vous appelez *vertu* et pour fuir ce que vous appelez *vice*, tout ce que vous me demandez, excepté de vaincre un plaisir invincible et *tout-puissant*. *Omnipotentissimam potestatem.*

Vous devez, disoit M. Fremont, faire les plus grands efforts pour la vertu.

Epargnez-vous cette inquiétude, reprit M. Perraut. Nous savons infailliblement par avance vous et moi, en vertu de notre système, que je ferai toujours de mon mieux. Le plaisir est pour ma volonté, comme le vent pour un vaisseau qui met à la voile. Le plaisir me tournera du côté du bien ou du côté du mal, sans me laisser aucune décision. Le plaisir céleste peut me manquer à toute heure, comme il me manque certainement depuis environ six mois. Mais je ne puis jamais manquer à ce plaisir, qui est lui-même tout-puissant pour empêcher que je ne lui manque. Ainsi ne vous en prenez jamais à ma volonté, s'il arrive en moi quelque désordre. Au lieu de me gronder, donnez-moi le plaisir du bien qui me manque, et ôtez-moi le

plaisir corrompu qui me tient subjugué. Adressez-vous, non à ma foible volonté que le plaisir entraîne, mais au plaisir par lequel elle est invinciblement entraînée. Si le plaisir céleste revient, je gémirai, je frapperai ma poitrine, je m'enfuirai dans un désert, je passerai le reste de mes jours dans le cilice et sur la cendre. Mais si par malheur le mauvais plaisir continue, ne trouvez pas mauvais, s'il vous plaît, que je suive fidèlement la règle de saint Augustin. En ce cas, je ne me refuserai rien, et je remplirai tous mes devoirs les plus voluptueux, puisque je dois justifier par mes mœurs la vérité de notre système. *Quod ampliùs, etc. Necesse est, etc.*

Vous me préparez à un grand scandale, disoit M. Fremont. Je ne saurois me persuader que vous parliez sérieusement.

Pourquoi, lui répondit M. Perraut, avez-vous tant de peine à croire que je parle sérieusement, quand je ne fais que suivre à la lettre ce qu'il y a de plus sérieux dans le système que je tiens de vous? Les conséquences que je tire de votre principe sont aussi sérieuses que le principe même d'où elles sont tirées avec évidence.

Je vous ai vu autrefois, disoit M. Fremont, si modeste, si fervent, si zélé contre tous les relâchemens de morale. Est-il possible que je vous voie maintenant si égaré et si endurci?

Vous m'avez vu autrefois, lui répondit M. Perraut, détaché du monde, et attaché à toutes les vertus. Mais faut-il s'en étonner? Je ne faisois alors, que ce que je fais encore aujourd'hui, qui est de suivre mon plus grand plaisir. Alors ce plaisir me faisoit prier, et la prière couloit de source dans mon cœur. J'étois charmé de mortifier mon corps. Maintenant un autre plaisir également efficace par lui-même me livre à mes passions. Je suis charmé de tout ce qui flatte les sens. Rendez-moi cet ancien plaisir des vertus austères, vous me verrez aussi fervent que je l'ai été pour la pénitence. Mais si vous ne changez point mon plaisir, vous ne changerez jamais ni ma volonté ni mes mœurs. Voulez-vous que je *coure la poste* sans cheval? Ou donnez-moi un cheval, ou dispensez-moi de courir la poste.

Il ne faut pas, disoit M. Fremont, qu'une vérité spéculative vous fasse abandonner la pratique de toutes les vertus commandées dans l'Evangile.

Prétendez-vous, lui répliqua M. Perraut, me faire accroire que le plaisir que je sens à toute heure, ne soit qu'une vaine et subtile spéculation? C'est un sentiment très-réel. D'ailleurs ne voyez-vous pas qu'il s'agit de la pratique des œuvres pour chaque moment de la vie, *secundùm id operemur?* Enfin il ne s'agit point de raisonner sur des subtilités pour choisir entre deux opinions abstraites. Il s'agit d'une nécessité invincible qui ne me laisse ni choix ni ressource contre le plus grand plaisir dans toute ma conduite. *Necesse est.* Vous pouvez, si bon vous semble, croire d'une façon, et vivre d'une autre. Pour moi, je veux régler ma vie sur ma croyance. Si ma croyance est pure, ma vie que j'y conformerai le sera aussi. Si au contraire ma vie conforme à ma croyance étoit déréglée, il faudroit les réformer toutes deux. Mais pourquoi délibérer? Toute délibération seroit inutile. A quoi me serviroit-il de vouloir démentir ma croyance par ma vie, puisqu'il *est nécessaire* que ma vie suive ma croyance sur le plaisir? *Necesse est.* Ce plaisir est *le seul ressort qui remue mon cœur.* Ce plaisir *a une puissance entièrement toute-puissante* sur ma volonté. Je ne puis jamais dans la pratique faire aucun des biens que je ne fais pas, ni m'abstenir d'aucun des maux que je commets. Ai-je tort de céder à un torrent, qui m'entraîne, parce qu'il a plus de force que moi?

Je vois bien, répondit M. Fremont, que vous abandonnez la bonne cause. Vous voulez la rendre odieuse et ridicule, pour flatter lâchement les Molinistes.

Loin de faire ma cour aux Molinistes, reprit M. Perraut, je les veux réfuter en toute occasion. Ils gâtent tout, et ils me jettent dans le désespoir par cette exemption de toute nécessité, où ils soutiennent que nous vivons ici-bas. Le relâchement qu'ils nous promettent est trompeur. Quand on l'examine de près, on découvre qu'il se tourne en une rigueur insupportable.

Comment prouverez-vous, disoit M. Fremont, que leurs casuistes soient si rigoureux?

C'est, répondit M. Perraut, qu'ils veulent toujours supposer dans tout homme une entière liberté, qui le rend responsable de tout le mal qu'il fait, et de tout le bien qu'il ne fait pas. Rien n'est si gênant que cette liberté, qui ne me laisse aucune excuse. Ces gens-là me crient sans cesse que ma volonté est toujours libre, dégagée de tout attrait ou lien plus fort qu'elle, et secourue par une grâce proportionnée au degré de la tentation. Quelle ressource me reste-t-il dans cette supposition pour me mettre au large? Ces casuistes ignorans n'ont que de petits expédiens superficiels, pour adoucir quelque point de la loi chrétienne. Tantôt c'est une

direction d'intention sur le mensonge ou sur la simonie. Tantôt c'est une liqueur qui sert à éluder le jeûne. Tantôt c'est un point d'honneur qui autorise un duel et une vengeance. Mais on trouve sur chaque point de grands embarras par la foiblesse des raisons, ou, pour mieux dire, par la grossièreté des prétextes. La probabilité même, qui paroît une ressource générale pour nous soulager, a ses épines. Divers probabilistes gâtent tout. Ils demandent une probabilité très-sérieuse, fondée sur de très-fortes raisons, et appuyée de l'autorité d'un nombre considérable de théologiens sincèrement pieux. Ce n'est pas notre compte. Ils n'y entendent rien ces ignorans probabilistes. Ils n'ont pas su élargir la voie étroite d'un bout à l'autre, comme nous le faisons par notre système. Malgré leurs relâchemens contre lesquels on a tant crié, ils nous exposent encore à de cruels remords. Il faut toujours des raisons toutes prêtes, avec des auteurs graves qui servent de garans. Il faut, par préférence à tout, commencer par mettre en sûreté ce qu'on nomme dans le monde les bonnes mœurs, faute de quoi il faudroit restituer, renoncer, fuir l'occasion, réparer le scandale, et faire pénitence, ou se croire dans un état de damnation. Quand on se mêle de relâchement, il faut avoir recours à une méthode bien plus abrégée et plus consolante. Ces demi-relâchemens donnent plus d'inquiétude que de profit. Au contraire, en niant toute liberté, nous autorisons tout d'un coup tout genre de libertinage. Sans mentir, les Diana, les Escobars, les Tambourins étoient de pauvres gens. Vive Jansénius! C'est lui qui ôte le péché du monde. Grâce aux heureuses découvertes qu'il a faites dans saint Augustin, toute superstition gênante est abolie. Il ne nous reste plus d'autre loi que celle du plaisir. Nous ne devons jamais craindre de violer cette loi par fragilité, car c'est par le ressort du plaisir, qui est nommé mal à propos fragilité chez les dévots scrupuleux, que cette douce loi s'accomplit continuellement en nous. Ainsi je vous le déclare, je vais vivre et mourir dans une flatteuse indolence, en fidèle disciple de saint Augustin.

Je vous entends, lui dit M. Fremont d'un ton d'indignation. Vous allez faire tous les matins un ferme propos de ne refuser rien à votre plaisir brutal dans toute la journée.

Ce bon propos, reprit M. Perraut, seroit superflu. Je suis sûr de ne manquer jamais à suivre cette règle, sans avoir aucun besoin d'en former la résolution. Eh! comment pourrois-je manquer à ce que je fais sans cesse par une nécessité invincible? Si Dieu même me reprochoit à son jugement, d'avoir suivi mon plus grand plaisir, mon excuse seroit toute prête. Je lui répondrois d'abord : Seigneur, c'est votre grand docteur Augustin qui m'a enseigné qu'il falloit nécessairement vivre ainsi. *Necesse est.*

Consultez, disoit M. Fremont, si vous l'osez, les principaux disciples de saint Augustin. Vous verrez avec quelle horreur ils condamneront vos maximes.

S'ils parlent de bonne foi, disoit M. Perraut, ils me diront que *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur* de l'homme pour le vice ou pour la vertu. Ils me diront que quand le plaisir supérieur du bien me manque, il m'est aussi impossible de ne pécher pas, que de *courir la poste* sans cheval. Ils me diront que le plaisir supérieur du mal me *met invinciblement en acte* pour le vice; qu'il *tient son effet de lui-même, non du consentement de ma volonté.* Ils me diront que ce plaisir corrompu me *lie plus étroitement que des entraves et des chaînes de fer.* Enfin ils me diront que ce mauvais plaisir, pendant qu'il prévaut, est précisément comme le plaisir céleste, pendant qu'il est supérieur, *une puissance entièrement toute-puissante?* Quand même tous ces grands théologiens me diroient, comme vous, que je dois vaincre cet attrait invincible et tout-puissant, je ne pourrois pas les écouter. Ecouta-t-on jamais sérieusement des hommes qui n'ont aucune autre ressource pour sauver les mœurs, que celle de se contredire, et de nous faire accroire que notre foible volonté peut vaincre *une puissance entièrement toute-puissante*?

Ne savez-vous pas, dit M. Fremont, qu'il faut préférer le devoir au plaisir, quand l'un n'est pas d'accord avec l'autre? « Le plus souvent, dit saint Augustin, une chose plaît, et » l'autre convient. *Plerumque illud libet, hoc* » *decet*[1]. » Voilà le cas très-fréquent, où il faut sacrifier le plaisir à la bienséance, au devoir, et à la vertu.

Il est vrai, répondit M. Perraut, qu'on m'instruisoit ainsi dans ma première jeunesse, avant que vous m'eussiez ouvert les yeux. On me faisoit entendre que les plus grands saints étoient ceux qui avoient le plus renoncé au plaisir, pour lui préférer la vertu. On me racontoit que ces saints avoient passé leur vie dans les ténèbres, dans l'amertume, et dans les croix les plus rigoureuses; mais cette éducation

[1] *De duab. anim.* cap. XIII, n. 19; tom VIII, pag. 88.

n'étoit qu'un reste de molinisme. Les casuistes mêmes que nous accusons du plus honteux relâchement, loin de me dire qu'il ne faut suivre la vertu qu'autant que le plaisir y détermine, m'assuroient au contraire que la vertu n'est jamais si pure que quand on s'y attache indépendamment du plaisir, et malgré les plus affreux dégoûts. On me prêchoit sans cesse que quiconque veut suivre Jésus-Christ, doit se *renoncer*, et *porter sa croix*. On ne me parloit que de *la voie étroite*. Je la regardois comme un sentier escarpé et hérissé d'épines, pendant que la vie mondaine me paroissoit un chemin large et uni, où les fleurs naissent sous les pas. J'étois tombé dans une dévotion mélancolique, farouche et sauvage. J'avois peur de mon ombre. Je ne voyois partout que tentation, péché, diable et enfer. Mais vous m'avez bien soulagé le cœur. Vos leçons m'ont appris à n'avoir plus d'autre directeur ni d'autre casuiste que mon plaisir le plus vif et le plus flatteur. Il est vrai, selon les paroles de saint Augustin que vous venez de me citer, qu'il faut préférer le devoir à un petit plaisir qui s'y oppose, quand le devoir est lui-même plus agréable que le plaisir qui le combat. Alors le devoir rentre dans la règle de suivre le plus grand plaisir. Cette doctrine se réduit à dire qu'il faut vaincre les petites tentations, et être vaincu par les grandes. C'est ainsi que nous devons entendre saint Augustin. Car ce Père n'a pas pu vouloir sérieusement, que nous vainquions notre plus grand plaisir, puisqu'il assure au contraire que nous suivons toujours par nécessité ce plaisir dominant.

Toutes les personnes vertueuses, disoit M. Fremont, vous doivent condamner.

A proprement parler, reprit M. Perraut, les dévots et les libertins sont d'accord, sans s'en apercevoir. Les libertins suivent un plaisir qui est une joie folâtre et évaporée. Les dévots suivent un autre plaisir sérieux, mélancolique, grave et concentré. Mais les uns et les autres remplissent également leur unique devoir, qui est de céder en toute occasion à cet enchantement. Il est vrai que les sources du plaisir sont fort différentes, et que les plaisirs opposés font des genres de vie très-différens. Pendant que l'un court après le plaisir en passant sa vie au bal, au jeu et aux spectacles, l'autre goûte un plaisir raffiné dans son cabinet à lire, à méditer, à se faire un paradis anticipé, de la pensée du paradis même. Ainsi ils sont tous réunis dans un centre commun. C'est *le seul ressort du plaisir, qui remue* tous *les cœurs*. Qu'importe de quel côté vient le plaisir? Qu'importe vers quels objets il nous tournera? C'est toujours également lui seul qui décide de tout par un attrait invincible à nos volontés. *Necesse est.*

M. Fremont, embarrassé et piqué au vif par ce genre de controverse, si imprévu pour lui, ne répondoit qu'en termes vagues, pour paroître avoir répondu. Vous joignez, disoit-il à M. Perraut, une subtilité de sophiste à une dérision d'impie.

Si quelque chose est impie, répondoit M. Perraut, ce n'est pas ma plaisanterie; c'est notre système. Une dérision d'un système impie n'est point une impiété. Au contraire, la dérision d'une impiété est un pieux contrepoison. De plus, c'est vous qui déshonorez notre céleste doctrine, en supposant qu'on ne peut la développer et la mettre au grand jour, sans autoriser les vices les plus infâmes. Pour moi, je ne fais que prendre sérieusement et à la lettre ce que vous m'avez enseigné. Je suppose de bonne foi que le plus grand plaisir décide nécessairement de mes mœurs en bien ou en mal. *Necesse est.* Qu'y a-t-il de plus sérieux en ce monde pour le repos de la vie, et pour la sûreté de la conscience, que de savoir à quoi m'en tenir? Suis-je libre de choisir entre le vice et la vertu? Suis-je responsable de ma volonté, ou bien ma volonté ne peut-elle jamais répondre d'elle-même, parce que le plus grand plaisir décide de tout invinciblement au dedans de moi.

M. Fremont, au lieu de répondre, se hâta de finir la dispute. Il dit qu'il étoit fort pressé d'aller voir le rapporteur d'un grand procès de sa famille. Pour moi, je soupçonne qu'il veut avoir du temps, pour trouver quelque évasion, qui sauve l'honneur de son parti. Il assura qu'il reviendroit après-demain. Je suis, etc.

VINGTIÈME LETTRE.

Continuation des conséquences du système de Jansénius contre les bonnes mœurs.

Je compris hier, à la vue de M. Fremont, qui entroit céans, qu'il croyoit avoir trouvé des expédiens décisifs pour accorder son système avec les bonnes mœurs. Il ne faut jamais séparer, dit-il à M. Perraut, deux vérités que l'esprit de Dieu met ensemble, et dont l'esprit humain ne peut concevoir l'accord mystérieux. L'une est que le plaisir efficace du bien, qui est la grâce médicinale, fait tout en nous pour

la vertu. L'autre est que notre volonté est seule coupable, toutes les fois que nous voulons le mal, au lieu de vouloir le bien. Il n'est point permis de raisonner ici. C'est un mystère impénétrable; il faut le croire, sans espérer de le concevoir. De là vient que saint Augustin joint sans cesse ces deux profondes vérités, sans expliquer jamais par quel nœud secret elles s'unissent. D'un côté, ce Père assure que le plaisir céleste est un attrait inévitable, invincible et tout-puissant. D'un autre côté, il soutient que c'est la volonté qui a tort toutes les fois qu'elle cède au mauvais plaisir. En disant ces paroles, M. Fremont lut celles-ci du saint docteur. *Volo servare; sed vincor a concupiscentia mea*[1]. C'est un homme tenté, disoit M. Fremont, que saint Augustin fait parler. Cet homme se plaint de ce qu'il sent le mauvais plaisir, qui est en lui supérieur au plaisir céleste, et qui est plus fort que sa foible volonté. *Je veux*, dit-il, ou pour mieux dire, je voudrois *observer la loi; mais je suis vaincu par ma concupiscence*. N'est-ce pas là précisément votre objection? disoit M. Fremont à M. Perraut.

Oui, sans doute, disoit M. Perraut. La voilà dans toute sa force.

Eh bien, poursuivit M. Fremont, écoutez saint Augustin qui impose silence à cet homme critique, et qui ne vous l'impose pas moins. *Ne vous laissez pas vaincre par le mal*, dit ce Père, *mais surmontez le mal par le bien*. Ainsi cessez de disputer contre moi. C'est contre saint Augustin que vous devez disputer, si vous ne voulez pas vous soumettre aveuglément à sa décision. Ce Père vous dit, d'un côté, que le plaisir céleste est tout-puissant, et de l'autre, que vous devez vaincre le plaisir terrestre, quelque force qu'il ait sur vous. L'accord de ces deux vérités est incompréhensible. Cessez donc de le vouloir examiner. Croyez, obéissez, résistez jusqu'au sang, en combattant contre le péché.

C'est vous, répondit M. Perraut à M. Fremont, qui êtes mon maître, et qui devez m'expliquer saint Augustin, pour l'accorder avec lui-même. Auriez-vous bien le courage de faire dire ces mots à un si grand docteur : Faites l'impossible. Evitez une nécessité inévitable. Vainquez un plaisir invincible. Rompez un lien plus fort que vous. Soyez, malgré votre foiblesse, plus puissant qu'*une puissance entièrement toute-puissante*. Privez de son effet une délectation qui *tient son effet d'elle-même, non du consentement de votre volonté*. *Courez la poste* sans cheval? Est-ce ainsi que saint Augustin exhorte, anime et console l'homme découragé par la violence de la tentation? Est-ce ainsi qu'il justifie la bonté de Dieu?

Vous raisonnez toujours, crioit M. Fremont, corrigez-vous de votre indocilité. Taisez-vous, et croyez, par une soumission aveugle, que vous êtes coupable toutes les fois que vous ne surmontez point la tentation.

Eh bien, reprit M. Perraut, je veux bien m'aveugler, et dire tout ce qu'il vous plaira, pourvu que vous me laissiez faire comme je pourrai. Dites-moi que je serai damné éternellement, si je ne cours point la poste sans cheval? Que puis-je faire, sinon de souscrire à ma damnation? Me voilà bien docile. Mais enfin, coupable ou non, puis-je courir la poste à pied? Si par malheur il m'arrivoit de vaincre le très-fort plaisir du vice par le très-foible plaisir de la vertu, toute notre céleste doctrine seroit renversée, il faudroit effacer cette précieuse sentence, que Jansénius vouloit *écrire en caractères d'or, necesse est*, et ma victoire sur la tentation nous réduiroit tous à nous faire d'abord molinistes. Ne vaut-il pas mieux me permettre de suivre dans la tentation mon plus grand plaisir, que de démentir saint Augustin et que de faire triompher l'école pélagienne de Molina? Voulez-vous que saint Augustin me vienne dire : Vous serez justement damné, si vous ne surmontez pas un très-fort plaisir par un plaisir très-foible, et si vous ne renversez pas mon système, pour établir le molinisme?

Il ne faut point se moquer, disoit M. Fremont. Jésus-Christ ordonne à tout homme de *veiller* et de *prier*, de peur qu'il *n'entre en tentation*.

Aussi veux-je, reprit M. Perraut, veiller et prier. De ma part vous ne trouverez ni indocilité ni raisonnement critique. Mais puis-je *veiller* et *prier*, quand je n'ai le plaisir céleste ni pour l'un ni pour l'autre? Dès que ce plaisir viendra, la vigilance et la prière ne manqueront pas de venir avec lui. Mais pendant que ce plaisir me manque, et que *le plaisir* corrompu est *le seul ressort qui remue mon cœur*, la vigilance et la prière s'enfuient loin de moi. Je suis nécessité à faire le mal. *Necesse est*. Ainsi vous me parlez en vain. Je suis toujours ou dans la nécessité ou dans l'impuissance de faire ce que vous demandez. La nécessité de faire le bien est très-rare en moi. L'impuissance d'éviter le mal est presque continuelle dans mon cœur. Ainsi, quand vous me viendrez exhorter à la vigilance et à la prière, vous arriverez toujours

[1] *De Grat. et lib. Arb.* cap. IV, n. 8 ; tom. X, pag. 722.

à contre-temps. Quand vous me parlerez au moment favorable, où je goûterai le plaisir céleste, ce sera du bien perdu, comme si vous alliez prêcher les saints et les anges en paradis pour les empêcher de se révolter contre Dieu. Quand au contraire vous viendrez moraliser pendant un accès du plaisir terrestre, votre sermon sera aussi déplacé que si vous alliez faire une mission en enfer pour convertir Caïn et Judas, Lucifer et Belzébuth avec tous les autres diables et damnés. L'unique différence qui est entre eux et moi, est que les habitans du ciel goûtent toujours le plaisir nécessitant de la vertu, et que les habitans de l'enfer sentent toujours le plaisir nécessitant du péché, au lieu que ces deux plaisirs opposés viennent tour à tour me nécessiter tantôt au bien et tantôt au mal sans aucun milieu. Encore même faut-il avouer, que depuis très-long-temps je ne sens plus que le seul plaisir de ce que vous nommez le mal. Il est *le seul ressort qui remue mon cœur*. Voudriez-vous me faire veiller et prier, sans aucun ressort qui remue mon cœur vers ces exercices? Ce seroit *courir la poste* sans cheval. Dispensez-m'en, je vous supplie. Si vous me le refusez, la nécessité m'en dispensera malgré vous.

Je ne connois point le secret des cœurs, disoit M. Fremont. Il faut toujours élever sa voix pour reprendre et pour exhorter les hommes.

Puisque vous aimez tant à prêcher, reprit M. Perraut, il faut que votre plus grand plaisir vous y nécessite. Ainsi je ne dois pas trouver mauvais que vous suiviez ce goût invincible de me gronder. Mais j'ai de mon côté le goût invincible de ne faire aucun cas de tous vos sermons. Chacun de nous n'a qu'à suivre son attrait qu'il ne sauroit vaincre. Prêchez : je me divertirai. J'ai regret à toutes vos peines; vous en prenez de grandes à pure perte pour m'ennuyer. Vous êtes fort éloquent; mais votre éloquence est moins forte que mon plaisir. J'ai un orateur secret au-dedans de moi qui prêche mieux que vous, et qui vous réfute invinciblement, pendant que vous ne pouvez que raisonner au dehors. Vous fatiguez votre poitrine pour parler à un sourd.

Quoi donc? disoit M. Fremont, seriez-vous assez endurci pour être insensible aux menaces de l'enfer, et aux promesses du paradis?

Eh qui en doute? répliqua M. Perraut. D'ailleurs je suis trop persuadé de la justice et de la bonté de Dieu pour croire qu'il punira éternellement par les tourmens de l'enfer presque tous les hommes, à cause qu'ils n'auront pas vaincu par leur foible volonté un plaisir qui est tout-puissant sur eux. J'ai horreur d'un tel blasphème. C'est détruire l'idée de la Divinité, et faire triompher les athées, que d'enseigner cette impiété scandaleuse. J'avoue que ce Dieu si bon, et si compatissant à nos fragilités, peut nous donner, par une libéralité purement gratuite, un bonheur que nous n'avons jamais mérité, faute d'avoir le libre arbitre. Ainsi j'espère que je goûterai dans une autre vie toutes les joies du ciel, après avoir goûté en celle-ci tous les plaisirs les plus doux de la terre. Je n'y vois aucun inconvénient. Mais pour les tourmens des damnés je me garderai bien de les croire. Un Moliniste, qui suppose l'homme libre, et secouru par une grâce proportionnée à la tentation, a assez de peine à concevoir qu'un Dieu si miséricordieux punisse éternellement nos fragilités. Mais pour nous, qui sommes persuadés que presque tous les hommes de toutes les nations et de tous les siècles sont autant dans l'impuissance de suivre la vertu, que de *courir la poste* sans cheval, nous serions des monstres d'impiété, si nous étions capables de croire que Dieu damne presque tout le genre humain pour n'avoir pas fait l'impossible. Il faut être ennemi de Dieu, du monde entier, et de soi-même, pour penser d'une façon si noire, si brutale, si barbare, et si extravagante. Avec deux mots de saint Augustin, que je ne manquerai pas de dire à Dieu dans son jugement, j'effacerai tous mes péchés, je frustrerai le diable de toutes ses prétentions, et j'éteindrai toutes les flammes de l'enfer. *Necesse est*.

Vous comptez donc pour rien le péché originel? crioit M. Fremont.

J'avoue, lui répondoit M. Perraut, que ce péché suffit seul pour rendre juste la punition de tous les hommes. Mais s'il est vrai, comme nous le croyons vous et moi, que tous les autres péchés se commettent par l'invincible attrait d'un plaisir nécessitant, de quel droit croirions-nous que Dieu ajoute à la punition du péché originel, d'autres tourmens pour nous punir pendant toute l'éternité de ce que nous n'avons pas la force d'éviter ici-bas ce qu'on nomme le mal?

Quoi donc, disoit M. Fremont tout ému, la damnation ne vous arrête-t-elle point?

Nullement, repartit froidement M. Perraut. Eh comment voulez-vous qu'elle me retienne? Cette damnation, que je veux bien supposer, par complaisance, contre l'évidence de la justice de Dieu, n'est qu'une douleur future et

éloignée. Croyez-vous qu'elle puisse faire le contre-poids d'un plaisir présent, qui se fait sentir avec tous ses charmes? Le plaisir de se précautionner contre un mal qu'on ne voit que de loin comme en perspective, n'est point aussi vif et aussi touchant, que celui de contenter une ardente passion. Ainsi, dans ma disposition présente, il est nécessaire que je préfère ma passion violente au triste et sec plaisir de chercher une sûreté contre ce mal qu'on me veut faire entrevoir de loin pour une autre vie. *Necesse est.*

La consolation de travailler à leur salut, disoit M. Fremont, est plus grande pour les bons Chrétiens, que le plaisir d'une vie mondaine.

Je l'avoue, disoit M. Perraut. Mais pour un homme qui vous paroîtra touché de ce plaisir si réfléchi et si spirituel, vous en trouverez mille qui ne peuvent ni le goûter ni le comprendre. Il est vrai que j'ai goûté autrefois ce plaisir si peu connu, mais il m'a échappé comme un songe. La joie de travailler à mon salut m'est entièrement insipide. Je n'ai plus de sentiment ni de vie que pour le plaisir d'ici-bas. Comment guérirez-vous mon cœur? Ou changez mon plaisir, ou laissez-moi le suivre, puisqu'il est efficace par lui-même, c'est-à-dire invincible à ma volonté. Au reste, s'il arrivoit par hasard que le plaisir d'éviter l'enfer devînt plus vif en moi que celui de contenter toutes mes passions, je ne manquerois pas alors de prier, de m'humilier, d'aimer Dieu. J'en suis sûr par avance. N'en soyez point en peine. Une invincible nécessité en répond infailliblement. Mais ce cas n'arrive presque jamais ni en autrui ni en moi. L'événement décide. J'ai cet avantage sur vous, dans notre dispute, que je n'ai qu'à pécher, pour démontrer contre vous, par mon péché même, que je n'ai pas pu faire autrement. Puisque je préfère mon divertissement à la consolation d'éviter l'enfer, il faut bien que cette consolation ait été trop foible pour me dégoûter des plaisirs profanes. Ainsi vous n'avez jamais rien à me reprocher. Toutes les fois qu'il m'arrive de préférer le moindre amusement à mon salut, j'observe fidèlement la céleste doctrine de saint Augustin. *Necesse est.*

Je suppose, dit M. Fremont, que vous voyez avec certitude que vous allez expirer dans trois minutes. Dieu vous montre dans ce moment décisif les cieux qui s'ouvrent pour vous faire régner à jamais avec lui sur le même trône, et l'abîme de l'enfer qui se présente avec ses tourmens éternels. Résisterez-vous à ces deux grands spectacles?

Vous savez par avance ma réponse, lui répliqua M. Perraut. Si vous joignez à ces deux spectacles le plaisir supérieur du bien, je serai transporté d'amour pour Dieu. Mais si par malheur ces deux spectacles ne sont pas suivis de ce plaisir céleste, je mourrai insensible pour Dieu, et uniquement attaché au vice.

Que répondrez-vous à Dieu, disoit M. Fremont, vous qui aurez méprisé toute menace et toute promesse?

Voici, reprit M. Perraut, comment je parlerai à Dieu : Seigneur, votre grand docteur Augustin, et tous ses disciples les plus sévères, m'ont appris que le *plaisir est le seul ressort qui remue mon cœur*. Or je sens que le plaisir de la vertu n'a aucune force sur moi, et que celui du vice règne seul sur ma volonté. Voudriez-vous me punir par des tourmens infinis, pour avoir cédé à un attrait invincible et tout-puissant? Je croirois vous faire la plus cruelle des injures si je le supposois. Mais enfin, quand même vous voudriez me punir de ce qui ne dépend nullement du choix libre de ma volonté, cette nécessité n'en seroit pas moins invincible pour moi. Tonnez, foudroyez, écrasez éternellement votre créature. N'ayez aucune compassion de son impuissance, elle n'en sera pas moins impuissante pour vous obéir, ni moins nécessitée à violer votre loi. Ou changez son plaisir, vous qui êtes le maître de le changer en un moment, ou cessez d'espérer que la menace d'une douleur qui n'est que future puisse empêcher ma volonté de suivre un plaisir présent qui est invincible à son égard. *Necesse est.*

Vous voulez donc, disoit M. Fremont, condamner Dieu, et vous justifier contre lui.

Nullement, reprit M. Perraut. Au contraire, je justifie Dieu malgré vous. Je soutiens qu'il n'y a point d'enfer, puisqu'il n'y a point de liberté. Je compte avec une consolation infinie, que ce Dieu si juste, si bon, si compatissant à la foiblesse de sa créature, ne m'a point abandonné à ce plaisir invincible, sans éteindre les feux vengeurs qu'il avoit d'abord allumés pour punir le péché d'une volonté libre et indépendante de ce plaisir. Par cet expédient, je sauve la justice de Dieu, et je vis en paix, suivant depuis le matin jusqu'au soir tout ce qui me donne le plaisir le plus flatteur. Mais vous, qui n'avez point d'horreur de joindre un enfer éternel avec cette invincible nécessité d'y tomber, vous blasphémez contre la justice de Dieu, et vous vous complaisez cruellement dans

la damnation inévitable de presque tous les hommes. C'est vous qui rendez notre système impie et monstrueux.

La même autorité, disoit M. Fremont, qui nous apprend que l'homme est déterminé par un plaisir invincible, nous apprend aussi qu'il est puni dans l'enfer s'il consent au plaisir corrompu. Ne séparons jamais ces deux vérités.

Eh bien, je le veux, reprit M. Perraut. J'admets cet enfer pour punir l'homme, quoique l'homme ne soit point libre, ni par conséquent coupable. Pouvez-vous me demander rien de plus horrible que la doctrine que je vous accorde? Mais en serez-vous plus avancé? La condition du genre humain sera déplorable, il est vrai; mais les hommes n'en pécheront pas moins. Le plaisir n'en sera pas moins tout-puissant pour faire pécher presque tous les hommes, et la nécessité de pécher n'en sera pas moins invincible pour eux. Quant à moi, je pécherai sur le bord de l'enfer, comme si j'étois sûr d'une éternelle impunité et d'une suprême béatitude dans le paradis. Ni l'enfer ni le diable ne peuvent point me faire vaincre une nécessité invincible. *Necesse est.* Montrez-moi tous les tourmens préparés pour punir les impies, ils ne serviront de rien pour me faire *courir la poste sans cheval*, ni pour me faire rompre un lien plus fort que moi.

Cette morale est détestable, s'écria M. Fremont. Elle mène à tous les crimes les plus noirs et les plus infâmes. Elle autoriseroit les incestes, les assassinats, les empoisonnemens, les trahisons contre la patrie, les conspirations contre les personnes consacrées des rois, les sacriléges, les parjures, l'hypocrisie, en un mot, tous les excès de fureur et de rage que le diable peut inspirer aux hommes les plus scélérats.

Ne vous échauffez point inutilement, reprit M. Perraut d'un ton doux et modeste. C'est ce que tous nos amis ont dû prévoir, dès le premier jour où ils ont embrassé notre système. Puisque *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur* [1], il n'est plus question que de savoir à quel degré le mauvais plaisir règne en chacun de nous. Mais à quelque excès qu'il nous entraîne, il faut le suivre sans pouvoir jamais reculer d'un seul pas. Cette nécessité tombe autant sur les massacres les plus dénaturés, et sur les infamies les plus monstrueuses, que sur les fragilités les plus vénielles.

O Dieu, s'écria M. Fremont, qu'est-ce que j'entends? Quel discours sans pudeur!

[1] *Défenses* de l'auteur *de la Théolog. du Sémin. de Châlons*, pag 82.

Eh! ne vous souvenez-vous point, reprit M. Perraut, d'en avoir lu la substance dans Jansénius? Écoutez ses paroles, si vous ne voulez pas écouter les miennes. « Enfin, dit-il [1], » pour nous ôter tout sujet de doute (saint » Augustin décide d'une façon très-courte, très- » claire et très-absolue, que LA DÉLECTATION EST » LA MESURE DE TOUTE OPÉRATION QUI LA SUIVRA. » *Delectationem omnis operationis secuturæ mensuram statuit.... Quod ampliùs*, etc. » L'opération *qui suivra* est sans doute le genre de mœurs que nous suivrons. C'est la vertu ou le vice que nous embrasserons dans la pratique. Ainsi la délectation plus ou moins forte sera *la mesure* nécessaire de nos vertus ou de nos vices en chaque occasion. Quand un homme n'a qu'une délectation du bien un peu supérieure à celle du mal, ce n'est qu'un dévot mou, tiède, dissipé, fragile et imparfait. Quand la bonne délectation est plus forte, elle fait un dévot fervent, recueilli et austère. Tout de même, quand la mauvaise délectation ne prévaut que de quelque degré, un homme n'est qu'à demi méchant, il n'est que volage et fragile; mais si cette délectation augmente, il devient à proportion impie, endurci, infâme et scélérat. En un mot, comme Jansénius l'a très-bien remarqué, le plus ou le moins du mauvais plaisir est précisément *la mesure* des œuvres plus ou moins mauvaises qui suivront cet attrait par nécessité. *Omnis operationis secuturæ mensuram statuit.* Comme on juge du vent par l'agitation des arbres, ou du degré de chaud par un bon thermomètre, de même on peut juger de la mesure des crimes où un homme va se plonger, par le degré de plaisir qu'il sent à faire du mal.

Quoi donc, s'écria M. Fremont, est-ce vous-même qui n'avez point de honte de parler ainsi? Voudriez-vous poignarder votre père?

Non, reprit doucement M. Perraut. Pourquoi voudrois-je le poignarder aujourd'hui? Le mauvais plaisir ne me mène point encore à ces extrémités de fureur. Il ne m'inspire jusqu'ici que des passions douces, et je demeure borné à ma mesure. Mais enfin, si ce mauvais plaisir devenoit tout-à-coup par malheur plus violent, je ne manquerois pas d'empoisonner ou d'assassiner mon propre père, comme vous m'avez vu prier et aimer Dieu. Alors ni vous, que j'honore, ni aucun autre ami ne seroit en sûreté auprès de moi. La force du plaisir seroit dans les crimes monstrueux, comme dans les fautes les plus légères, *la mesure* de mes œuvres.

[1] *De Grat. Chr.* lib. IV. cap. VII.

Omnis operationis secuturæ mensuram statuit.

M. Fremont se trouvoit dans l'état d'un homme qui est tout ensemble pénétrant et entêté. Il ne pouvoit point s'empêcher de sentir une démonstration accablante, ni se résoudre à abandonner la dispute, sans avoir donné quelque réponse spécieuse. Plus il faisoit d'efforts, plus il sentoit son impuissance de répondre nettement, et d'être content de sa réponse. Enfin il parla ainsi : Tout homme peut par la vigilance commandée, empêcher le plaisir corrompu de croître dans son cœur et de prévaloir sur le bon plaisir. Ainsi tout homme, en qui le mauvais plaisir prévaut, est coupable de l'avoir laissé croître en lui.

Vain discours qui porte à faux, lui répliqua son ancien disciple. Ce mauvais plaisir n'est pas moins inévitable, quand il vient, *indeclinabiliter*, qu'il est invincible, dès qu'il est venu, *insuperabiliter*. Comment voulez-vous que je prévienne et que j'évite un attrait qui me prévient *inévitablement ?* Voulez-vous contredire saint Augustin ?

Il faut, disoit M. Fremont, se roidir contre ce mauvais plaisir, dès le commencement, pour l'empêcher de croître.

Lisez ces paroles de Jansénius, lui répondit M. Perraut. « La délectation, qui précède le » consentement au péché..., n'est autre chose » qu'un désir illicite et indélibéré par lequel » l'âme, MÊME AVEC RÉPUGNANCE, se trouve avide » du péché, ou bien c'est certainement le pre- » mier mouvement de la concupiscence qui est » comme un amour indélibéré, par lequel il » plaît à l'homme de pécher, même MALGRÉ » LUI, quoiqu'il n'y ajoute pas son consente- » ment [1]. » Que voulez-vous qu'un homme fasse de plus fort par la vigilance chrétienne contre le mauvais plaisir qui vient tout-à-coup le tenter? Il lui refuse *son consentement;* il souffre *malgré lui* un sentiment qu'il est très-affligé de sentir. *Homini etiam invito.* Il y *répugne :* il fait tous ses efforts pour vaincre ce sentiment. *Etiam repugnans.* En pouvez-vous demander davantage? Nonobstant ce refus de tout *consentement*, nonobstant cette douleur de l'homme qui sent *malgré lui* le plaisir de la tentation, enfin nonobstant ses efforts pour résister et pour vaincre le mal par sa répugnance, ce plaisir empesté ne fait que croître en lui, et il va jusqu'à faire que *l'âme, même avec répugnance, se trouve avide du péché.* Voilà précisément mon état depuis six mois. Qu'avez-vous à me reprocher? Je veille, je gémis; je souffre *malgré moi* un sentiment que je voudrois n'avoir jamais. *Homini etiam invito.* Je le repousse, j'en ai horreur; je combats pour le diminuer et pour le vaincre. *Etiam repugnans.* Hélas! à quoi me servent ma vigilance, et mes efforts les plus douloureux? Ce plaisir, qui va toujours croissant, fait décroître à proportion tout plaisir du bien. Tout plaisir céleste m'échappe. Je trouve sans cesse mon *âme* impuissante pour la vertu, et *avide du péché.*

Vous devez prévoir cet accident, disoit M. Fremont, et le prévenir.

A quoi me sert-il de le prévoir, répondoit M. Perraut, s'il arrive *malgré moi* et nonobstant tous mes efforts. *Etiam invito,.... etiam repugnans.* De plus, écoutez encore notre commun maître. « Cette délectation céleste, dit Jansé- » nius, n'est autre chose qu'un amour, un dé- » sir inspiré par le Saint-Esprit, par lequel » l'âme de l'homme est touchée d'une façon » IMPRÉVUE, INDÉLIBÉRÉE, et pleine de douceur. » *Quo mens hominis* IMPROVISÈ, INDELIBERATÈ, » *ac delectabiliter tangitur* [1]. » Vous n'oseriez dire que le mauvais plaisir n'est pas aussi prévenant que le bon. Ainsi chacun de ces deux plaisirs opposés croît et décroît *d'une façon imprévue, indélibérée.* Voulez-vous que je délibère contre ce qui vient tout-à-coup indélibérément ? Voulez-vous que je prévoie ce qui me surprend, et qui me saisit *d'une façon imprévue? Improvisè.*

Vous devez, disoit M. Fremont d'un ton grave, être si fidèle à ce plaisir céleste, pendant qu'il est supérieur, que vous ne lui laissiez jamais perdre sa supériorité, et que vous ne la laissiez jamais prendre par le plaisir terrestre.

C'est, reprit M. Perraut, à quoi je ne manque, ni ne puis jamais manquer. Pendant que le plaisir céleste est supérieur en moi, il est précisément *la mesure* de tout le bien que je puis faire, et je remplis nécessairement toute cette *mesure* de mon opération vertueuse; *operationis secuturæ mensuram.* Ne me reprochez donc point de manquer à faire ce que je fais alors selon ma *mesure*, par une invincible nécessité. Non, ce n'est point ma volonté qui manque au plaisir céleste, qui se soustrait à son secours, et qui commence à lui refuser son opération. C'est ce qui est manifestement impossible, selon notre système, car le plaisir du bien me fait veiller et combattre invinciblement toutes les fois qu'il se trouve supérieur.

[1] *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. XI.

[1] *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. XI.

C'est donc le plaisir céleste qui commence *malgré moi* à diminuer. *Etiam invito, etiam repugnans.* Il m'échappe, il diminue. En s'affoiblissant il affoiblit ma volonté. En décroissant, il fait croître à proportion le plaisir corrompu. Ce changement se fait en moi *d'une façon imprévue et indélibérée.* Ce n'est pas tout. « Selon la tradition très-claire et très-» expresse de saint Augustin, dit Jansénius [1], » personne ne peut vouloir un objet qui ne le » délecte pas ; cette délectation n'est point au » pouvoir de l'homme. Elle ne peut être ac-» quise ni par notre consentement, ni par le » mérite de nos œuvres ; *non nutu nostro, aut* » *operum meritis comparari.* » A quel propos voulez-vous donc que je m'assure du bon plaisir par mon *consentement*, et que j'empêche le mauvais de venir par le mérite de mes œuvres? Tout au contraire, c'est de mon plaisir bon ou mauvais, et plus ou moins fort en chaque moment, que toutes mes œuvres dépendent, comme de leur *mesure.* Mais je vais vous ôter jusqu'à la dernière évasion sur ce point. Selon nous, presque tout le genre humain vit et meurt sans aucun plaisir céleste, et je me trouve presque toujours en cet état depuis six mois. Voulez-vous que je veille et que je m'efforce contre le mal en faveur du bien, moi qui n'ai aucun plaisir ni pour veiller ni pour m'efforcer en faveur de la vertu contre le vice?

Du moins, disoit M. Fremont, tous les justes qui ont le plaisir supérieur du bien, le conserveront, s'ils ne le perdent point par la faute de leur volonté.

Exhortez-les tant qu'il vous plaira, disoit M. Perraut; mais je suis bien loin de cet état. De plus, c'est se jouer de Dieu et des hommes, que de parler ainsi. Comment voulez-vous que je prévienne par mes efforts, dans tous les momens de ma vie, un mauvais plaisir qui est toujours prévenant à mon égard? Comment voulez-vous que je m'assure d'un bon plaisir, qui *ne peut être acquis ni par mon consentement, ni par le mérite de mes œuvres?* Comment voulez-vous que je règle par avance et que je mesure par mes œuvres un plaisir qui est lui-même la règle et *la mesure de mes œuvres, lesquelles le suivent* PAR NÉCESSITÉ? *Operationis secuturæ mensuram.* Vous me dites : Agissez toujours bien : en ce cas, vous aurez toujours le bon plaisir, et jamais le mauvais. Mais je vous réponds : Donnez-moi toujours le bon plaisir, et jamais le mauvais : je vous promets qu'en ce cas je ferai sans cesse des merveilles. Pour savoir qui de nous deux se met à la raison, examinons si c'est ma volonté et mon travail qui préviennent mon plaisir et qui en règlent la mesure, ou si c'est mon plaisir prévenant qui est la règle suprême pour décider de ma volonté et de mon travail. En deux mots, choisissez. Ou rendez le plaisir dépendant de la volonté, et soyez pélagien; ou soyez bon disciple de saint Augustin, et soutenez que c'est la volonté qui dépend du plaisir invincible, dont elle est inévitablement prévenue : *indeclinabiliter.* Je me représente, poursuivit M. Perraut, une de ces chaises volantes, par lesquelles on fait monter et descendre sans peine d'un étage à un autre une personne foible et malade. Il y a dans cette machine deux ressorts, l'un qui la pousse en haut, et l'autre qui la pousse en bas. La personne choisit en pleine liberté celui des deux ressorts qu'il lui plaît de remuer pour descendre ou pour monter d'un appartement à un autre. Dès que le ressort est remué, la personne est nécessitée à le suivre. Mais elle se donne celle des deux nécessités de monter ou de descendre, qu'elle aime le mieux. Ainsi quoiqu'elle soit toujours nécessitée par l'un des deux ressorts, c'est elle qui règle et qui applique avec un empire absolu l'un ou l'autre de ces ressorts, qui sont des causes nécessitantes. De là il faut conclure que cette personne est responsable de la nécessité qu'elle s'impose librement elle-même ou pour descendre ou pour monter. Parlez de bonne foi. Voulez-vous que les deux plaisirs qui nécessitent l'homme tour à tour, dépendent de son choix, et soient soumis à sa volonté, comme les deux ressorts de la chaise, qui nécessitent le malade à monter ou à descendre, dépendent de son choix, et sont soumis à sa décision?

Non, non, s'écria M. Fremont. Ce seroit soumettre la grâce à la volonté, et faire triompher l'hérésie pélagienne. La grâce, loin d'être efficace par elle-même, et de prévenir l'homme, seroit alors prévenue, appliquée et déterminée au choix de la volonté. Ce seroit la volonté qui lui donneroit ou qui lui ôteroit l'efficacité attachée à la supériorité de degré sur la concupiscence.

Je n'ai garde de vous contredire, répliqua M. Perraut. Mais puisque vous reconnoissez de bonne foi que la volonté de l'homme n'est point la maîtresse de faire hausser ou baisser à son gré le bon ou le mauvais plaisir, il est évident qu'un juste persévéreroit dans le bien jusqu'à la fin du monde, si le plaisir supérieur du bien ne venoit point à lui manquer. Avec ce plaisir,

[1] *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. VII.

il seroit impeccable. Ainsi, quand il lui arrive de pécher, c'est que le plaisir supérieur du bien a commencé à lui manquer, et que le plaisir corrompu a commencé à devenir supérieur en lui. Alors il ne dépend nullement de sa volonté de retenir l'un, et de repousser l'autre. Chacun des deux plaisirs est aussi *inévitable* quand il vient, *indeclinabiliter*, qu'il est invincible dès qu'il est venu; *insuperabiliter*. Voilà mon état peint au naturel. J'ai veillé, j'ai prié, j'ai gémi, j'ai fait des efforts, pendant tout le temps où j'ai senti le plaisir supérieur pour faire ces choses. Mais ce plaisir céleste s'est affoibli. Il m'a enfin échappé *malgré moi*, et nonobstant tous mes efforts. *Etiam invito,... etiam repugnans*. Le mauvais plaisir est venu tout-à-coup s'emparer de mon foible cœur, d'une manière *imprévue et indélibérée; improvisè, indeliberatè*. Cette surprise a été inévitable; *indeclinabiliter*. Que me reste-t-il à faire, sinon de suivre, pour contenter toutes mes passions, une invincible nécessité? *Necesse est?* Pour mes vices n'en soyez point en peine, ils n'excéderont jamais la juste *mesure* du plaisir qui doit régler toutes mes œuvres; *operationis secuturæ mensuram*.

Voilà, disoit M. Fremont, une monstrueuse doctrine. N'en rougissez-vous point?

C'est à vous, reprit M. Perraut, à la trouver pure, puisque c'est de vous que je la tiens. Pourquoi en rougirois-je? C'est à vous à rougir, si cette morale, qui résulte de vos leçons, blesse la pudeur. Je vous ai cru de bonne foi, et je suis encore charmé de vous croire. *Le plaisir* est, de votre propre aveu, *le seul ressort qui remue le cœur*. Dès que ce ressort me remue du côté de la vertu, ma volonté le suit invinciblement. Que voulez-vous de plus? Dès que ce ressort, au lieu de me remuer vers le bien, commence à me remuer vers le mal, ma volonté est comme une girouette, qui tourne dès que le vent change. Alors je suis dans l'impuissance de vouloir le bien, comme *de courir la poste* sans cheval. Alors le plaisir corrompu, qui est à son tour efficace par lui-même, *tient son effet de soi, non du consentement de ma volonté*[1]. Comme le ressort tout-puissant du plaisir m'a fait vivre autrefois dans le recueillement et dans la ferveur, il me fait vivre maintenant sans règle, sans pudeur, sans remords. De quoi soupirez-vous donc si amèrement pendant que je vous parle? Il faut que votre système soit aussi monstrueux que ma vie, ou que ma vie soit aussi céleste que votre système. Voulez-vous devenir moliniste par une lâche et honteuse désertion? Pour moi, je veux mourir, comme je vis, en bon disciple de saint Augustin. *Necesse est*. Qu'avez-vous à me reprocher?

[1] *Theolog. dogmatic. et moral. ad usum seminar. Catalaunens.* tom. II, pag. 503.

M. Fremont finit dans ce moment la dispute. L'heure me presse, nous dit-il. Il faut que j'aille à la hâte loin d'ici. Mais je reviendrai vendredi. Je laisse dire à M. Perraut tout ce qu'il lui plaît; j'aurai ma revanche par des preuves sans réplique.

Je ne sais pas, lui dis-je, quelles seront vos démonstrations. Mais le genre humain seroit bien à plaindre, si vous pouviez nous démontrer réellement que les hommes n'ont point d'autre *ressort qui remue leur cœur* que *le plaisir*, et que le plaisir qui se trouve le plus grand en chacun de nous, en chaque occasion, est invincible à nos volontés. Les impies de notre siècle sont charmés de ce principe, qui détruit toute véritable liberté, tout mérite, tout démérite, toute vertu, tout vice, toute récompense et tout châtiment. Ils s'en prévalent pour conclure qu'un Dieu juste et plein de bonté n'a garde de punir éternellement ce que les hommes ne font que par un plaisir qui les nécessite. *Necesse est*. Ils sont même ravis de citer saint Augustin, et tous ses prétendus disciples, pour nier le libre arbitre, pour se jouer du vice et de la vertu, et pour tourner l'enfer même en ridicule. Il est déplorable qu'on déshonore le grand saint Augustin en lui imputant un système si indigne de lui, et de l'humanité même.

Vous verrez, dit M. Fremont, avec quelle évidence je prouverai vendredi la vérité de ce système, qui vous alarme mal à propos.

Tant pis pour la vertu, repris-je, si par malheur vous prouvez avec évidence, que le plaisir qui est si rare pour la vertu, et presque universel pour le vice, est inévitable et invincible à toute volonté.

A ces mots M. Fremont sortit. S'il revient, nous verrons quelque scène curieuse. Vous en serez informé. Je suis, etc.

VINGT-UNIÈME LETTRE.

Maximes de Jansénius, tirées de son système, sur la manière dont chacun doit se conduire dans les tentations.

A peine avois-je hier entendu sonner huit heures, que je vis arriver céans M. Fremont. Il ne me parut point embarrassé des conséquences

honteuses de son système : mais je compris qu'il comptoit sur des ressources qu'il tenoit en réserve, et qu'il vouloit nous laisser d'abord une libre carrière. On croit souvent, dit-il à M. Perraut, que la résistance à la tentation est impossible, quoiqu'elle ne soit que difficile. La même doctrine qui nous apprend que la plus forte délectation prévaut en toute occasion dans nos cœurs, nous apprend aussi qu'il faut sans cesse combattre la mauvaise délectation, quoique elle paroisse supérieure. Il faut joindre ces deux vérités. D'un côté, il faut toujours faire tous nos efforts pour vaincre la délectation du mal. D'un autre côté, il faut croire que nous sommes inexcusables toutes les fois que nous ne la surmontons pas.

Je l'avois cru autrefois comme vous, reprit M. Perraut, mais Jansénius m'a bien détrompé. « Il arrive, dit-il[1], que quand (ces hommes) » veulent combattre contre leurs concupiscences » qui s'élèvent, ils sont vaincus avec plus de » facilité qu'auparavant, parce que leurs con- » cupiscences sont rendues plus violentes par la » défense de la loi, et que pour eux ils n'en sont » pas plus forts pour y résister. Ainsi à leur » égard la loi est survenue, afin que leur péché » soit plus abondant. La loi a été établie en fa- » veur de la prévarication. Elle devient la force » du péché en eux. »

Ce n'est pas Jansénius, répondit M. Fremont ; c'est saint Augustin, c'est saint Paul même, qui ont parlé ainsi. Jansénius ne fait que répéter mot pour mot leurs paroles. Voulez-vous attaquer l'Apôtre, et être plus sage que le Saint-Esprit qui a parlé par sa bouche ?

En cet endroit, je pris la parole, malgré M. Perraut, et je fis cette réponse à M. Fremont : Saint Paul et saint Augustin n'ont jamais dit, comme Jansénius, que presque tous les hommes, et la plupart de ceux mêmes qui vivent sous la loi, n'ont aucun secours de grâce intérieure. Au contraire, saint Augustin, marchant sur les traces de saint Paul, enseigne que Dieu prévient tous les hommes par une grâce qui suffit au moins pour *chercher avec soin et piété. Accepit autem ut piè et diligenter quærat, si volet*[2]. Voilà une première grâce, qui prépare à chercher et à mériter toutes les autres. Elle sert pour prier, et pour parvenir par divers degrés à observer les commandemens. Ainsi saint Paul et saint Augustin sont infiniment opposés à Jansénius, lors même qu'ils disent, comme lui, que *la loi est la force du péché*[1]. Saint Augustin, qui a suivi saint Paul, suppose que le Juif, au lieu de correspondre fidèlement à cette grâce dont il est prévenu, pour accomplir la loi, ou du moins pour prier, rejette la grâce, présume de ses propres forces, et s'enorgueillit. Alors il n'y a nul inconvénient de supposer que l'homme est actuellement privé de la grâce qu'il rejette par sa présomption, et qu'il est laissé aux forces naturelles de son libre arbitre, auxquelles il se confie uniquement. Alors il mérite que Dieu confonde son orgueil obstiné. La lettre de la loi, loin de lui suffire pour observer la loi même, se tourne contre lui, par un juste jugement de Dieu. Elle irrite sa concupiscence sans secourir sa foiblesse, et Dieu justement indigné le laisse tomber d'autant plus grièvement qu'il s'est plus vainement promis de ne tomber point par ses seules forces. L'orgueil de l'homme, sa vaine confiance en soi, son attachement superbe à la seule lettre de la loi, et sa résistance à la grâce offerte, méritent sans doute une chute si humiliante. Cette expérience ne blesse en rien la bonté de Dieu, qui a tendu une main si secourable à ce Juif indocile. Mais quand on suppose, au contraire, comme Jansénius, que presque tout le genre humain vit et meurt sans aucun secours de grâce intérieure, on a horreur de croire que si les hommes instruits de la loi *veulent combattre leurs concupiscences, ils sont vaincus avec plus de facilité qu'auparavant*. Quoi, Monsieur, croyez-vous que les commandements soient donnés à l'homme sans aucun secours de grâce, qui les rende possibles, afin que ces commandements rendent l'homme plus coupable, plus malheureux, et plus indigne de toute miséricorde ? Saint Augustin ne dit-il pas au contraire que « l'homme est secouru par la grâce, afin » que la loi ne soit point donnée sans justice à » sa volonté[2] ? » Ce Père ne dit-il pas que le libre arbitre de l'homme « seroit averti sans » aucun fruit, s'il n'avoit pas déjà reçu aupara- » vant quelque attrait d'amour, afin qu'il cherche » à augmenter en lui le principe par lequel il » accomplit ce qui lui est commandé[3] ? » Ce Père ne dit-il pas à l'homme qui se plaint d'être « vaincu par sa concupiscence.... : Ne vous » laissez pas surmonter par le mal, mais sur- » montez le mal par le bien ? Et néanmoins, » ajoute-t-il[4], la grâce aide l'homme afin que » cette victoire arrive, et si elle ne l'aidoit pas, » la loi ne seroit que la force du péché. » Ainsi,

[1] *De Grat. Chr.* lib. III, cap. V. — [2] *De libero Arb.* lib. III, cap. XXII, n. 65 : tom. I, pag. 637.

[1] *I Cor.* XV. 56. — [2] *De Grat. et lib. Arb.* cap. IV, n. 9 : tom. X, pag. 723. — [3] *Ibid.* cap. XVIII, n. 37 : tom. X, pag. 737. — [4] *Ibid.* cap. IV, n. 8 : pag. 722.

vous le voyez, saint Augustin, après saint Paul, ne veut qu'établir l'insuffisance de la lettre de la loi considérée toute seule sans grâce, et que le besoin de recourir à la grâce pour accomplir la loi, sans dire que la première grâce, qui est nécessaire pour chercher et pour prier, manque à presque tous les hommes.

Dans les deux cas que vous distinguez, me dit M. Fremont, il est également vrai que la loi irrite la concupiscence, et qu'elle est *la force du péché*.

Eh, Monsieur, repris-je, pouvez-vous faire aucune comparaison sérieuse entre ces deux cas? Selon notre supposition, l'homme se met de propos délibéré dans l'impuissance d'accomplir la loi, en rejetant par une présomption obstinée la grâce véritablement suffisante que Dieu lui offre. Ne mérite-t-il pas alors que Dieu permette qu'il tombe plus grièvement, pour confondre son orgueil? Au contraire, selon votre supposition, l'homme se trouve dans l'impuissance d'accomplir la loi, parce que Dieu refuse tout secours de grâce à ses bons désirs et à ses efforts. Est-il permis de croire, que plus il s'efforce de s'abstenir du péché, plus Dieu l'abandonne à la tentation pour commettre des péchés plus énormes?

A ces mots, M. Perraut m'interrompit, en me disant : Je n'ai aucun besoin de supposer vos grâces toujours prêtes, pour préserver l'homme de sa chute. Je n'ai garde de prendre le change. Je soutiens, avec Jansénius, que l'homme privé de toute grâce efficace par elle-même pèche d'autant plus grièvement qu'il fait des efforts à contre-temps pour ne pécher pas. Je crains en bon Chrétien ce contre-temps terrible, et je suis résolu de pécher d'abord sans façon, de peur de pécher davantage. Si vous ne voulez pas m'en croire, au moins écoutez Jansénius. Voici ses paroles : « Ce que je vais » avancer, dit-il, paroîtroit approcher d'un » blasphème, si la témérité des critiques n'étoit » pas réprimée par l'autorité de ceux qui en- » seignent ceci.... C'est que la défense de la » loi allume davantage le feu de la cupidité, » et que l'action défendue devient plus agréable » par la défense..... De là il arrive nécessaire- » ment, que la cupidité aiguillonnant l'homme » pour le faire pécher plus grièvement, il est » précipité dans le péché AVEC PLUS DE FACILITÉ, » DE FRÉQUENCE ET D'ARDEUR. *Ex quo* NECESSARIÒ » FIT, ET FACILIUS, ET SÆPIUS, ET ARDENTIUS *in* » *peccatum, stimulante magìs peccandi cupidi-* » *tate, præcipitetur.* » Soyez vous-même, poursuivit M. Perraut, en s'adressant à M. Fremont, mon casuiste et mon directeur. Voudriez-vous que, pour avoir résisté témérairement à la tentation, il en arrivât *nécessairement* que je fisse six péchés pour un, et six péchés énormes au lieu d'un péché médiocre? *Necessariò fit, etc.... Faciliùs, sæpiùs et ardentiùs, etc.* Oh! que je n'ai garde de tomber dans cette faute grossière! Si je chicanois contre le vice, loin de le vaincre, je le rendrois encore plus victorieux, et je m'accoutumerois à avaler l'iniquité comme l'eau. *Faciliùs.* Au lieu d'un larcin, j'en commettrois douze. *Sæpiùs.* Au lieu d'un péché de fragilité, je commettrois les infamies les plus monstrueuses. *Ardentiùs.* Non, non, je ne donnerai jamais à la tentation le temps de me pousser jusqu'aux plus grands crimes. Il faut sagement l'arrêter, en lui donnant d'abord tout ce qu'elle demande. C'est mettre, pour ainsi dire, le péché au rabais, que de se hâter de pécher, pour pécher le moins qu'il est possible.

Vous ne parlez point sérieusement en théologien, disoit M. Fremont. Vous parlez en impie, qui se joue de la doctrine de l'Apôtre.

Je parle en théologien, comme Jansénius notre maître, lui répondoit M. Perraut. « A » moins que cette charité unique, dit-il, la- » quelle est une bonne concupiscence opposée » à la mauvaise, ne soit inspirée à nos cœurs » par le Saint-Esprit, la loi ne fera autre chose » que donner des aiguillons plus cruels à la » concupiscence, en sorte que l'homme soit » précipité avec plus d'impétuosité DANS LES » CRIMES LES PLUS HONTEUX, ayant rompu toutes » les barrières de la défense. » En vérité, oseriez-vous me conseiller d'augmenter le nombre et l'énormité de mes *crimes les plus honteux*, en résistant à pure perte au plaisir vicieux qui domine au dedans de moi? Le puis-je en conscience? Répondez oui ou non, je vous en conjure.

Il reste toujours, disoit M. Fremont, un pouvoir absolu de résister à la tentation, qui rend l'homme inexcusable de n'y résister pas.

Demandez à Jansénius, reprit M. Perraut, quel est ce pouvoir absolu que vous nous vantez tant; il vous répondra ces paroles : « Si quel- » qu'un est privé (de la délectation céleste), il » n'est point spirituel dans son cœur, mais il » est charnel.... Il n'est point fort, mais il est » foible contre cette cupidité impétueuse. Il » n'est point libre de se garantir de la domina- » tion de cette cupidité, mais il en est esclave. » Il faut PAR NÉCESSITÉ qu'il soit dans la servitude » sous cette maîtresse impérieuse. Il est en-

» traîné, pris et possédé par elle, COMME UN » ESCLAVE VENDU A LA CONCUPISCENCE. Non-seulement il n'a pas la force de lui résister, mais » encore, plus il croit se relever au-dessus » d'elle, plus il tombe rudement et est précipité » d'une passion dans une autre par cette servitude [1]. » Quel est donc votre chimérique pouvoir, avec lequel l'homme *n'est point libre*, avec lequel il est *esclave*, soumis *par nécessité à la servitude sous une maîtresse impérieuse*, avec lequel il est *entraîné, pris et possédé par elle, comme un esclave vendu à la concupiscence?* Où est-il ce pouvoir imaginaire, avec lequel *non-seulement* l'homme *n'a pas la force de résister* à la tentation, *mais encore plus il croit se relever, plus il tombe rudement*, etc.? D'ailleurs le P. Quesnel parle précisément comme Jansénius. Selon lui on peut sans grâce efficace résister au vice, comme *courir la poste sans cheval*. Voilà le moins sérieux de tous les pouvoirs. Pour moi, qui ai, Dieu merci, la conscience fort délicate, je me garderai bien de prétendre *me relever*, étant sûr par avance *de tomber plus rudement*, si j'avois la témérité de l'entreprendre.

En cet endroit, je repris la parole, pour montrer que, suivant saint Augustin, « quand » les hommes défaillent, ils ne sont point coupables, s'ils n'ont point reçu de quoi être au- » dessus de cette défaillance,.... et qu'ils ne » tombent dans le démérite, que quand ils ne » veulent pas être ce qu'ils ont reçu d'être, s'ils » le vouloient [2]. » J'ajoutai que *nul homme n'est coupable, en ne faisant pas* le bien *qu'il n'a pas reçu* de faire, *mais qu'il le doit, quand il a reçu et une volonté libre, et un très-suffisant pouvoir*. Je dis encore que saint Augustin ne connoît aucun autre *péché* actuel *proprement dit*, *que celui qui est commis par une volonté libre et instruite* [3]. Je soutiens que *la postérité* d'Adam *a reçu de quoi surmonter l'obstacle de sa naissance* [4]. Je dis, après le saint docteur, que « l'âme, par le secours du Créateur, a le pou- » voir de se cultiver elle-même, en sorte qu'elle » peut, à proportion de sa pieuse application, » ACQUÉRIR ET POSSÉDER TOUTES LES VERTUS, pour » être délivrée, et de la difficulté qui la tour- » mente, et de l'ignorance qui l'aveugle [5], » depuis la chute d'Adam. Je représentai que Dieu *n'a privé* aucun homme *d'une volonté libre*, *pour demander, pour chercher, pour s'efforcer*, etc. [6]. Enfin je lus ces paroles de saint Augustin : « Car il reste en cette vie mortelle au » libre arbitre, non d'accomplir la justice quand » il lui plaira, mais de se tourner, par une » pieuse prière, vers celui par le don duquel il » pourra l'accomplir [1]. »

M. Fremont vouloit disputer contre moi sur tous ces passages : mais M. Perraut s'écria : Je n'ai que faire de ce molinisme, qui m'ôteroit toute excuse, et qui me jetteroit dans le désespoir. Je suis, dit-il à M. Fremont, pour Jansénius et pour vous. De peur de *tomber plus rudement* en irritant ma concupiscence, je veux la modérer en lui cédant au premier signal.

M. Fremont dissimuloit son embarras le moins mal qu'il pouvoit. Mais quand une preuve est évidente, plus l'homme qui ne l'avoit pas prévue, et qu'elle surprend, a de pénétration d'esprit, plus il est dans l'impuissance d'y faire aucune réponse nette et précise qui le contente. La bonne délectation, dit-il enfin à M. Perraut, peut venir à votre secours. Il faut l'espérer, et l'attirer, en la demandant.

Je la demanderai infailliblement, dit M. Perraut, si je l'ai déjà dans une certaine mesure pour la demander encore plus abondante. Mais je sens bien que je ne l'ai à aucun degré. Ainsi je ne puis pour le présent ni la demander ni la désirer. De grâce, écoutez encore notre maître Jansénius. « Si je veux résister, dit-il [2], (à la » tentation) ma volonté en sera de plus en plus » étroitement liée et captive par les liens d'une » concupiscence qui croît à mesure (que je » connois mieux mon devoir), à moins que » cette impétueuse cupidité ne soit arrêtée par » quelque nouveau secours de grâce. » Voici la conclusion de notre maître, pour lequel nous combattons contre le Pape et contre les évêques depuis près de quatre-vingts ans. Celui qui voudra remédier à ce désordre, « doit ou lever » l'obstacle des lois, qui ne font qu'augmenter » la violence de ce torrent, ou faire cesser la » concupiscence même [3]. » Je vous somme donc, ou de faire tarir le torrent de ma concupiscence qui m'entraîne par sa rapidité, ou d'effacer la loi évangélique, car *l'obstacle des lois ne fait qu'augmenter la violence de ce torrent*. Vous ne pouvez *l'arrêter*, que *par quelque nouveau secours de grâce*. Or vous avouez que la grâce ne coule point dans les cœurs par vos ordres, et que vous n'êtes point le maître de *faire cesser la concupiscence*. Agréez donc, s'il vous plaît, que je *lève* moi-même *l'obstacle des lois*, qui *ne font qu'augmenter le torrent*. Je re-

[1] *De Grat. Chr.* lib. I, cap. XVIII. — [2] *De lib. Arb* lib. III, cap. XV, n. 44 : tom. I, pag. 628. — [3] *Ibid.* cap. XIX, n. 54 : pag. 632. — [4] *Ibid.* cap. XX, n. 55. — [5] *Ibid.* n. 56 : pag. 633. — [6] *Ibid.* cap. XX, n. 58, pag. 634.

[1] *Ad Simplic.* lib. I, q. II, n. 14 : tom. VI, pag. 86. — [2] *De Grat. Chr.* lib. I, cap. VIII. — [3] *Ibid.*

garde, avec Jansénius, ma concupiscence comme un fleuve impétueux. Si je le laisse couler librement, il ne fait que continuer son cours. Mais si je veux l'arrêter, il en devient plus furieux, il élève ses flots, il rompt toutes les digues, il inonde toutes les campagnes, il ravage et entraîne tout. Pour moi, je crois, suivant nos principes, qu'il n'y a aucun péché réel, et que la vertu n'est qu'un nom. Je crois, conformément à notre système, que toutes les actions sont également bonnes, puisqu'elles sont toutes également faites par l'inévitable et invincible nécessité, qui est relative ou proportionnée au plus grand plaisir. Mais enfin, puisque vous croyez que les meurtres, les larcins, les adultères, les incestes, les parjures sont des péchés, j'en conclus qu'il vaut mieux, selon vous, se borner modestement à ne faire qu'un de ces péchés que d'en faire dix, et qu'il est moins mauvais de commettre certains péchés que vous nommez mortels, mais qui ne sont pas réputés énormes, que de tomber dans les crimes les plus monstrueux. Ainsi, je vous en avertis, c'est par pure délicatesse de conscience que je me hâte de céder au torrent, de peur d'en *augmenter la violence*. Ne pouvant point espérer de m'abstenir du mal, je mets du moins mes péchés au plus bas degré, et je pèche d'abord, de peur de pécher *plus souvent, et avec plus d'ardeur* si je retardois mon péché. *Sæpiùs et ardentiùs*, dit l'incomparable Jansénius notre maître. Je vous déclare même que je ne veux ni lire la loi, ni m'instruire de mes devoirs, puisque je sais que la loi augmente ma concupiscence, pour me faire tomber *avec plus de fréquence et d'ardeur* dans le vice. Je ne crains rien tant que l'instruction, et je n'aime rien tant que ma chère ignorance, puisque l'instruction ne fait que me rendre plus coupable, et que ma *concupiscence croît à mesure que je connois mieux mon devoir*.

Si vous ne vouliez point pécher, disoit M. Fremont, vous ne pécheriez jamais, car vous ne péchez qu'en le voulant par votre mauvaise volonté. Si au contraire vous vouliez aimer Dieu vous l'aimeriez, car l'amour n'est qu'une bonne volonté pour Dieu.

Ce discours, reprit M. Perrault, peut avoir quelque fondement chez les Molinistes, qui croient que la volonté aidée de la grâce est maîtresse de son vouloir. Mais il ne peut être sérieux entre nous. Vous me venez dire, que si je voulois toujours ne pécher point, je ne pécherois jamais. Eh! qui en doute? On en dira autant à Lucifer et à Belzébuth. S'ils vouloient aimer Dieu et se soumettre à lui, ils seroient d'abord de saints anges; puisque, s'ils vouloient aimer Dieu, cette volonté de l'aimer seroit le commencement de l'amour. Mais sont-ils libres dans l'enfer de vouloir aimer Dieu? Leur volonté est-elle maîtresse de son propre vouloir? Non sans doute. Un attrait inévitable et invincible empêche leur volonté de vouloir le bien, et la nécessite à vouloir le mal. Ainsi il est ridicule de les exhorter à se convertir. Or je suis précisément pour l'heure présente, comme ces démons sont pour toute l'éternité. Entreprendrez-vous de prêcher pour les convertir? Ne voyez-vous pas que ma conversion est en ce moment aussi impossible que la leur? De plus, je vous laisserai raisonner subtilement tant qu'il vous plaira, pourvu que vous me laissiez faire ce que vous avouez vous-même qu'il faut que je fasse par l'attrait invincible du plus grand plaisir. Selon notre système, tout homme qui a la témérité de chicaner contre la tentation, s'en trouve toujours fort mal. Il est comme un avare qui refuse de payer son créancier. Bientôt tous les dépens d'un procès ruineux retombent sur lui. Il lui en coûte le triple pour n'avoir pas payé d'abord. J'aime mieux être bon payeur. L'argent comptant épargne beaucoup de frais. Le diable, qui vient me tenter, se croit plus fin que moi. Mais c'est lui qui est ma dupe; car je lui retranche ses grands profits, en ne lui refusant rien. Il faut avouer que tous ces anciens Pères du désert, et tous ces autres maîtres de la vie spirituelle, qu'on a admirés pendant tant de siècles, étoient dans une grossière ignorance sur la direction des âmes. Ils ne savoient que dire sans cesse : Dieu ne vous manque point, ne lui manquez pas. Faites des efforts continuels; résistez sans relâche à la tentation; surmontez votre concupiscence. Savez-vous bien ce qui arrive de tous ces conseils pernicieux? *L'homme*, s'écrie Jansénius, pour avoir fait cette malheureuse résistance, en *sera précipité avec plus d'impétuosité dans les crimes les plus honteux*. Il en péchera *avec plus de facilité, de fréquence et d'ardeur*. Ce grand docteur, qui est l'Augustin de nos jours, a renversé cette vieille méthode, qui multiplioit les péchés à l'infini, et qui damnoit tant d'âmes. Il nous a ouvert un nouveau chemin vers la perfection. C'est celui de ne contester jamais avec le tentateur, et de le frustrer de ses plus grandes espérances, par une exacte promptitude à lui complaire en tout.

Vous tirez, disoit M. Fremont, des conséquences monstrueuses du système de Jansénius, et vous les tirez par une malignité

captieuse. Jansenius n'a jamais admis ces conséquences : il enseigne une pratique toute contraire.

Pour moi, reprit M. Perraut, je ne sais que prendre de bonne foi à la lettre les paroles de notre maître commun, supposant qu'il ne les a écrites qu'afin que je les suivisse. De grâce! écoutez-le. « L'homme, dit-il [1], se sent vaincu » par l'ardeur d'une concupiscence que la dé- » fense portée par la loi allume dans son cœur. » IL EN DEVIENT PLUS CORROMPU, PLUS IMPUR, ET » DIGNE D'UN PLUS RIGOUREUX SUPPLICE. Il ne lui » reste plus qu'à s'écrier : Je suis coupable, je » l'avoue; je suis malade. En voulant être vic- » torieux, je suis plus honteusement vaincu et » terrassé. Je manque de force pour combattre » et pour vaincre. » Jansénius pouvoit-il parler avec plus de force pour excuser le pécheur, et pour accuser d'injustice la loi de Dieu? Cet homme si fragile et si impuissant, que Jansénius fait si bien parler, ne vous touche-t-il pas de compassion? Il s'écrie : *Je manque de force pour combattre et pour vaincre.* Mais cet homme, qui doit vous attendrir le cœur, c'est moi-même. Dois-je croire que Dieu me donne sa loi sans aucun secours de grâce pour allumer dans mon cœur une plus grande ardeur de concupiscence? S'il vouloit me damner, il n'avoit qu'à le faire d'abord, selon la rigueur de ses droits, sur le seul péché originel, sans y ajouter une loi écrite, pour me rendre *plus corrompu, plus impur, et digne d'un plus rigoureux supplice.* Mais, encore une fois, supposez même que Dieu m'ait tendu par cette loi un piége pour me perdre avec plus de rigueur, que puis-je faire? Mettez-vous en ma place : *Je manque de force.* Loin de me donner la force, qui me manque contre le péché, la loi a donné au péché contre moi une force à laquelle je ne puis résister. *En voulant être victorieux* de la tentation, *je suis plus honteusement vaincu et terrassé* par elle. Résistez, me dites-vous. A Dieu ne plaise! Je m'en garderai bien. Pernicieux conseil! En le suivant, je deviendrois *plus impur, plus corrompu, et digne d'un plus rigoureux supplice.* Voulez-vous, par vos vaines et indiscrètes exhortations, augmenter ma corruption et mon impureté? Ne sont-elles pas déjà assez grandes? Est-ce que vous trouvez que je ne pèche pas assez, et que vous ne serez pas content, à moins que je ne sois plus scélérat et plus damné qu'un autre?

Vous devez, dans le doute, disoit M. Fremont, faire les derniers efforts, sans raisonner, pour tâcher de vaincre la tentation.

Je ne doute de rien, répondit M. Perraut. Je sens, à n'en pouvoir douter, le plaisir très-vif et très-puissant du vice. Je ne sens que dégoût et qu'aversion pour la vertu. Je ne trouve en moi que foiblesse, et dans la loi que la force invincible qu'elle donne au péché. Le grand Augustin d'Ipres me crie que la concupiscence s'irrite dès qu'on lui résiste, et qu'on hésite à lui obéir. Je m'imagine être comme une place assiégée, où tout moyen de défense manque. Si je tarde à me rendre, toute la garnison sera égorgée : mais si je me hâte de capituler, j'aurai une composition beaucoup moins rigoureuse. Ne dois-je pas sauver ma vie et celle de mes troupes, en me rendant d'abord, puisque je me vois sans aucune ressource pour soutenir un siége?

Au lieu de résister au mal, comme Dieu l'ordonne, disoit M. Fremont, vous ne faites que raisonner avec une subtilité de sophiste.

Je ne raisonne point, lui répondit M. Perraut. Je ne sais qu'être entraîné, sans raisonnement, par l'attrait inévitable et invincible du plaisir vicieux que je sens, et qui est le seul au dedans de moi. C'est vous qui raisonnez en vain, et qui me tourmentez, pour me faire exécuter l'impossible. D'ailleurs voulez-vous que je vous croie plutôt que notre maître commun? Jansénius vous impose silence, et soutient qu'en se faisant une horrible violence pour ne pécher pas, on se met dans la malheureuse nécessité de pécher davantage. N'est-il pas vrai que chacun est obligé en conscience à fuir les occasions prochaines du péché?

Oui sans doute, lui répliqua M. Fremont. Que voulez-vous conclure de là?

J'en conclus, reprit M. Perraut, qu'il faut à plus forte raison fuir la nécessité infaillible de commettre les péchés les plus énormes. Je sais infailliblement par avance, qu'en l'état où je suis, si je résiste follement à la tentation, j'en deviendrai *plus corrompu, plus impur, et digne d'un plus rigoureux supplice.* J'ai, Dieu merci, la conscience trop timorée pour vouloir me procurer ce redoublement de crime et de malheur éternel. Ma résistance se tourneroit visiblement contre Dieu et contre moi. Je veux épargner à Dieu cette augmentation d'offense, et à moi cette augmentation de tourmens dans l'enfer. Cessez donc de vous scandaliser de ce qui n'est que la conséquence immédiate et évidente d'un principe fondamental de notre doctrine. Oui, je me hâterai de pécher, par ména-

[1] Lib. I, cap. XI.

gement pour la vertu même. Je me garderai bien d'augmenter mon péché en le retardant. Je n'écouterai point tous ces ignorans, qui veulent qu'on redouble la tentation en chicanant contre elle. Je me livrerai de bonne grâce à elle, par le motif de la gloire de Dieu, pour ne devenir ni *plus corrompu*, ni *plus impur*. J'espère même que Dieu, qui voit mes bonnes intentions et ma docilité pour la doctrine des disciples de saint Augustin, me tiendra compte de ce ménagement, que je garde pour l'offenser moins.

Vous prétendez donc, dit M. Fremont, qu'on doit s'abandonner sans remords et sans pudeur à la tentation, à moins qu'on n'ait en chaque moment une grâce molinienne à ses gages, pour triompher sans peine de toutes les passions les plus déréglées?

Les hommes, reprit M. Perraut, ont assez de peine à se faire violence pendant toute leur vie, lors même qu'ils supposent qu'un secours de grâce proportionné à la tentation ne leur manque jamais, quand la loi et la tentation les pressent, l'une pour le bien, et l'autre pour le mal. Quel seroit donc l'homme assez insensé pour entreprendre d'éviter un attrait inévitable, et de vaincre un plaisir invincible? Quel seroit l'homme assez aveugle pour espérer de parvenir sans aucun secours de grâce, à rendre inefficace un plaisir corrompu, qui est efficace par lui-même? Quel est l'homme assez ennemi de Dieu et de soi-même, pour vouloir se tourmenter follement tous les jours et toutes les heures de sa vie, étant sûr d'augmenter la violence du torrent de sa concupiscence, de tomber *avec plus de fréquence et d'ardeur dans les crimes les plus honteux*, enfin de devenir *plus corrompu, plus impur et digne d'un plus rigoureux supplice?* J'ai toujours ouï dire à toutes les personnes de bon sens, qu'à peine les hommes ont le courage de se contraindre sans cesse pour se sauver, quand ils supposent que la grâce, la victoire et le salut sont dans leurs mains. Eh! comment voudriez-vous leur persuader de tenter l'impossible, pour en être plus coupables et plus damnés?

Je vois bien, s'écria M. Fremont, que toute cette maligne et scandaleuse déclamation ne tend qu'à établir le molinisme.

Non, non, repartit M. Perraut, je ne puis souffrir ces Molinistes qui nous viennent dire : Résistez à la tentation : vous le pouvez. La grâce vous en donne un vrai pouvoir proportionné à votre foiblesse. Cette doctrine, qui paroît flatter le relâchement, se tourne en une insupportable rigueur. En nous répondant d'une grâce toujours prête au besoin, et qui est indépendante de nos goûts et de nos sentimens, ils ne nous laissent aucune excuse, et nous mettent au désespoir. Quelle consolation peut-on trouver avec des gens qui nous ôtent sans cesse toute ressource, en nous criant : Vous avez le secours de Dieu pour vaincre votre plus grand plaisir. Ce plaisir corrompu n'est ni inévitable, ni invincible. Plus vous ferez d'efforts pour le vaincre, plus vous serez aidés pour en être victorieux? Oh! que notre céleste doctrine, qui passe pour si rigoureuse, est bien plus consolante et bien plus commode! Elle rejette tout le mal sur le plaisir qui nous fait vouloir le péché. Elle nous en laisse toute la douceur, sans nous en donner ni la honte, ni le reproche; elle nous met tout d'un coup au large, en ne nous laissant plus que la loi du plus grand plaisir; elle va même jusqu'à nous avertir que la bonne méthode pour pécher moins, est de pécher d'abord sans résistance et sans scrupule. Non, ils n'y entendent rien tous ces Molinistes, à élargir la voie étroite : c'est dans notre école qu'elle est large, aplanie et toute semée de fleurs. Il faut se représenter sans cesse que le plaisir, selon nous, n'est pas moins invincible pour le vice que pour la vertu; aussi Jansénius dit-il que, suivant le système de saint Augustin, « les hommes ne font aucun » péché sans que leur volonté.... soit auparavant excitée par une délectation qui les » chatouille et qui les émeuve, en sorte que » c'est comme le secours du diable[1]. » Il a raison. Le diable a son *secours quo*, et son attrait efficace par lui-même pour le mal, comme Dieu en a un pour le bien.

Pendant que M. Perraut prononçoit ces paroles avec vivacité, je remarquois que M. Fremont cachoit son embarras par l'air hautain et dédaigneux d'un homme qui a pitié de tout ce qu'on lui dit.

Alors je ne pus m'empêcher de lui parler ainsi avec une espèce d'indignation : Quand toute la chrétienté voit un parti qui ne parle que de réforme et de morale sévère, sacrifier tout pour soutenir un livre depuis près de quatre-vingts ans, qui ne croiroit que cet ouvrage doit être rempli d'une céleste doctrine, comme ce parti l'assure? Qui pourroit penser que ce livre pose évidemment tous les principes du libertinage le plus effronté et le plus monstrueux? Jansénius, dira-t-on, n'a pas prévu les

[1] *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. III.

conséquences de ces détestables principes. Je veux bien le supposer, en faveur de la mémoire d'un évêque, dont les mœurs ont paru pures ; mais c'est au moins en lui un prodige de prévention sans exemple, que de n'avoir pas vu ce qui est si visible, et qui saute pour ainsi dire aux yeux. Les disciples de Jansénius, dira-t-on encore, n'ont point aperçu ces conséquences. Quoi ! soixante-quinze ans de dispute ne leur ont-ils pas suffi, pour voir dans ce livre des maximes monstrueuses, qui auroient dû les remplir d'horreur au premier coup d'œil? Que n'ont-ils pas vu dans tous les casuistes, où il a paru quelque relâchement? Ils ont vu jusqu'à des atomes dans les adversaires qu'ils vouloient critiquer, et ils n'ont jamais eu des yeux pour voir dans le principe fondamental de tout leur système la source de toutes sortes d'infamies et d'abominations. C'est *voir un fétu dans l'œil d'autrui, et ne voir pas dans le sien une poutre.* Saint Paul crie à tous les Chrétiens sans exception : *Dieu fidèle ne permettra pas que vous soyez tentés au-dessus de ce que vous pouvez*[1]. C'est sur ce fondement qu'il presse tous les Chrétiens sans exception de vaincre toutes les tentations les plus violentes, quoique leur plus grand plaisir les porte au vice, et qu'ils n'aient que du dégoût pour la vertu. Au contraire, Jansénius suppose que *Dieu permet* que presque tout le genre humain, presque tous les Chrétiens, et même un grand nombre de justes *soient tentés au-dessus de ce qu'ils peuvent*, pour résister à la tentation[2]. Ne croiroit-on pas que Jansénius avoit entrepris de contredire l'Apôtre? L'un veut encourager l'homme tenté ; l'autre lui inspire un vrai désespoir. L'un veut que l'homme entreprenne avec le secours de la grâce de vaincre son plus grand plaisir; l'autre, au contraire, lui fait entendre qu'on n'a aucune grâce quand on ne sent aucun plaisir à se mortifier, et qu'alors on doit bien se garder de résister un moment à la tentation, de peur de *devenir plus corrompu, plus impur, et digne d'un plus rigoureux supplice* par cette téméraire résistance. Si saint Paul parle en apôtre qui a été ravi au troisième ciel, il faut que Jansénius parle en homme séduit par l'Ange de ténèbres pour la perte du genre humain. Le voilà ce livre que votre parti n'a point de honte de soutenir avec tant de hauteur, d'aveuglement et de scandale contre toute l'Eglise depuis tant d'années! Je rougis de honte pour un parti qui ne rougit point. Que diront tous les impies et tous les libertins, quand ils sauront que ce parti, qui affecte d'être si sévère, enseigne que chacun suit sans cesse par une nécessité inévitable et invincible son plus grand plaisir, et que quiconque est assez téméraire pour oser résister à ce plaisir tout-puissant par horreur pour le vice, pèche au double et au triple, pour n'avoir pas voulu d'abord pécher? Croyez-vous que l'Antechrist, quand il viendra séduire les nations, puisse enseigner une doctrine plus empoisonnée et plus contagieuse? Si un prodigieux excès de prévention a empêché votre parti de voir ce qui est clair comme le jour en plein midi dans votre système, au moins faudroit-il qu'il déplorât enfin son erreur, et qu'il se hâtât de réparer son égarement. Il devroit effacer par des larmes de sang et le livre de Jansénius, et tous les écrits innombrables qui ont soutenu un système si scandaleux.

Pendant que je parlois ainsi, M. Perraut vouloit plus que jamais défendre ce système avec toutes ses conséquences. Mais M. Fremont se hâta de me dire ces mots : Je suis pressé d'aller travailler à une affaire, mais je ne manquerai pas de revenir après-demain. Je vous ai laissé tout dire; je parlerai à mon tour. Vous verrez avec quelle injustice vous nous condamnez. Il nous quitta ayant le visage triste et sombre, mais plein d'assurance. Je suis, etc.

VINGT-DEUXIÈME LETTRE.

Renversement des bonnes mœurs dans le système le plus mitigé des deux délectations invincibles.

M. Fremont fut hier, Monsieur, très-diligent pour se rendre chez moi. Vos traits satiriques, dit-il d'abord à M. Perraut, ne peuvent nous faire aucun mal. La prémotion des Thomistes est aussi invincible que notre délectation. Elle est aussi difficile à concilier avec l'obligation où nous sommes de résister à la tentation du péché. Oseriez-vous dire que les Thomistes renversent, par leur prémotion, toute police et toute règle des mœurs?

Puisque vous répétez, lui dis-je, une objection déjà détruite, je n'ai qu'à vous répéter aussi la réponse qui détruit cette objection. Selon votre maître Jansénius[1], *la prédétermination physique est comme un certain concours*

[1] *I Cor.* x, 13. — [2] Jansen. *de Grat. Chr.* lib. III, cap. XIII.

[1] *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. XI.

général dans l'ordre surnaturel. Il ajoute qu'elle *n'est point le secours médicinal de Jésus-Christ.* Vous n'avez pas sans doute oublié ce que je vous ai représenté tant de fois, savoir que les Thomistes ne prétendent que le concours soit *prévenant*, qu'à condition qu'il ne sera, ni plus ni moins que le concours *simultané* des autres écoles, exclu de l'acte premier, ou premier moment, qui est celui de la liberté ou indifférence, c'est-à-dire qu'il ne sera nullement requis pour le parfait pouvoir, et qu'il sera borné au second moment de l'action déjà commençante. *Quo actualiter agat.* Les Thomistes supposent que *ce concours général* ne manque jamais à personne dans son besoin. Il est, comme dit Alvarez, « au pouvoir de notre volonté de » s'empêcher elle-même d'avoir cette motion. » Quand l'homme s'empêche de la recevoir de Dieu, qui la lui présente, « c'est, dit le même » auteur, comme si Dieu faisoit à l'homme » un commandement de voler, comme s'il lui » offroit des ailes, et comme si l'homme, usant » de sa liberté, répondoit à Dieu : Seigneur, » je ne veux ni recevoir vos ailes, ni voler. » Il est visible que, suivant la comparaison d'Alvarez, la prémotion est réellement offerte à l'homme de la main de Dieu pour faire le bien surnaturel, quand le commandement le presse d'agir, comme les ailes lui sont présentées pour voler. Il est évident que, selon Alvarez, la prémotion ne manque à l'homme que quand il repousse la main qui la lui présente, et que quand il dit à Dieu, *Seigneur, je ne veux point recevoir* cette prémotion que vous m'offrez. Vous vous souvenez bien aussi de ce que dit Lémos. Ce Thomiste rapporte le texte de saint Thomas qui dit que « Dieu, autant qu'il est en lui, est prêt » à donner sa grâce à tous les hommes, et qu'elle » ne manque qu'à ceux qui y mettent un empêchement, comme on impute à un homme » d'avoir tort, s'il ferme les yeux pendant que » le soleil éclaire la terre. » Cet auteur soutient comme le point fondamental du système de son école pour faire « cesser la grande difficulté, » que Dieu offre le secours efficace (qui est la » prémotion) dans le suffisant qu'il donne, et » que c'est parce que l'homme résiste au suffisant qu'il est privé de l'efficace qui lui est » offert. » Enfin il assure que, « c'est comme » si, par exemple, le Pape donnoit à un homme » l'épiscopat, et comme si, en le faisant évêque, » il lui offroit de le faire ensuite cardinal. N'est-» il pas vrai, poursuit Lémos, que si cet homme » refusoit l'épiscopat, il seroit justement privé » du cardinalat, qui lui auroit été offert. »

Vous voyez deux points clairement établis par ces deux chefs de l'école des Thomistes. 1° Selon eux, la grâce suffisante est générale, comme la lumière l'est à tous les hommes, pourvu qu'ils ne ferment point les yeux tout exprès de peur de la voir *pendant que le soleil éclaire la terre.* 2° Cette grâce générale est si parfaitement suffisante, pour vaincre la tentation du plus grand plaisir, qu'elle contient en soi la grâce efficace même ou prémotion, comme le cardinalat offert est attaché à l'épiscopat présenté. Personne n'est privé de la prémotion attachée au secours suffisant, à moins qu'il ne s'en prive lui-même par son refus.

M. Fremont vouloit réfuter mes paroles : mais je l'arrêtai, pour achever ma réponse à son objection. Les Thomistes, continuai-je, raisonnent dans la pratique selon leur principe. Ils supposent, en toute occasion, que la prémotion ne leur manque jamais que quand ils ne veulent pas l'avoir, et qu'ils la refusent. Allez régler une affaire avec le plus rigide Thomiste, vous trouverez qu'il ne compte pas moins hardiment sur son concours *prévenant*, que le Moliniste sur son concours *simultané.* Il promet, il refuse, il assure qu'il rendra un service à son ami, et qu'il ira solliciter un tel juge. S'agit-il de payer un créancier, il craint de manquer d'argent, et non pas de prémotion. Il ne fait jamais aucune promesse conditionnelle. Il ne dit point : J'irai, je parlerai, j'écrirai, je donnerai, si la prémotion vient à propos me mettre en acte. Il ne répond point, dans un procès, qu'il n'a pu comparoître faute de prémotion. S'il ne fait point le voyage qu'il a promis à son ami, il s'en excuse sur sa santé qui manque quelquefois, et non sur la prémotion, qu'il seroit ridicule de dire lui avoir manqué. Bien plus, quelque scrupuleux que soit un Thomiste, il ne craint point de jurer qu'il fera à une telle heure une telle action. Il est visible que son serment seroit téméraire et illicite, s'il prenoit Dieu à témoin de sa promesse, et s'il étoit incertain sur l'action qu'il promettroit de faire à cause de l'incertitude de la prémotion, sans laquelle il manqueroit à son serment. S'il alléguoit une maladie pour s'excuser de n'avoir pas accompli sa promesse faite avec serment, il seroit censé n'être point parjure, parce qu'une maladie peut le mettre dans une impuissance réelle d'exécuter sa promesse. Mais tout le monde le regarderoit comme un parjure, et comme un impudent, s'il n'avoit point de honte de dire que c'est la prémotion qui lui a échappé au moment décisif. Tout Thomiste suppose donc,

avec Alvarez et Lémos, que ce *concours général* est toujours prêt comme la lumière, *quand le soleil éclaire la terre*, à moins qu'on ne dise à *Dieu : Seigneur, je ne veux pas* le recevoir, et qu'on ne ferme son cœur tout exprès pour refuser ce secours, qui nous est présenté. Il faut avouer que la prémotion, pourvu qu'elle demeure réduite à ces bornes précises, ne peut servir d'excuse à aucun pécheur. M. Perraut n'y trouveroit nullement son compte, dans le dessein où il paroît être de se livrer avec une licence effrénée à son plus grand plaisir. Mais pourriez-vous dire de bonne foi, selon votre système de la double délectation invincible, que l'homme a une grâce véritablement suffisante et proportionnée à sa foiblesse, pour vaincre en chaque tentation le plaisir supérieur du vice, et que le plaisir supérieur de la vertu lui est offert dans ce secours suffisant? N'êtes-vous pas au contraire obligé de dire, suivant votre système, que presque tout le genre humain vit et meurt sans aucun secours de grâce, et même que tout juste non prédestiné se trouve tout-à-coup, sans avoir commis aucune faute, et sans avoir refusé aucun secours de Dieu, *inévitablement* prévenu, et *invinciblement* déterminé au péché, à l'impénitence finale, et à sa damnation éternelle, par un plaisir qui est dans ces circonstances tout-puissant sur sa volonté?

Je vous ai déjà soutenu cent fois, dit M. Fremont tout ému, que ce langage des Thomistes n'est qu'un discours vague, équivoque, lâche et flatteur, qu'ils tiennent pour se distinguer de nous, et pour mettre leur école à l'abri de la persécution des Molinistes.

Dans le moment où je commençois à lui représenter combien il est odieux d'imputer à une si pieuse école une tromperie si noire en matière de foi, M. Perraut m'interrompit, et parla ainsi :

Le concours n'est point une chose qu'on sente. Faites que ce concours soit *prévenant*, ou qu'il ne soit que *simultané*, on le suppose toujours également prêt, sans l'apercevoir. On s'en sert, sans le sentir. Les Thomistes ne prétendent pas plus que les Molinistes sentir l'arrivée de ce concours. Les uns sont aussi éloignés que les autres de dire que c'est un sentiment de plaisir. On prendroit dans l'école des Thomistes un homme pour un fanatique, s'il s'avisoit de dire : Je sens en moi la prémotion qui s'approche ou qui recule pour un tel acte. Chaque Thomiste sensé la suppose toujours toute prête pour tout acte que le devoir exige de lui, quoiqu'il ne la sente pas. Il suppose qu'il est libre, indépendamment de son plus grand plaisir, de rejeter la prémotion pour tout acte que les lois et la bienséance défendent. O la triste prémotion! Elle n'est bonne à rien pour m'excuser. Elle ne m'épargne aucune contrainte. Je serois réduit à la supposer toujours toute prête pour les plus rigoureux devoirs contre mon plaisir. Non je ne m'en accommoderai jamais. Je veux un attrait doux et flatteur, qui se fasse d'abord sentir, et qui me mette le cœur au large. Je reviens toujours à notre chère délectation. C'est un sentiment de plaisir que je ne puis jamais avoir qu'autant que je le sens. J'en suis l'unique juge, mais le juge infaillible. C'est le secret impénétrable de mon cœur. Dès que je ne le sens point pour la vertu, et que je le sens pour le vice, tout est décidé en faveur du vice contre la vertu. Point de chicane, point de subtilité d'école, point de scrupule. Tout se réduit à mon sentiment, et il n'y a que moi seul qui sente mon plaisir. Je me dois tout entier à lui. Oh! la courte méthode de décider tous les cas de conscience! Je n'omets ce que vous nommez le bien que quand mon plaisir me met dans l'impuissance de le faire, et je ne fais ce qu'il vous plaît d'appeler le mal, que quand mon plaisir change d'objet, et me met invinciblement dans la nécessité de le commettre.

J'offre, disoit M. Fremont, de démontrer que la prémotion, quoiqu'on ne la sente jamais, ne détermine pas moins invinciblement les hommes au mal, que notre délectation supérieure. De plus, nous ne sommes pas moins réguliers et ponctuels dans le détail de la vie pour tenir parole, en supposant notre délectation, que les Thomistes le peuvent être, en supposant leur prémotion physique.

Il y a, lui répliqua M. Perraut, une différence essentielle entre les Thomistes et nous, qui fait que je ne puis m'accommoder du thomisme. Je vous l'ai déjà expliquée. Mais vous avez vos raisons pour ne l'écouter pas. C'est que le Thomiste suppose toujours, dans la pratique, son concours prévenant tout prêt, quoiqu'il ne le sente pas, parce que c'est un secours qu'on ne doit point sentir, mais qu'on doit supposer toujours présent. Au contraire, notre délectation est un plaisir que nous ne devons jamais supposer pésent que quand nous le sentons déjà. Ainsi le Thomiste doit, en supposant son concours *prévenant* tout prêt sans le sentir, promettre hardiment et tenir parole sans pouvoir s'excuser. Pour nous, tout au contraire, nous ne pouvons ni ne devons jamais répondre de l'avenir, et nous ne devons même pour le

présent rien promettre qu'autant que nous sentons déjà le plaisir nécessaire pour ne manquer point de parole. Nous sommes dispensés de tout, dès que nous ne sentons pas ce plaisir.

M. Fremont vouloit encore insister ; mais je repris la parole, et je coupai court. Voilà, dis-je à M. Fremont, votre délectation qui demeure pleinement convaincue de renverser la foi et les mœurs. Elle ne laisseroit aucune ressource pour la police même. Elle fourniroit une excuse décisive à tout homme qui commettroit les crimes les plus infâmes et les plus cruels. Elle feroit un brigandage continuel de la société humaine. Elle ne permettroit pas même de tenir parole. Vous ne pouvez répondre rien d'intelligible et de supportable à ces conséquences monstrueuses de votre système. Votre dernière ressource se réduit à montrer que la prémotion des Thomistes est aussi pernicieuse que votre délectation. Eh bien, Monsieur, je laisse aux Thomistes le soin de réfuter une comparaison si injurieuse pour leur école. Allez les convaincre, si vous le pouvez, par de réelles démonstrations, que leur doctrine est aussi empestée que la vôtre, et qu'elle ne renverse pas moins toutes les barrières de la crainte de Dieu et de l'honneur du monde. Que gagnerez-vous par vos démonstrations, que je veux bien par pure complaisance pour un moment, supposer claires comme le jour? Quel fruit vous en restera-t-il? Vous aurez la triste consolation d'avoir entraîné les Thomistes dans votre ruine, sans apparence de vous en relever. Croyez-vous que l'Eglise tolère jamais un système qui rend ses jugemens nuls et ridicules, de peur de nuire à une opinion d'école? Croyez-vous qu'elle préfère cette opinion, à la substance de la foi? Croyez-vous que le monde, qui ne se paie point de subtilités scolastiques, veuille laisser fouler aux pieds toute règle des mœurs, toute police, toute pudeur, toute sûreté de la société humaine, par respect pour *le complément de la vertu active?* Ne voyez-vous pas que si vous aviez démontré que la prémotion des Thomistes abandonne presque tous les hommes au vice, comme votre délectation, toutes les personnes sages et honnêtes se réuniroient pour détester ces deux opinions également pernicieuses? Bien plus, j'ose répondre au nom de la savante et pieuse école des Thomistes, sans crainte qu'elle m'en dédise, qu'en ce cas elle seroit la première à détester sa prémotion, qui se trouveroit aussi opposée que votre délectation à la pureté de la foi et des mœurs. En ce cas, cette école vénérable ouvriroit les yeux, seroit saisie d'horreur, rétracteroit humblement ce qu'elle enseigne, et vous parleroit ainsi : Nous avions cru de bonne foi que notre opinion étoit essentiellement différente de la vôtre : mais puisque vous nous démontrez leur conformité contre la foi, nous les condamnons également toutes deux, et nous reconnoissons combien nous avons été éblouis. Suivez notre exemple, et renoncez à votre erreur, comme nous renonçons à la nôtre. Cet humble aveu combleroit les Thomistes de gloire. Que pourroit-on dire de vous, si vous refusiez de les imiter? Ainsi le jansénisme pourroit faire condamner le thomisme, dans le cas qu'il vous plaît de supposer. Mais le thomisme, qui n'est qu'une opinion permise, ne peut jamais servir de retranchement au jansénisme, qui est une hérésie tant de fois foudroyée, et si contagieuse contre les bonnes mœurs.

Puisque vous laissez si peu d'autorité aux Thomistes, me dit M. Fremont, je vais tourner contre vous les Molinistes mêmes. Ceux-ci ne disent-ils pas que nul homme pieux et parfait, si vous en exceptez la sainte Vierge, n'a jamais pu éviter tous les péchés véniels ? Voilà une nécessité d'infaillibilité de tomber dans des péchés véniels pendant le cours de cette vie. Cette nécessité n'excuse pourtant aucun des Chrétiens qui pèchent véniellement. Je n'ai qu'à changer les noms pour renverser sur vous tout ce que je viens de dire, et que vous n'oseriez nier. Il y a une nécessité de suivre la plus grande délectation, comme de pécher véniellement, et néanmoins on est inexcusable, en suivant la plus grande délectation pour le vice, comme on l'est en faisant des péchés véniels. Que répondrez-vous à cette comparaison ?

J'ai deux réponses courtes et décisives à vous faire, lui répliquai-je.

1° Selon tous les Théologiens anti-jansénistes, et même selon les Thomistes les plus rigides, rien ne peut dispenser aucun Chrétien, en aucune occasion de la vie, de faire tous ses efforts pour vaincre la tentation des péchés véniels. Chacun doit même croire qu'il la vaincra effectivement en chaque occasion, s'il fait tout ce qu'il peut actuellement par le secours de la grâce vraiment suffisante et proportionnée à la difficulté pour remporter cette victoire. Chaque Chrétien, suivant toutes les écoles catholiques, doit croire que la grâce suffisante, dont il est prévenu, rend actuellement, au moment décisif de la tentation, sa volonté aussi forte pour refuser de consentir au péché véniel, que l'attrait de la tentation a de force pour opérer son

consentement. *Posse dissentire, si velit.* Ainsi il n'y a alors aucune réelle nécessité, aucun attrait inévitable et invincible, qui détermine jamais le Chrétien à pécher véniellement. La volonté de l'homme a alors, selon les Thomistes mêmes, un pouvoir dégagé de tout attrait plus fort qu'elle.

2° Le Chrétien qui pèche quelquefois véniellement, et qui s'abstient souvent de pécher ainsi, ne sait jamais par avance en aucun cas, s'il succombera ou s'il ne succombera point à la tentation. Ainsi il doit toujours, dans le doute, espérer de vaincre la tentation par le secours de la grâce suffisante, qu'il suppose proportionnée à la difficulté, en sorte qu'elle rend sa volonté aussi forte pour refuser de consentir au péché véniel, que la tentation est forte pour obtenir son consentement. Comment pouvez-vous comparer l'homme, qui, selon vous, sent un plaisir supérieur et invincible pour le vice, et qui n'a ni ressource ni espérance de s'abstenir d'un crime honteux, avec l'autre homme qui n'a aucun sujet de perdre l'espérance de la victoire, qui suppose au contraire qu'il a actuellement une grâce aussi forte que la tentation, et qui doit croire qu'il ne tient qu'à lui, avec cette grâce, de s'abstenir du péché véniel?

Au moins, s'écria M. Fremont, vous m'avouerez que la sainte Vierge étoit dans une nécessité d'infaillibilité de ne pécher jamais. Cette nécessité ne l'empêchoit néanmoins nullement de mériter. Il en est de même, selon nous, de tous les hommes. Quoiqu'ils suivent par une nécessité d'infaillibilité leur plus grand plaisir, ils méritent néanmoins et déméritent, en suivant cette nécessité.

Dites seulement, lui répliquai-je, qu'il étoit infaillible, selon les mesures de la Providence, que la sainte Vierge ne pécheroit jamais. Elle étoit néanmoins libre de pécher. Elle ne se croyoit point impeccable. Sans cette liberté très-réelle de pécher, elle n'auroit pu mériter en aucune occasion, en ne péchant pas. De là il faut conclure que la grâce dont elle étoit prévenue, quoique très-grande et singulière, n'étoit pas néanmoins plus forte pour la faire consentir au bien, que sa volonté étoit forte pour lui refuser son consentement; en un mot, cette grâce n'étoit pas nécessitante. *Posse dissentire.* Mais Dieu lui donnoit en toute occasion une grâce à laquelle *il savoit* qu'elle ne refuseroit jamais son consentement, quoiqu'elle fût toujours assez forte pour le refuser. *Quomodo scit congruere*, etc.

Je vois bien, me dit M. Fremont, que vous voulez établir la science moyenne, pour nous réduire tous au molinisme.

Nullement, repris-je. Je suppose seulement la providence et la prescience de Dieu. Oseriez-vous les révoquer en doute? D'ailleurs je n'ai aucun besoin d'examiner ici la question de la science moyenne. Voudriez-vous dire qu'on songe à établir la science moyenne, quand on parle ainsi avec saint Augustin : « Dieu appelle » en la manière qu'il SAIT être congrue afin que » l'homme ne rejette point cette vocation [1]? » Ce Père dit encore que les prédestinés sont « PRÉVUS » de Dieu par la disposition d'une très-grande » providence; *providentissimâ dispositione* PRÆSCITI [2]. » Ce Père assure que « la prédestination des saints n'est autre chose que LA PRÉSCIENCE ET LA PRÉPARATION des bienfaits, etc. [3]. » Il déclare que « nous ne devons pas être plus » détournés de croire cette prédestination, que » de croire la grâce de Dieu... Car disposer ses » œuvres futures PAR SA PRÉSCIENCE, dit-il, » c'est là toute la prédestination, et elle n'est » rien au-delà. » Enfin ce Père va jusqu'à décider par ces paroles : « Quant à ce qui est dit » que Dieu nous a élus avant la création du » monde, je ne vois pas comment ces paroles » sont dites, si ce n'est par la PRÉSCIENCE [4]. » Vous voyez qu'il donne *la prescience* comme le dénouement de la prédestination, et comme ce qui assure infailliblement l'exécution du dessein de Dieu, quoique la volonté de l'homme demeure pleinement libre de refuser son consentement. C'est pourquoi ce Père dit sans cesse que *Dieu ne se trompe point* [5]. Mais quoi qu'il en soit, je suis si éloigné de vouloir vous faire moliniste, que je vous laisse le choix d'expliquer la certitude de l'accomplissement des desseins de la providence de Dieu par sa prescience infaillible, ou par la prémotion, pourvu que vous n'établissiez point, avec Jansénius, un plaisir plus fort que la volonté.

Laissons à part ce plaisir plus fort que la volonté, me dit M. Fremont. Je ne veux en ce moment, qu'une certitude infaillible que la volonté ne rejettera jamais ce plaisir, quoiqu'elle soit toujours dans le vrai pouvoir de lui résister.

Vous savez, repris-je, que suivant toutes les écoles il n'y a jamais *aucune science certaine des*

[1] *Ad Simplic.* lib. I, q. II, n. 13 : tom. VI, pag. 95. — [2] *De Corr. et Grat.* cap. IX, n. 23 : tom. X, pag. 763. — [3] *De Dono Persev.* cap. XIV, n. 35 : pag. 839. — [4] *Ad Simplic.* lib. I, q. II, n. 6 : tom. VI, pag. 92. — [5] *De Corr. et Grat.* cap. VII, n. 14 : tom. X, pag. 758.

futurs contingens, c'est-à-dire des événemens libres que notre volonté peut choisir de rendre futurs ou non futurs. Comment pouvez-vous savoir qu'une volonté libre de ne vouloir jamais un objet en telles circonstances, le voudra toujours ? Alléguez la prescience ou la prémotion pour fonder votre certitude ; je n'ai rien à dire. Mais si vous alléguez la délectation plus forte que la volonté, vous parlez précisément comme Jansénius et comme Calvin. En ce cas, vous détruisez comme eux le libre arbitre. Si vous n'avez recours ni à la prescience, dont saint Augustin parle sans cesse, ni à la prémotion que les Thomistes soutiennent, ni à la délectation de Jansénius plus forte que la volonté, vous assurez témérairement que la volonté voudra toujours avec certitude ce qu'elle pourra ne vouloir jamais. Eh ! qui peut savoir sûrement ce que fera une volonté qui est laissée à son libre choix, pour vouloir ou ne vouloir pas ? Il y a à peu près autant à parier qu'elle ne voudra pas, qu'à parier qu'elle voudra. Puisque le choix lui est laissé, c'est d'elle seule qu'on peut savoir ce qu'il lui plaira de choisir. C'est ainsi qu'il faut raisonner, dès qu'on n'a recours ni à la prescience, ni à la prémotion, ni à la délectation invincible. Si vous ne voulez avoir recours, ni à la prescience, ni à la prémotion, et si vous recourez à la délectation plus forte que la volonté, vous établissez très-bien la certitude infaillible de l'événement futur, mais vous l'assurez par la délectation nécessitante de Jansénius et de Calvin.

C'est un raisonnement subtil et captieux que vous faites, me disoit M. Fremont. Mais enfin je sauve la liberté, et vous n'avez plus rien à me reprocher, pourvu que je dise que la volonté de l'homme peut véritablement refuser son consentement au plus grand plaisir, quoiqu'il n'arrive jamais qu'elle le lui refuse.

D'où vient, repris-je, que vous êtes si assuré qu'elle ne le lui refusera jamais ? D'où vient que vous faites là-dessus un si grand mystère ? D'où vient que vous n'osez vous expliquer naïvement ? Si ce plaisir n'est pas plus fort que la volonté, il n'est point efficace par lui-même, il ne l'est que par le simple événement, et c'est la volonté libre qui étant maîtresse de la rendre inefficace, choisit de la rendre efficace, en lui donnant son consentement. En ce cas, vous vous vantez d'une certitude chimérique, et sans aucun fondement. Si au contraire le plaisir est plus fort que la volonté, votre certitude est incontestable ; mais votre plaisir est nécessitant, et vous renversez le dogme de la foi. A quoi sert-il de cacher le fond de votre pensée ? Répondez en termes précis. On n'a aucune peine à répondre décisivement, quand on soutient une doctrine pure.

Je veux bien, dit M. Fremont, supposer ici pour un moment, et sans conséquence, ce que vous soutenez avec tant d'ardeur, savoir que la volonté a autant de force pour dire non, que l'attrait en a pour lui faire dire oui. Malgré cette supposition, je puis encore dire sans aucun embarras, que la volonté, quoique assez forte pour dire non, ne le dira pourtant jamais, et qu'elle dira toujours oui.

Si vous prenez ce parti, repris-je, je soutiens encore une fois que l'attrait de ce plaisir n'est point efficace par lui-même, c'est-à-dire par la supériorité de sa force sur celle de la volonté. En ce cas, votre délectation n'est efficace que comme la grâce congrue de ceux que vous nommez Molinistes. En ce cas, elle est efficace par un événement uniforme, et non par elle-même. Elle l'est toujours de fait, et jamais de droit, si on peut parler ainsi. Elle ne devient efficace que par le consentement qu'il plaît à la volonté d'y ajouter, quoique la volonté ait actuellement des forces égales et toutes prêtes pour la rendre inefficace. C'est ce que votre parti ne se résoudra jamais à dire. S'il le disoit, il ne laisseroit pas pierre sur pierre dans son système.

Ce n'est point à quoi je m'arrête, dit d'un ton brusque et tranchant M. Perraut. Supposez tant qu'il vous plaira que chaque homme peut vaincre le plaisir vicieux quand il est l'unique en lui. Au moins vous m'avouerez que, selon notre système, il ne le vaincra jamais. Ainsi, malgré cette prétendue mitigation des politiques, il est indubitable, selon la céleste doctrine de saint Augustin, qui est la foi de toute l'Eglise, que je ne vaincrai jamais la tentation qui me presse actuellement pour le crime. Voulez-vous que j'espère cette victoire chimérique contre la vérité révélée, qui a passé par le canal de l'Eglise, et dont saint Augustin a été le principal organe ? Voulez-vous que j'espère contre ma foi ? Voulez-vous que j'entreprenne d'éluder une vérité révélée, et de rendre Dieu menteur ? Voulez-vous que j'entreprenne de vérifier le molinisme, en rendant inefficace le plaisir que nous croyons efficace par lui-même ? Je m'en garderai bien. Dieu m'en préserve.

En cet endroit, nous vîmes la joie et la confiance dans les yeux de M. Fremont. Que répondrez-vous, dit-il, à l'exemple de saint

Pierre? Jésus-Christ lui révèle qu'il va renier trois fois son maître. Il est obligé à croire de foi divine son péché que la Vérité éternelle lui révèle immédiatement. Voilà sans doute une nécessité d'infaillibilité pour le péché futur de cet apôtre. Direz-vous que saint Pierre ne doit, après cette révélation, ni espérer de ne pécher pas, ni faire ses efforts pour éviter sa chute? Répondez.

Alors j'arrêtai M. Perraut, qui vouloit répondre, et je parlai ainsi : Si saint Pierre avoit pris ces paroles de Dieu comme une révélation expresse de sa chute prochaine, il est clair comme le jour qu'il n'auroit pu ni espérer contre cette révélation divine, ni vouloir éluder la prescience infaillible de Jésus-Christ, ni entreprendre de rendre le Fils de Dieu menteur. Il faut donc évidemment que saint Pierre ait pris ces paroles, non comme une révélation expresse et absolue de Dieu, mais comme un simple avertissement du Sauveur, qui le menaçoit de sa chute à cause de sa présomption. C'est ainsi qu'un homme sage dit tous les jours à un fils présomptueux : Votre présomption vous fera tomber dans quelque énorme faute avant la fin du jour, où vous vous exposez si témérairement au péril.

Jésus-Christ, disoit M. Fremont, prédisoit à saint Pierre sa chute, comme absolument certaine.

Il ne s'agit point, repris-je, du sens des paroles de cette prédiction de Jésus-Christ. Il ne s'agit que de la manière dont saint Pierre prenoit les paroles de son maître, et dont son maître permettoit qu'il les prît. Or nous voyons que saint Pierre et tous les autres apôtres prenoient souvent les paroles de Jésus-Christ dans un sens impropre, grossier, et fort éloigné de celui du Sauveur. Il est donc naturel de croire que saint Pierre prit alors le discours de Jésus-Christ pour un simple avertissement d'un très-éminent danger d'être puni de sa présomption par sa chute dans cette nuit, où la persécution devoit être si violente. Ne faut-il pas le croire ainsi, plutôt que de dire que Jésus-Christ par ses paroles ôtoit à saint Pierre toute espérance de s'abstenir de le renier, et qu'il le mettoit dans la nécessité, ou de ne résister point à la tentation, et de renier le Sauveur, ou d'entreprendre de rendre son maître menteur, en ne le reniant pas? Remarquez, ajoutai-je, que si saint Pierre eût reçu ces paroles du Sauveur comme une expresse et absolue révélation, il auroit été obligé de croire comme une vérité de foi divine, que Jésus-Christ lui défendoit d'espérer de ne tomber pas. Il auroit dû croire qu'il ne lui étoit pas permis de vouloir éluder la prescience de Jésus-Christ, de tâcher de la rendre fausse, et d'entreprendre de rendre Jésus-Christ menteur. Le commandement de ne renier jamais Jésus-Christ l'obligeoit néanmoins à espérer de ne tomber pas, et à faire tous ses efforts pour éviter sa chute. Il y auroit donc une manifeste contradiction dans ces deux obligations si incompatibles. Ainsi on ne doit jamais supposer que Dieu propose à un tel homme nommément comme une vérité qu'il lui révèle, sa chute future et prochaine pour le moment suivant. En telle circonstance, ce seroit supposer que Dieu d'un côté commande à l'homme une chose juste, et que d'un autre côté il lui défend d'espérer d'obéir, qu'il détruit en lui l'espérance de s'abstenir du péché par la foi qui est due à une révélation expresse, et qu'il réduit cet homme à l'horrible nécessité de lui désobéir, ou en tombant dans le péché, ou en rendant Dieu menteur, par sa persévérance dans le bien malgré la révélation divine. Il est donc clair comme le jour qu'on ne peut jamais supposer ce cas. Votre système renferme néanmoins avec évidence l'inconvénient de cette impie supposition. D'un côté, selon votre système, l'homme doit s'abstenir du péché. De l'autre, il ne pourroit ni espérer de s'en abstenir sans renverser la doctrine que vous croyez la pure foi, ni s'efforcer de ne pécher pas, sans entreprendre de rendre Dieu menteur, en tâchant de rendre inefficace le plaisir qui est, selon la révélation divine, efficace par lui-même.

Il n'est point révélé, dit M. Fremont, qu'un tel homme en un tel moment sentira un grand plaisir dans le vice, et qu'il n'en sentira aucun dans la vertu. Ainsi il n'est pas de foi qu'il va tomber dans le péché. Il peut se tromper sur ce qu'il sent. Dans le doute, il doit faire les derniers efforts pour ne pécher pas.

Il est vrai, repris-je, que cette proposition que cet homme peut faire : *Je vais tomber dans le péché*, n'est pas formellement de foi. Ce n'est que par une conviction intime, qu'il se sent dans l'état où vous dites qu'il est de foi que tout homme tombe infailliblement. Mais venons au fait. Où en êtes-vous, pour mettre en sûreté la règle des mœurs, si vous ne pouvez la sauver qu'en faisant accroire à un homme qu'il ne sent point le plaisir qui se fait uniquement sentir à lui? Persuaderez-vous à un homme qu'il ne sent pas plus de plaisir dans un festin délicieux, que dans un jeûne très-austère? Lui soutiendrez-vous qu'il a plus de plaisir dans une

fièvre ardente que dans la plus parfaite santé ; et dans les tourmens, que dans une vie délicieuse ? J'avoue que le sentiment du plaisir corrompu n'est pas une vérité révélée, mais c'est un fait personnel et intime, dont un homme ne peut point douter. Une comparaison éclaircira ceci. Je suppose que je veux baptiser un petit enfant qui vient de naître et qui expire entre mes bras au moment où je me prépare à le baptiser. Il est vrai que je ne sais point par la foi comme une vérité révélée, que ce petit enfant est mort sans que j'aie pu le baptiser. Mais je le sais par la plus parfaite certitude que je puisse avoir en ce monde. En supposant ce fait, dont il m'est impossible de douter, je conclus que ce petit enfant est privé du bonheur céleste, puisqu'il est mort avant que je pusse le baptiser, et que la foi m'apprend qu'il faut *renaître dans l'eau* pour *voir le royaume de Dieu.* Il m'est impossible de douter que ce petit enfant, que j'ai vu naître et mourir sans baptême, ne soit exclu du ciel. Tout de même, je ne sais point par la foi, comme une vérité révélée, que je sens actuellement le plaisir de la terre, et non celui du ciel. Mais j'ai la plus intime et la plus parfaite certitude sur ce fait, qui est mon propre sentiment, comme je suis assuré de sentir du froid au mois de décembre, et de sentir du chaud au mois d'août. D'ailleurs, selon vous, la doctrine de saint Augustin, qui est la foi de toute l'Eglise, m'apprend, comme une vérité révélée, que toutes les fois que je sens le plaisir terrestre je dois croire que je tomberai infailliblement dans le péché. La certitude est également infaillible pour ces deux cas. Ainsi je suis autant nécessité à croire dans l'un de ces deux cas cette proposition : Je vais pécher, que je suis dans l'autre nécessité à croire celle-ci : Ce petit enfant est privé de voir Dieu. N'est-il pas vrai que s'il arrivoit une seule fois dans la suite de tous les siècles à un seul homme, de vaincre son plus grand plaisir, le système que vous nommez la céleste doctrine de saint Augustin, et la foi de toute l'Eglise, seroit renversé par les fondemens, et convaincu de fausseté? Encore une fois, voulez-vous qu'un prétendu disciple de saint Augustin espère de vaincre la tentation pour détruire sa foi, et pour rendre Dieu menteur ?

Votre plaisir, disoit M. Fremont, peut changer à chaque moment. Dans le moment où vous sentez le seul plaisir du vice, vous pouvez sentir tout-à-coup, le moment d'après, le seul plaisir de la vertu. Ainsi vous devez, dans cette incertitude, faire tous vos efforts pour la vertu contre le vice.

En cet endroit, M. Perraut reprit la parole, et répondit ainsi : Cette évasion est insoutenable. Ne confondons point les momens. Chaque moment a sa délectation propre, avec un consentement de la volonté qui est infailliblement attaché à cette délectation. Si je sens dans le moment précis où nous parlons une délectation supérieure du vice, *il est nécessaire* que mon consentement au vice suive aussitôt cette délectation. Le diable n'y perd jamais rien. *Necesse est*, dit saint Augustin. Il est vrai que si ma délectation change dans les momens suivans, ma volonté changera aussi. Alors mon consentement à la vertu viendra infailliblement à son tour. Mais indépendamment de ce changement très-incertain de ma délectation pour l'avenir, il demeure infaillible pour le présent que je vais pécher. Si par malheur je ne péchois pas, tout seroit perdu sans ressource. La céleste doctrine de saint Augustin, qui est la foi de toute l'Eglise, se trouveroit fausse ; le molinisme se trouveroit vrai, et Dieu lui-même seroit menteur. Je veux épargner à Dieu cette confusion. J'aime mieux prendre sur moi de l'offenser, au hasard d'en être puni, et ne le convaincre pas de mensonge. Que seroit-ce si en sentant une violente tentation je faisois cet acte d'espérance : Mon Dieu, j'espère vaincre la tentation, malgré votre parole, par laquelle vous avez révélé qu'on ne la vaincra jamais dans les circonstances où je me trouve. Il est vrai que votre révélation sera convaincue de mensonge par ma victoire, et j'en suis fâché pour votre honneur. Mais enfin j'aime mieux mon honneur que le vôtre, et ma victoire que votre vérité. Cet acte d'espérance ne seroit-il pas impie et ridicule ? Je vous somme de me répondre en deux mots clairement. Puis-je en conscience faire cet acte d'espérance, qui dément ma foi, et qui blasphème contre Dieu ? Ou bien puis-je entreprendre de vaincre la tentation sans aucune espérance d'y réussir ? Si je ne puis espérer aucun fruit de mes efforts les plus douloureux, la conclusion est manifeste. Je ne veux point me tourmenter et me rendre malheureux dans cette vie, sans espérance d'éviter ma chute. *Desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiæ.* Mon parti est pris, je vous le déclare. Je veux me dévouer pour sauver la céleste doctrine de notre parti. J'aime mieux être moins délicat sur les mœurs, et être plus zélé pour la foi contre le molinisme.

Ces plaisanteries, disoit M. Fremont, sont indécentes et scandaleuses.

Quoi donc, reprit M. Perraut, n'y a-t-il qu'à développer ingénument notre système, pour tomber dans l'indécence et dans le scandale? Qu'y a-t-il de plus sérieux et de plus incontestable que cette conséquence immédiate de notre principe fondamental pris avec la plus grande mitigation de nos politiques? Il est vrai que *nous pouvons vaincre* la tentation; mais nous savons infailliblement par avance que *nous ne la vaincrons jamais*[1]. Cette victoire est *au nombre des événemens* chimériques *qui n'existent jamais*[2]. Cette certitude infaillible que j'ai de ma chute est fondée d'un côté sur mon sentiment actuel de plaisir, dont il m'est impossible de douter sérieusement, et de l'autre côté sur la révélation divine, qui m'oblige à croire, comme une vérité de foi, que je vais commettre infailliblement le péché, supposé que je sente le plaisir, que je sens à n'en pouvoir douter. Oseriez-vous dire que je dois espérer contre ma foi, et entreprendre de démentir Dieu par mes bonnes mœurs? Oseriez-vous dire que je dois faire à pure perte les efforts les plus douloureux, sans espérance d'aucun fruit pour mon salut? Dois-je me rendre malheureux en ce monde, sans espérer d'éviter par tant de peine en l'autre vie mon malheur éternel? Non, non, Monsieur, vous n'ignorez point comment tous les hommes sont faits. Montrez-leur un Dieu qui leur tend la main. Proposez-leur une grâce toute prête et proportionnée à leur foiblesse; soutenez que leur volonté a autant de force, par le secours de cette grâce, pour refuser son consentement à la tentation, que la tentation en a pour les faire consentir au mal. Ajoutez qu'il est incertain s'ils remporteront la victoire, ou s'ils succomberont, mais qu'il ne tient qu'à leur volonté prévenue du secours de cette grâce d'être en ce moment victorieuse du péché. Vous aurez encore des peines infinies à ranimer et à soutenir les hommes lâches, fragiles et inconstans, pour les faire marcher dans le sentier épineux de la vertu, et pour les préserver du charme du vice. Que sera-ce donc si vous leur dites qu'il est de foi qu'ils pécheront infailliblement dès qu'ils sentiront le plaisir du vice, quelque pénible effort qu'ils puissent tenter pour se soutenir dans le bien? N'est-ce pas lâcher la main à l'iniquité, et donner une excuse manifeste à tous les crimes les plus infâmes? Vous-même, Monsieur, vous-même, si vous vous trouviez par hasard dans le cas où je vous déclare que je suis, et où vous savez que presque tout le genre humain se trouve sans cesse avec moi, oseriez-vous entreprendre de vaincre *le plaisir* vicieux qui seroit alors *le seul ressort qui remueroit votre cœur*? Par quel autre ressort étranger pourriez-vous vaincre ce ressort unique? Votre volonté pourroit-elle se remuer sans aucun ressort? Pourroit-elle se remuer toute seule contre cet unique ressort qui la remueroit? Mais je vous passe par un excès de complaisance les plus évidentes contradictions. Supposons que votre volonté a un vrai pouvoir prochain et dégagé de se remuer elle-même pour la vertu, sans aucun ressort qui la remue de ce côté-là, et malgré son unique ressort qui la remue actuellement du côté du vice. J'admets tous les tempéramens les plus imaginaires. Mais au moins répondez-moi. N'est-il pas vrai que cette victoire de votre volonté sur le plaisir unique du vice, est un de ces événemens chimériques *qui n'arrivent jamais?* N'est-il pas vrai que la céleste doctrine de saint Augustin, qui est celle des prophètes et des apôtres, et que vous regardez en un mot comme la vérité révélée, ne vous permet nullement d'espérer que vous vaincrez ce plaisir invincible et que vous rendrez inefficace ce plaisir qui est efficace par lui-même? Espérez-vous ce que la vérité révélée vous défend d'espérer? Vaincrez-vous la tentation sans aucune espérance de la vaincre? Voudriez-vous rendre Dieu menteur, dégrader saint Augustin, mettre Molina en sa place? Quel renversement de la foi, si vous alliez par malheur une seule fois en votre vie convaincre d'inefficacité le plaisir que nous croyons efficace par lui-même sur l'expresse révélation de Dieu. Répondez sur le parti que vous voulez prendre. Pour le mien, il est pris. *Desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiæ.*

M. Fremont alloit continuer la dispute, car il étoit outré de douleur, mais une compagnie qui survint l'interrompit. Il s'en alla, promettant de revenir lundi. Je suis, etc.

VINGT-TROISIÈME LETTRE.

Comparaison du système de Jansénius avec celui d'Épicure.

Monsieur Fremont étant arrivé hier céans de fort bonne heure, voulut comparer sa délecta-

[1] *Theolog. dogmat. et moral. ad usum semin. Catalaunensis. De act. hum.* tom. III, pag. 24. — [2] *Ibid. De Grat.* tom. II, pag. 367.

tion supérieure, qui est toujours efficace, à la prescience et à la prédestination, qui ont toujours infailliblement leur effet sans blesser le libre arbitre. Mais je lui répondis en ces termes :

Peut-on comparer la prescience de Dieu, laquelle est une simple vue d'un objet qu'elle ne fait point, avec votre délectation, qui, selon vous, est efficace par elle-même, pour opérer le consentement de nos volontés? Ecoutez saint Augustin : « L'homme, dit-il [1], NE PÉCHE POINT » PARCE QUE DIEU A PRÉVU QU'IL PÉCHEROIT ; mais » au contraire il est indubitable que l'homme » péchera, quand il péchera, parce que celui » dont la prescience ne peut se tromper, a » prévu que.... ce même homme pécheroit. » Ecoutez encore le saint docteur : « Comme » votre souvenir ne nécessite point les choses » passées à avoir été faites, de même Dieu par » sa prescience ne nécessite point les choses futures à devoir arriver [2]. » Dieu voit tous les objets, tant futurs que passés, comme présens à son éternité simple et indivisible. Il les voit sans y contribuer en rien par sa prescience. Elle n'y influe d'aucune façon. Il les voit, comme vous voyez un tableau ou un livre, sur lequel vos yeux n'opèrent rien. Il est certain que ce tableau et ce livre sont tels qu'ils vous paroissent, puisque vous avez de bons yeux, et que vous les voyez en plein jour. Mais vos yeux, qui les voient, ne sont nullement cause de ce que ce tableau représente un paysage plutôt qu'une histoire, et de ce que ce livre est un poème plutôt qu'un traité de géométrie. Enfin rien n'est plus fort que la comparaison de saint Augustin. Le souvenir que je conserve de ce que vous fîtes il y a vingt ans, loin de moi, sans me consulter, et sans me connoître, est-il maintenant, après coup, la cause de ce que vous fîtes alors? Non, sans doute. Ce souvenir que j'ai au dedans de moi aujourd'hui, vingt ans après la chose faite, ne peut avoir eu aucune part à la chose, pour l'avoir déterminée à se faire, dans le temps où elle se fit. Ce souvenir d'aujourd'hui ne pouvoit rien opérer vingt ans avant son existence. Or saint Augustin vous assure que la prescience de Dieu n'opère pas plus pour décider de notre vouloir futur, que mon souvenir d'aujourd'hui opère après coup pour décider de ce que vous fîtes il y a vingt ans, loin de moi, et sans me connoître. Encore une fois, oseriez-vous comparer cette prescience simple et nue, qui n'opère rien sur nos volontés, avec votre délectation, qui, selon vous, est plus forte que nos volontés pour opérer par un attrait invincible leur consentement ?

Si Dieu, disoit M. Fremont, nous révéloit ce qu'il connoît par sa prescience, savoir notre péché futur, ne devrions-nous pas faire tous nos efforts pour éviter ce péché prévu et prédit?

Non, lui répliquai-je. Dans cette supposition très-fausse, nous serions sans aucune espérance de vaincre la tentation, et dans la certitude infaillible de l'inutilité de tous nos efforts. Pourrions-nous entreprendre de tromper la prescience de Dieu, et de le rendre menteur? Ce seroit une manifeste contradiction. Aussi Dieu n'a-t-il jamais voulu donner à aucun homme la prescience de son péché. Ce seroit lui ôter tout courage, toute espérance, toute liberté de résister, parce que l'homme, en ne consentant pas au mal, démentiroit la prescience de Dieu.

M. Fremont vouloit me répondre, mais je l'arrêtai, pour ajouter ces mots : Vous voyez maintenant pourquoi la prescience de Dieu nous est toujours inconnue. Nous ne la sentons point, elle ne nous avertit jamais des péchés que nous allons commettre. Ainsi nous devons toujours dans le doute, résister sans relâche à la tentation, avec espérance de la surmonter. Mais pour votre délectation corrompue, c'est un sentiment de plaisir qui se fait sentir d'abord, qui nous avertit infailliblement, selon vous, et qui nous ôte toute espérance d'éviter le péché, dès que nous sentons que ce plaisir est le plus grand dans notre cœur.

Que répondez-vous, me dit M. Fremont, sur la prédestination des hommes? N'opère-t-elle rien pour leur salut, ou pour leur perte?

La prédestination, repris-je, est, selon saint Augustin, « la préparation des bienfaits de » Dieu, par lesquels tous ceux que Dieu délivre » sont très-certainement délivrés [1]. » C'est pourquoi ce Père dit que « comme la grâce est l'exécution de la prédestination, la prédestination » est la préparation de la grâce [2]. » Il ajoute que « la prédestination n'est autre chose que la » prescience et la préparation des bienfaits, » etc. [3]. » Il conclut ainsi : « Nous ne devons pas » être plus détournés de croire cette prédestination, que de croire la prescience de Dieu [4],... » car disposer ses ouvrages futurs par sa prescience, c'est en quoi consiste toute la prédestination, et elle n'est rien au-delà [5]. » Il est visible que cette prédestination n'étant qu'une

[1] *De Civ. Dei*, lib. v, cap. x, n. 2 : tom. vii, pag. 125.—[2] *De lib. Arb.* lib. iii, cap. iv, n. 10 : tom. i, pag. 614.

[1] *De Dono Persev.* cap. xiv, n. 35 : tom. x, pag. 839.—[2] *De Prædest. SS.* cap. x, n. 19 : pag. 803.—[3] *De Dono Persev.* ubi supra. —[4] *Ibid.* cap. xv, n. 38 : pag. 812. —[5] *Ibid.* cap. xvi, n. 41 : pag. 844.

préparation, qu'un plan, qu'un projet, qu'un arrangement, qu'un ordre donné à des moyens choisis pour exécuter un dessein, ce n'est point ce simple arrangement ou projet qui peut blesser le libre arbitre. Il s'agit des moyens dans l'exécution, pour voir s'ils blessent la liberté ou non. C'est la grâce intérieure qui exécute la prédestination, et la prédestination n'est que la simple providence extérieure, ou préparation, ou projet de donner la grâce. C'est donc la grâce intérieure qu'il faut examiner, pour voir si elle blesse ou si elle ne blesse pas le libre arbitre, quand elle exécute le projet de Dieu. C'est là-dessus que nous trouvons trois différentes opinions.

La première est celle des Thomistes, qui disent que la prédestination s'exécute par un concours *prévenant*, qui est, comme le concours *simultané* des autres écoles, un concours actuel, ou action déjà commençante, en sorte qu'on peut très-prochainement faire le bien sans ce concours actuel, comme sans le concours actuel des autres écoles, et même que chacun a ce concours prévenant toujours tout prêt au besoin, toutes les fois qu'il ne le rejette pas. Ainsi, selon les Thomistes, la grâce exécute infailliblement la prédestination, sans gêner en rien le libre arbitre de l'homme. La seconde opinion est celle des congruistes qui soutiennent que Dieu assure l'exécution de son dessein par sa préscience en appelant l'homme « de la manière » QU'IL SAIT être congrue, afin qu'il ne rejette » point la vocation. *Quomodo* SCIT *congruere*, etc. » La prédestination n'est autre chose que LA » PRÉSCIENCE et la préparation des bienfaits, etc. » Disposer les ouvrages futurs (de la grâce) PAR » SA PRÉSCIENCE, c'est en quoi consiste toute la » prédestination, et elle n'est rien au-delà. » Quant à ce qui est dit, que Dieu nous a élus » avant la création du monde, je ne vois pas » comment ces paroles sont dites, SI CE N'EST PAR » LA PRÉSCIENCE. » Voilà, disent les congruistes, tout le dénouement. La préparation des moyens a un succès infaillible, quoique aucun des moyens de salut ne soit plus fort que la volonté de l'homme. Mais Dieu voit que cette volonté très-libre de ne consentir pas, choisira très-librement de consentir, et sa préscience ne peut se tromper. *Quia*, dit saint Augustin [1], *non fallitur Deus*. La troisième opinion est celle de Jansénius et de son parti, qui retombe dans celle de Calvin même. Elle consiste à dire que Dieu assure l'exécution de son projet, en choisissant, pour moyens de l'exécuter, un plaisir nécessitant, c'est-à-dire plus fort pour faire consentir la volonté de chaque élu, que sa volonté n'est forte pour lui refuser son consentement. Les deux premiers systèmes sont enseignés librement dans les écoles catholiques. Le troisième, quoique peut-être toléré par surprise et sous des termes captieux en quelques endroits depuis peu d'années, est l'hérésie de Calvin et de Jansénius. Ainsi vous le voyez, la prédestination prise avec tous les tempéramens des écoles catholiques, ne peut jamais être comparée avec votre délectation qui nécessite nos volontés par une force supérieure.

D'ailleurs la prédestination est le profond et impénétrable secret de Dieu, que nul homme ne connoît jamais en cette vie. Ainsi chacun dans le doute doit sans cesse faire tous ses efforts pour vaincre les tentations, pour persévérer et pour mériter la vie éternelle. Nous devons, comme saint Pierre nous l'enseigne, *faire tous nos efforts pour assurer notre vocation et notre élection par nos bonnes œuvres* [1]. Mais pour votre délectation, c'est un sentiment de plaisir, dont chacun de nous est l'unique juge pour soi-même. Dès qu'on sent ce plaisir invincible qui nous incline au vice, il ne reste plus aucune espérance de le vaincre, car il opère invinciblement notre consentement au mal par la supériorité de sa force. *Desperantes*, etc.

M. Fremont vouloit encore recommencer la dispute sur le pouvoir qui n'est jamais réduit en acte. Mais M. Perraut, qui se lassoit de parler contre ses vrais sentimens, s'expliqua enfin en ces termes.

Gardez-vous bien, Monsieur, de croire que je vous aie parlé selon mon cœur. Ce que j'ai dit vous aura sans doute scandalisé. Vous devez en avoir horreur si vous l'avez pris sérieusement. Mais je vous déclare qu'il y a déjà six mois que Dieu m'a fait la grâce d'ouvrir les yeux, et de déplorer l'égarement où votre système m'avoit fait tomber. J'ai prié, je me suis humilié; je me suis défié de tous mes préjugés. J'ai senti le poison de la présomption et de la critique hautaine, dans laquelle l'on m'avoit nourri. J'ai désiré de devenir un de ces petits enfans que Jésus-Christ laisse approcher de lui, et auxquels appartient le royaume du ciel, parce qu'ils sont simples et dociles. J'ai adoré en tremblant le profond conseil de Dieu, qui se plaît à révéler sa vérité aux petits, pendant qu'il la cache aux grands et aux sages du siècle.

[1] *De Corr. et Grat.* cap. XIV. n. 44 ; pag. 758.

[1] *II Petr.* I. 10.

J'ai senti combien on est présomptueux et indigne de la vérité, quand on aime mieux croire que l'Église se trompe sur le texte de Jansénius, que de supposer humblement qu'on se trompe soi-même sur celui de saint Augustin. Enfin Dieu a rompu mes liens. Je lui ai sacrifié mes pensées et mes préventions. J'ai quitté mes meilleurs amis; je me suis abandonné à leur indignation et à leur censure implacable. Mais je ne cesse point de les aimer. Que ne voudrois-je point souffrir pour les détromper? Je souhaite devant Dieu que non-seulement *vous*, *mais encore tous ceux qui* voudront *m'écouter*, *deviennent aujourd'hui tels que je suis*[1]. C'est par un excès de zèle, que je me suis servi, comme le prophète Nathan, d'une espèce de parabole, pour vous développer plus sensiblement toutes les conséquences monstrueuses de votre système. Vous détestez comme moi ces conséquences abominables; je n'en doute point. Mais je voudrois vous faire détester aussi le système qui en est la source. Pendant que vous ne couperez point cet arbre jusqu'à la racine, il repoussera toujours et portera nécessairement des fruits empoisonnés. Vous ne pouvez condamner ces conséquences si odieuses, qu'en vous contredisant avec évidence. Cette doctrine est cent fois plus pernicieuse que celle des Épicuriens.

A ces mots M. Fremont piqué au vif se récria : Rien n'est plus outrageux et plus injuste que de comparer à la secte des Épicuriens les disciples de saint Augustin, qui sont les défenseurs de la morale la plus pure et la plus sévère.

Je repris alors la parole pour adoucir M. Fremont. On ne doit point, lui dis-je, comparer les Jansénistes aux Epicuriens; mais on peut comparer le jansénisme à l'épicurisme. Mettons donc à part les personnes de votre parti, que je suppose très-pures et très-régulières dans leurs mœurs. Bornons-nous à examiner le système. Je soutiens qu'il est beaucoup plus odieux que celui d'Épicure.

Les Epicuriens, dit M. Fremont, étoient une secte décriée parmi tous les autres philosophes païens. Souvenez-vous *des jardins d'Épicure*[2]. C'est pousser l'animosité trop loin, que de vouloir confondre les disciples de saint Augustin avec ceux de ce philosophe.

Je vous le répète, lui dis-je, les personnes sont mises à part. J'estime assez vos amis et les miens pour croire qu'ils contredisent leur système par la régularité de leurs mœurs. Il faut même se souvenir qu'Épicure et les Épicuriens ont été plus réglés que beaucoup de personnes ne le croient. « Le plaisir, dit Cicéron[1], a eu » moins de pouvoir sur eux que l'honnêteté; » car il y en a qui vivent de telle façon qu'on » approuve leur vie, en condamnant leurs dis- » cours. On croit que les autres hommes disent » mieux qu'ils ne font: mais on dit de ceux-ci » qu'ils font mieux qu'ils ne disent. » C'est ce que je dis volontiers de vos amis. Leur vie est exempte du poison de leur doctrine. Je crois même qu'un excès de prévention leur ferme les yeux, et que s'ils apercevoient les conséquences de ce qu'ils nomment la céleste doctrine de saint Augustin, ils la détesteroient comme une doctrine *terrestre, animale et diabolique*.

Comme M. Fremont s'échauffoit de plus en plus, je lui dis d'un ton fort paisible : Venons au détail.

1° Épicure croyoit que tout homme doit suivre son plus grand plaisir, qui est la fin et le bonheur de la vie humaine. Vos théologiens ne disent-ils pas, que *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur* de tous les hommes? Qu'est-ce qui remue le cœur, si ce n'est ce qu'on nomme un motif, c'est-à-dire un objet dont la bonté attire nos désirs, et une fin qui nous engage à vouloir? Si *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur* de l'homme, il est son seul motif et son unique fin. Dieu lui-même ne peut point immédiatement remuer le cœur. Il ne peut le remuer qu'en recourant au ressort du plaisir. Enfin ce ressort étant le seul qui remue le cœur, il est clair comme le jour, qu'entre deux plaisirs opposés, le plus grand est le ressort qui a le plus de force pour remuer le cœur de l'homme. Il est nécessaire que notre volonté préfère ce qui nous donne le plus de plaisir. *Quod ampliùs nos delectat secundùm id operemur necesse est.* Comment voudriez-vous qu'une volonté qui n'a point d'autre ressort pour être remuée, que le seul plaisir, pût se remuer elle-même contre son plus grand plaisir, et même contre le plaisir qui est presque toujours l'unique qui touche le genre humain? Voilà donc votre parti qui est entièrement d'accord avec les Épicuriens sur ce principe fondamental.

2° Epicure vouloit que la volonté des hommes fût entièrement libre, et exempte de toute nécessité, même *relative et partielle*, pour

[1] *Act.* XXVI, 29. — [2] CICER.

[1] *De Fin. bon. et mal.* lib. II.

choisir entre le vice et la vertu en toute occasion. « Il a cru, dit Cicéron [1], éviter la nécessité » du destin par la déclinaison des atomes..... » Epicure a pris ce chemin, parce qu'il a craint » que si les atomes étoient déterminés par leur » pesanteur naturelle, nous n'eussions aucune » liberté. En effet, la volonté de l'homme en » ce cas seroit mue, en sorte que le mouve- » ment des atomes la nécessiteroit. » Lucrèce parle précisément de même. C'est par cette *déclinaison* des atomes, qu'il veut sauver le libre arbitre. Pour votre parti, il veut, malgré les Epicuriens mêmes, que le plaisir soit plus fort que la volonté, et qu'il la nécessite par un attrait inévitable et invincible.

3° Epicure vouloit que chaque homme, en vertu de cette pleine liberté, fût le maître absolu de régler lui-même, indépendamment de l'attrait du plaisir qu'il sentoit actuellement, la mesure de tous ses plaisirs. Les Epicuriens, dit Cicéron [2], « croient qu'il faut mesurer les » plaisirs par les grâces du corps, par l'âge, et » par la figure de chacun. Il n'est nullement » difficile à l'homme, disent-ils, de s'abstenir » du plaisir, quand sa santé, le devoir ou la » réputation le demandent. » Le sage, disent-ils encore, « use de compensation, et il fuit le » plaisir, qui lui attireroit par ses suites une » plus grande douleur. *Formâ, ætate, figurâ* » *metiendos putant, ab iisque abstinere minimè* » *esse difficile, si aut valetudo, aut officium,* » *aut fama postulet....... Itaque hâc usurum* » *compensatione sapientem, ut voluptatem fu-* » *giat, si ea majorem dolorem effectura sit.* » Ainsi les Epicuriens, loin de dire, comme votre parti, que tout homme est invinciblement nécessité à suivre en toute occasion son plus grand plaisir, enseignoient au contraire qu'il n'est *nullement difficile* à tout homme, *minimè esse difficile*, de vaincre en toute occasion l'attrait du plus grand plaisir, pour lui préférer par pure force de raison *la santé, le devoir et la réputation*, ou le besoin de fuir un plaisir qui coûteroit trop cher par ses suites. Combien l'épicurisme étoit-il donc plus sage, plus mesuré, plus favorable au libre arbitre, plus accommodé à la règle des mœurs, plus propre à réprimer le vice, et à soutenir la vertu, en un mot, plus digne de l'homme, que votre honteux système, qui ne laisse rien de réel au libre arbitre, et qui abandonne tout au seul plaisir pour le vice contre la vertu.

Les Epicuriens, se récria M. Fremont, ne parloient que de la volupté grossière et sensuelle. Nous parlons au contraire d'une delectation spirituelle, pure, et céleste.

Vous parlez, repris-je, de deux plaisirs opposés. Celui du ciel, qui, selon vous, n'est donné qu'à un très-petit nombre d'hommes, est un plaisir spirituel. Mais enfin c'est un plaisir senti, et un vrai sentiment qui touche l'âme d'une façon douce et agréable. L'autre, qui possède presque tout le genre humain pendant toute la vie, est un plaisir terrestre, sensuel et impur. Pour le sentiment qu'Epicure nommoit *volupté*, c'est, dit Cicéron [1], *une exemption de douleur. Vacuitatem doloris. Nous nous réjouissons*, disoient les Epicuriens, *de l'exemption de toute peine. Or toute joie est une volupté. Vacuitate omnis molestiæ gaudemus, omne autem id quo gaudemus, voluptas est.* Vous le voyez, ce que ces philosophes nommoient *volupté* étoit cette joie raisonnée, par laquelle notre esprit se réjouit d'être sans douleur. Aussi est-il dit que les Epicuriens, loin d'enseigner, comme votre parti, qu'on est invinciblement nécessité à suivre toujours sans exception le plus grand plaisir, quelque vicieux qu'il soit, *réformoient* au contraire *le luxe et la dépense des festins parce que la nature se contente de peu. Quòd parvo cultu natura contenta sit.* Les Epicuriens, loin de soutenir que le vice prévaut sur l'honneur et sur la justice, toutes les fois que l'honneur et la justice font moins de plaisir, parloient au contraire ainsi aux autres philosophes païens : « Cet Epicure, que vous accusez d'avoir donné » trop aux plaisirs, assure qu'on ne peut vivre » agréablement, sans vivre avec sagesse, hon- » nêteté et justice, comme aussi qu'on ne peut » vivre avec sagesse, honnêteté et justice, sans » vivre agréablement [2]. »

En cet endroit, M. Fremont me parla ainsi : A force de vouloir nous rendre odieux par une ressemblance avec les Epicuriens, vous rendrez les Epicuriens si retenus, si modérés, si vertueux, que vous ne pourrez plus trouver de quoi les condamner. Dites donc maintenant, si vous le pouvez, en quoi vous les trouvez coupables.

Le voici, repris-je. Ils vouloient que tout homme cherchât le plaisir, qui ne nuiroit ni *à la santé*, ni *au devoir*, ni *à la réputation*. Malgré un tempérament si édifiant, en comparaison de la licence effrénée de votre système, qui dit sans restriction qu'il faut vivre selon le plus grand plaisir, *quod ampliùs*, etc., toute l'anti-

[1] *De Fato*, n. 10. — [2] *Tusc.* lib. v.

[1] *Tusc.* lib. v. — [2] *De Fin. bon. et mal.* lib. II.

quité païenne a rejeté l'épicurisme. Tous les tempéramens qu'il admet, et que vous n'admettez point, ont paru insuffisans. En voici la raison, que Cicéron nous a expliquée. « Quelle » est donc, dit-il[1], cette philosophie, qui ne » détruit point le vice, et qui se contente de le » réduire à la médiocrité? » C'étoit sans doute une doctrine bien indigne d'une école de philosophes, et bien honteuse au genre humain, que celle qui donnoit à l'homme le plaisir pour loi, et pour règle des mœurs. Mais au moins on étoit assuré que les Epicuriens ne tomberoient jamais dans certains excès qui font horreur à la nature, et qui troublent la société. Ils se croyoient assez forts, par leur volonté libre, pour vaincre leur plus grand plaisir, toutes les fois que *la santé, le devoir, ou la réputation* le demandoient. Loin de croire que le plaisir fût plus fort que nos volontés, ils soutenoient au contraire, qu'il n'étoit *nullement difficile de le vaincre*. *Ab iisque abstinere minimè esse difficile.* Hélas, Monsieur, à quelle extrémité nous réduisez-vous! Nous sommes contraints de gémir de ce que nous ne pouvons pas espérer d'établir dans votre école les principes de modération et de pudeur, qui étoient établis dans celle des Epicuriens. S'ils ne détruisoient pas entièrement le vice, au moins ils le *réduisoient à la médiocrité*. Au moins on pouvoit les retenir par la crainte d'être malades, par l'amour du devoir, par le désir d'une bonne réputation, par l'horreur de l'infamie et des supplices. Mais, pour votre parti, s'il suit son principe fondamental, il ne peut mettre aucune borne fixe à ses dissolutions et à ses cruautés. Il ne peut jamais se rendre supérieur aux plaisirs pour les *mesurer*. Que dis-je? Si votre doctrine est vraie, il ne dépend nullement de vous de vaincre aucune volupté abominable. Le plaisir supérieur du vice n'est pas moins efficace par lui-même, selon vous, que le plaisir de la vertu. *Il met* d'abord *invinciblement la volonté en acte* pour les crimes les plus infâmes. Ce plaisir corrompu *tient son effet de lui-même, non du consentement de la volonté*[2]. Ce plaisir empoisonné *lie* l'homme *plus étroitement que des entraves et des chaînes de fer. Firmiùsque ligat quàm compedes et catenæ ferreæ.* Chacun est autant dans l'impuissance de vaincre ce plaisir, que de *courir la poste sans cheval*. Selon votre système, nul homme ne peut jamais avoir aucune autre règle ni mesure, dans ses plaisirs les plus impudiques, que la force de son plaisir même. Selon votre système, le plaisir supérieur n'est pas moins efficace par lui-même pour les assassinats, pour les empoisonnemens, pour les adultères, pour les brigandages, pour les sacriléges, que pour les fragilités les plus vénielles. Ce plaisir venu de l'enfer n'est pas moins efficace par lui-même, c'est-à-dire inévitable et invincible pour damner presque tout le genre humain, que le plaisir céleste est efficace par lui-même pour sauver le très-petit nombre des élus. L'infamie, l'horreur des supplices, le paradis ouvert, les feux éternels de l'enfer ne peuvent vaincre le plus grand plaisir. Quiconque s'accoutume à cette doctrine, et n'en a plus aucune horreur, a oublié la bonté de Dieu et renversé toute règle de mœurs et de police. Votre système mérite donc infiniment plus que celui d'Epicure ce que Cicéron dit contre l'épicurisme. « *Quæ jam* » *oratio non a philosopho aliquo, sed a censore* » *opprimenda est.* Cette doctrine ne doit point » être réfutée par un philosophe, mais réprimée » par le magistrat[1]. » La raison que Cicéron en rend est claire et décisive. « Non-seulement, » dit-il, un tel discours est faux et contraire à » la raison, mais encore il porte le vice dans les » mœurs. *Non est enim vitium solum in oratione,* » *sed etiam in moribus.* »

Tout votre scandale vient, me dit M. Fremont, de ce que vous confondez toujours la nécessité physique et proprement dite avec une nécessité morale et improprement dite, qui n'est qu'une infaillibilité de l'événement.

J'ai déjà démontré bien des fois, repris-je, que si votre délectation n'est efficace que par le simple événement, sans être plus forte pour faire consentir la volonté, que la volonté n'est forte pour lui refuser son consentement, elle n'est point efficace par elle-même, c'est-à-dire par la supériorité de sa propre force. En ce cas, elle n'est efficace que par le consentement que la volonté veut bien lui accorder, ayant assez de force pour n'y consentir pas. En ce cas, tout votre système est renversé. Si au contraire vous soutenez que votre délectation est plus forte pour faire consentir la volonté, que la volonté n'est actuellement forte pour lui refuser son consentement, j'avoue que le plaisir est efficace par lui-même, c'est-à-dire par la supériorité de sa propre force. Mais, en ce cas, il est nécessitant au sens de Calvin. En ce cas, on peut refuser son consentement au plus grand plaisir pour les crimes énormes et infâmes qui méritent le feu du ciel, comme un petit enfant peut

[1] *De Fin. bon. et mal.* lib. II. — [2] *Theol. dogm. et mor. ad usum. sem. Catal.* tom. II, p. 503. 505.

[1] *De Fin. bon. et mal.* lib. II.

terrasser un homme fort, adroit et vigoureux; comme un homme peut rompre *des entraves et des chaînes de fer*; comme on peut *courir la poste sans cheval*.

Je suppose, disoit M. Fremont, un vrai pouvoir de vaincre ce plaisir.

Peut-on, repris-je, avoir ce pouvoir réel, prochain et dégagé, si la volonté n'a point de forces égales et proportionnées à celles de l'attrait du plaisir? Comment voulez-vous qu'un enfant ait un pouvoir réel, prochain et dégagé de vaincre un homme fort comme un athlète? Dites donc nettement et pour toujours, que la volonté a autant de force pour refuser son consentement au vice, que l'attrait du plaisir en a pour l'y faire consentir; ou bien avouez de bonne foi que cet attrait impur et infâme est ce que les Calvinistes nomment un attrait nécessitant.

La volonté, disoit M. Fremont, peut refuser de consentir, comme un homme peut se jeter par la fenêtre ou s'arracher les yeux.

Je vous ai déjà démontré, lui répliquai-je, que ce pouvoir est imaginaire, et qu'il se réduit à une impuissance réelle. Votre corps a la force de se jeter par la fenêtre[1]. Mais votre volonté, faute de motif ou raison de vouloir qui soit sérieuse et proportionnée, ne peut pas plus vouloir ces actions folles et cruelles, que vous pouvez manger sans alimens, et voir sans lumière. De plus, quel homme ne sera point au désespoir sur la vertu, quel homme ne s'abandonnera point au vice, quand vous lui direz qu'il peut vaincre les tentations du vice, s'attacher à la vertu, et faire son salut, comme il peut, avec un parfait contentement de la vie, se jeter par la fenêtre pour se divertir, et s'arracher les yeux, par complaisance pour un ami qui l'en prie? Bien plus : je suppose un homme qui est prévenu de votre doctrine, et qui croit voir les cieux ouverts quand on lui parle de votre délectation efficace par elle-même. Un de vos docteurs enthousiasmés lui parle ainsi : Encore que vous puissiez d'un certain *pouvoir vaincre* le plus grand plaisir, *vous ne le vaincrez pourtant jamais*[2]. Aussitôt cet homme répond naïvement au docteur : Je ne sens qu'un seul plaisir, qui est celui du vice. Celui de la vertu m'est aussi inconnu, que celui de me jeter par la fenêtre, sans délire, sans désespoir, sans aucun point d'honneur, et sans aucun dégoût de la vie. Vous savez que la céleste doctrine de saint Augustin, qui est la foi de toute l'Eglise, m'apprend qu'encore que je puisse d'un certain pouvoir vaincre la tentation du vice, et lui préférer la vertu, je ne le ferai pourtant jamais. Que voulez-vous donc que je fasse? Je ne puis ni douter du plaisir que je sens avec la plus intime certitude, ni espérer contre ma foi que je vaincrai un plaisir, quand je sais infailliblement par avance qu'il me va vaincre en ce moment. Voulez-vous que je démente ma foi, en espérant de vaincre ce plaisir? Ou bien voulez-vous que je travaille à le vaincre sans aucune espérance d'y réussir? Voulez-vous que je me tourmente à pure perte dans le désespoir d'éviter ma chute? Voulez-vous que je travaille à rendre Dieu menteur, et à renverser le système de saint Augustin qui est une vérité révélée? Voulez-vous que je vérifie le molinisme, en rendant inefficace le plaisir supérieur, que nous croyons efficace par lui-même? Voilà ce que M. Perrant vous a dit. Voilà ce que tout disciple de votre école, qui parlera de bonne foi, et qui suivra hardiment vos principes, ne manquera pas de vous objecter. Vous n'y répondrez jamais rien de précis et d'intelligible. L'Eglise doit-elle tolérer un système qui corrompt tellement les mœurs, qu'on ne peut plus, en le tolérant, poser aucune barrière de probité, de modération et de pudeur, sans se contredire grossièrement soi-même? Avez-vous oublié comment les hommes sont faits? Dites-leur que Dieu ne leur manque point, qu'il leur donne la liberté la plus entière, le pouvoir le plus prochain et le plus dégagé, la grâce la plus suffisante et la plus proportionnée à leur foiblesse par rapport à la difficulté des vertus chrétiennes. Montrez-leur le salut *dans la main de leur conseil*. Donnez-leur la plus ferme espérance de la victoire. Dites-leur avec saint Augustin : « Qu'y a-t-il » de plus heureux que vous, puisque vous avez » votre santé dans votre volonté, comme si vous » l'aviez dans votre main[1]? » A peine pouvez-vous les ébranler pour leur faire désirer les vertus crucifiantes, et fuir les vices flatteurs. Que sera-ce donc, quand vous direz à un homme qui est l'unique juge de son propre sentiment, et qui sent avec une intime conviction le seul plaisir du vice en soi, qu'encore qu'il puisse d'un je ne sais quel pouvoir vaincre ce plaisir impur, il ne le vaincra jamais? Que pouvez-vous espérer d'un homme, qui n'espère ni ne trouve en lui-même nulle ressource pour la vertu contre le vice? Qu'y a-t-il de plus capable de décourager le genre humain, que d'é-

[1] *Theolog. dogmat. Ibid.* 2ᵉ éd. tom. II, pag. 513, 563. — [2] *Theolog. dogmat. ibid.* tom. II, pag. 513; tom. III, pag. 21.

[1] *In Ps.* CII, n. 6, tom. IV, pag. 1115.

teindre tout reste d'espérance dans son cœur, et que de lui persuader qu'il sait infailliblement par avance que sa chute va rendre tous ses efforts inutiles? *Desperantes*, etc.

Comme je vis que M. Fremont, outré de dépit, ne songeoit plus qu'à se retirer, j'ajoutai ces paroles : Souffrez que je vous dise, dans l'excès de ma douleur, ce que saint Augustin disoit à Julien : *Obsecro te. Non sit honestior philosophia gentium, quàm nostra christiana*[1]. Quelle honte pour la religion, si votre parti n'avoit point horreur d'un système mille fois plus contagieux que celui d'Épicure? L'Évangile souffrira-t-il ce que l'idolâtrie même auroit rejeté, comme indigne de la raison et de la pudeur? Espérez-vous que le vicaire de Jésus-Christ et les évêques toléreront une doctrine plus licencieuse, que celle qui étoit décriée parmi tous les honnêtes Païens? Voilà le serpent venimeux qui se glisse parmi les fleurs. Voilà la doctrine flatteuse qu'on ose insinuer dans les écoles, depuis quelques années, sous le nom de la céleste doctrine du sublime Docteur de la grâce. Voilà ce qu'on enveloppe sous les expressions les plus éblouissantes. On parle sans cesse de la délectation d'en-haut, qui est efficace par elle-même pour sauver les hommes : mais on se garde bien d'ajouter que cette bonne délectation manque à presque tout le genre humain, et que la délectation empoisonnée d'ici-bas n'est pas moins efficace par elle-même pour damner inévitablement et invinciblement presque tous les hommes de tous les pays et de tous les siècles. A peine ose-t-on nommer le plaisir comme *le seul ressort du cœur* humain, parce que ce nom est odieux à tous les hommes sages et modérés. On lui donne le nom radouci de délectation, pour éblouir les simples, comme si toute délectation indélibérée n'étoit pas un sentiment de plaisir; et comme si la délectation corrompue n'étoit pas un plaisir vicieux! On n'oseroit dire que le plaisir est nécessitant : mais on dit qu'il est efficace par lui-même. Ainsi *le Dragon* se radoucit pour *imiter la voix de l'agneau*. On ne parle que de la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, quoiqu'on ne fasse qu'abuser grossièrement à contre-sens de quelques mots de saint Augustin, et qu'on ne trouve dans saint Thomas aucune trace de cette délectation tant vantée. Non, sans doute, saint Thomas et toute l'école des Thomistes n'ont jamais imaginé ce système de Jansénius, qui renverse toute foi, toute règle des mœurs dans la société, toute sûreté de la vie humaine, toute police, toute pudeur. Que ne doit-on pas être prêt à faire et à souffrir, pour démasquer ce monstrueux système? *Si nous nous taisions, les pierres mêmes crieroient.*

M. Fremont ne songeoit plus à me répondre. L'indignation et l'aigreur avoient changé son visage et sa voix. On voyoit qu'il avoit de la peine à se retenir. Il sortit sans dire un seul mot, et sans nous donner aucune espérance de le revoir. J'ai su néanmoins par un homme qui le voit de près, qu'il paroît agité, incertain, occupé de nos conversations, et, selon les apparences, un peu ébranlé. Cet état est très-douloureux. Il faut prier pour lui. « La vérité *qui » est si* douce, comme saint Augustin le re- » marque[1], quand elle ménage notre foiblesse, » devient amère dès qu'elle nous guérit. » Ce Père dit ailleurs ces grandes paroles : « Il » n'est point utile à un homme de vaincre un » autre homme; mais il lui est utile d'être » vaincu par la vérité, pourvu qu'il y con- » sente[2]. » Nous devons dire à nos frères qui se trompent avec Jansénius, ce que saint Augustin disoit aux Donatistes : « La vengeance » que nous attendons de Dieu contre vous, est » qu'il détruise en vous votre erreur, afin que » vous goûtiez avec nous la joie de la vérité[3]. » Je suis, etc.

VINGT-QUATRIÈME LETTRE.

Récapitulation des Lettres précédentes.

Je voulus hier engager M. Fremont à revoir le livre *de la Correction et de la Grâce* avec les deux suivans, qui en sont une espèce de continuation : mais il m'arrêta d'abord en parlant ainsi. N'espérez point qu'on tolère jamais votre commentaire chimérique tant sur le livre *de la Grâce et du libre Arbitre*, que sur celui *de la Correction et de la Grâce*. Toute l'école des Thomistes soutient qu'il s'y agit d'une grâce intérieure et actuelle, qui est efficace par elle-même sur les volontés. Un grand nombre de Molinistes même ont reconnu de bonne foi qu'il s'y agit d'une grâce actuelle et efficace. Votre explication est nouvelle, contraire à celle des écoles, forcée, bizarre et odieuse. Elle est inventée pour éluder toutes les preuves les plus évidentes que nous tirons du texte de saint Au-

[1] *Contra Jul.* lib. IV, cap. XIV, n. 72 : tom. X, pag. 619.

[1] *Ep.* CCXLVII, n. 1 : t. II, p. 874. — [2] *Ep.* CCXXXVIII, n. 29 p. 863. — [3] *Ep.* CV, n. 17 : pag. 303.

gustin, et pour réduire ce Père au molinisme le plus outré. Il est clair comme le jour, que le saint docteur veut établir contre ses adversaires une grâce intérieure et efficace. Au contraire, vous voulez lui faire dire qu'il ne s'agit que d'une providence pour la mort des élus. Je vous renvoie aux Thomistes et à presque toutes les écoles. Vous devez les réfuter, avant que de venir à nous.

Souvenez-vous, lui répliquai-je, que c'est vous qui m'opposez le texte de saint Augustin, pour renverser toutes les décisions de l'Eglise. Que fais-je ? Je défends contre vous l'Eglise en expliquant le texte de saint Augustin dans le sens le plus naturel, le plus clair, et le plus littéral. Chacun n'est-il pas en droit de faire un commentaire sur le texte du saint docteur? Puis-je faire le mien dans un besoin plus pressant que celui de justifier contre votre parti tant de décisions solennelles de toute l'Eglise? Puis-je mieux faire que d'expliquer naturellement saint Augustin par saint Augustin ? Voulez-vous entendre ce Père mieux qu'il ne s'est entendu lui-même?

Vous devez, me dit M. Fremont avec âpreté, expliquer le texte de saint Augustin sur le secours *quo*, comme les Thomistes et les autres écoles l'expliquent. C'est une témérité insupportable, que d'oser l'expliquer autrement.

J'explique, lui répliquai-je, le texte de saint Augustin, comme je le trouve clairement expliqué par saint Thomas. Vous l'avez vu. Les Thomistes ne doivent pas trouver mauvais que je suive mot pour mot l'Ange de l'Ecole en ce point. D'ailleurs, souvenez-vous que vous refusez de croire l'Eglise sur le texte de Jansénius. parce qu'elle est, dites-vous, faillible sur tous les textes dogmatiques. Et de quel droit me demandez-vous pour quelques écoles particulières, par rapport au texte de saint Augustin, la soumission d'esprit que vous refusez à l'Eglise tout entière par rapport à celui de Jansénius? Si vous réclamez contre les décisions les plus solennelles de l'Eglise, en lui opposant la prétendue évidence du texte de Jansénius, de quel front osez-vous m'empêcher de montrer l'évidence réelle du texte de saint Augustin contre les préjugés de quelques écoles en faveur de leurs opinions? Avez-vous déjà oublié ce que nous lisions l'autre jour dans Jansénius? Ne dit-il pas que tous les scolastiques ont *bronché à chaque pas* dans la lecture de saint Augustin, et qu'ils ne peuvent l'entendre *sans un miracle de Dieu tout-puissant?* Voulez-vous me forcer à les croire sur le texte de saint Augustin pendant que vous refusez de croire l'Eglise sur celui de Jansénius? De plus, je ne veux nullement empêcher les Thomistes de chercher leur prémotion physique ou concours prévenant dans le texte de saint Augustin. Je n'attaque en rien leur prétention. Je demeure exactement neutre entre les deux opinions d'école, pour savoir si le concours du premier moteur est *prévenant* ou *simultané*. Je me borne, en simple commentateur, à examiner ce que la seule lettre du texte exprime en toute rigueur pour établir le dogme de foi contre les hérétiques. Je démontre que la délectation de saint Augustin est une complaisance délibérée de nos volontés. Je démontre que la certitude avec laquelle Dieu tout-puissant exécute ses desseins par les crimes des impies, comme par les vertus des prédestinés, est une providence infaillible. Je démontre que le secours *quo* est le don de la persévérance finale, par lequel le pélerinage finit, et la béatitude céleste commence. Je démontre ces vérités, sans préjudice du concours de Dieu, et sans décider s'il est *prévenant* ou *simultané*. Je démontre ces vérités en supposant une grâce intérieure et actuelle, de l'effet de laquelle Dieu s'assure toutes les fois qu'il lui plaît. C'est laisser le thomisme tout entier dans ses prétentions. Mais vous, qui réclamez si vivement ici en faveur des Thomistes, et qui voulez me réduire à expliquer saint Augustin précisément comme eux sur le secours *quo*, suivez-vous de bonne foi leur explication? Oseriez-vous jurer que le secours *quo* de saint Augustin est une prémotion physique ou concours prévenant, qui est également nécessaire pour les deux états de l'homme, et pour les actes les plus criminels comme pour les vertus les plus chrétiennes? Alors je lui lus ces paroles de Jansénius, que nous avions déjà lues plusieurs fois : « Le secours médicinal de Dieu et la prédétermination physique sont des choses différentes » en plusieurs façons... Cette prédétermination, » qui est une je ne sais quelle motion pleine de » vertu, et qui a un certain être incomplet...., » est une spéculation, dont je ne trouve aucun » vestige dans saint Augustin..... Autant que je » puis la concevoir, il n'y a absolument aucun » endroit de tous les écrits de saint Augustin » qu'on puisse citer, et qui établisse ni qui » présente l'idée d'une telle prédétermination, » comme de la grâce de Jésus-Christ. On y » trouve seulement certains endroits généraux, » comme quand ce Père dit que Dieu arrache » le cœur de pierre, qu'il fait que nous fas-

» sions, qu'il opère le vouloir et l'action, etc...
» Ces endroits montrent que Dieu incline et
» détermine les volontés des hommes du côté
» qu'il lui plaît. Mais, dans tous ces textes et
» dans les autres semblables, IL N'Y A PAS LE
» MOINDRE TRAIT qui exprime cette prédétermi-
» nation, laquelle a sa source dans la philo-
» sophie. Ceux qui la soutiennent ainsi font
» une violence manifeste au texte de saint Au-
» gustin.... Le secours de Jésus-Christ n'est en
» aucune façon de même. *Christi adjutorium*
» *nullo modo*..... Cette prédétermination est
» comme un certain concours général de Dieu
» dans l'ordre surnaturel. LE SECOURS DE JÉSUS-
» CHRIST N'EST NULLEMENT DE MÊME. ADJUTORIUM
» CHRISTI NULLO PACTO... Le secours de Jésus-
» Christ EST CAPITALEMENT OPPOSÉ (à cette prédé-
» termination)...... Ceux qui la soutiennent
» sont les disciples d'Aristote plutôt que de saint
» Augustin... Non-seulement elle ne peut être
» prouvée par aucun témoignage de ce Père,
» mais de plus elle embrouille, par une in-
» croyable confusion, toute la doctrine qu'il
» établit par des textes innombrables.... PAR
» LA TOUT LE PRINCIPE DE LA GRACE MÉDICINALE DE
» JÉSUS-CHRIST EST RENVERSÉ JUSQU'A SES FONDE-
» MENS[2]. » Vous le voyez, poursuivis-je, cette prémotion, selon votre parti, n'est pas même une *grâce médicinale de Jésus-Christ*, et par conséquent elle ne peut être qu'une grâce pélagienne, qui vient également du Créateur pour tous les états. Avec quelle pudeur oseroit-on me faire un crime de ne suivre pas l'explication des Thomistes sur le texte de saint Augustin, puisque votre parti la croit fausse, insoutenable, et *capitalement opposée* à la doctrine de ce Père? Pour moi, je ne combats point, comme vous, la prémotion ou concours prévenant du premier moteur. Je laisse ce concours tout entier et à part, comme toutes les autres opinions qui sont libres dans les écoles. Je me borne, en simple commentateur, à vous démontrer que le texte de saint Augustin ne nous présente en aucun endroit votre délectation indélibérée et invincible.

Il est facile, me dit M. Fremont, de ne trouver la grâce efficace par elle-même en aucun texte de saint Augustin, quand on l'en ôte par les évasions les plus subtiles et les plus odieuses. Ce Père dit *qu'il est nécessaire* que nous suivions notre délectation supérieure, et vous soutenez que cette délectation qui détermine invinciblement la volonté, est la volonté même qui se détermine sans aucun attrait invincible. Ce Père dit que *Dieu tout-puissant incline les cœurs* comme il lui plaît, et vous soutenez que ce n'est qu'une providence qui fait entrer dans ses desseins les bonnes et les mauvaises volontés des hommes. Ce Père dit que le secours *quo* ou médicinal est une grâce intérieure et actuelle, laquelle est nécessaire à chaque acte, et qui *détermine inévitablement et invinciblement la volonté* des hommes; mais vous voulez nous faire accroire que ce secours *quo* n'est que la mort qui vient enlever les élus, et les transporter dans le ciel. Avec des explications si outrées et si contraires à toute vraisemblance, vous faites saint Augustin aussi moliniste que Molina. Pouvez-vous espérer sérieusement qu'on vous écoute?

Je ne veux nullement, repris-je, faire saint Augustin aussi moliniste que Molina. Mais c'est vous qui voulez le faire, malgré toute l'Eglise, aussi janséniste que Jansénius. Je laisse en paix et en liberté toutes les opinions permises. Je ne rejette que l'hérésie tant de fois condamnée. Je démontre qu'elle ne trouve dans tout le texte de saint Augustin aucun mot qui la favorise. Pourquoi souffrez-vous avec tant d'impatience que je justifie ce grand docteur, et que je vous le fasse voir uni avec l'Eglise contre les novateurs?

Pourquoi, me dit M. Fremont, refusez-vous de nous passer la délectation indélibérée, que tant de théologiens anti-jansénistes nous passent? Pourquoi êtes-vous si roide pour réduire le texte de saint Augustin à n'établir que la délectation délibérée?

Vous en savez la raison, repris-je. Vous avez vu, par les textes clairs et décisifs du saint docteur, qu'il ne parle que de l'amour qui domine dans un cœur et qui en règle les œuvres. *Quod ampliùs nos delectat, secundùm id operemur necesse est.* Les œuvres ou mœurs suivent nécessairement l'amour dont le cœur est plein. C'est ainsi que le monde entier parle, et c'est ce langage naturel du genre humain que saint Augustin a parlé. Vous avez vu Jansénius lui-même, qui avoue que c'est ainsi qu'il faut entendre le mot de délectation, quand on le prend dans son sens propre. *Quando propriè sumitur,* etc. *Propriè dicta*, etc. Cessez donc de donner des contorsions aux paroles du saint docteur, pour les détourner à un sens impropre. Aussitôt vous verrez disparoître de son texte ce système dont vous avez fait votre idole. D'ailleurs il est clair comme le jour que saint Augustin ne pouvoit point enseigner le jansénisme

[1] *De Grat. Christi*, lib. VIII, cap. II.

par ces paroles, *Quod ampliùs*, etc. au même temps où il étoit, de votre aveu, dans l'erreur des Demi-Pélagiens.

Comme M. Fremont répétoit sans cesse que la délectation délibérée, qui est l'amour même, n'est point le ressort qui remue le cœur, et que c'est le plaisir indélibéré qui meut la volonté en la faisant vouloir, je lui fis lire l'endroit où saint Augustin dit *Quod ampliùs*, etc., et où il dit ensuite, parlant des justes, que leur délectation *est leur justice* même, c'est-à-dire leur bonne volonté : *eorum justitia est*. Puis je lui fis lire ces paroles du saint docteur : « C'est par » l'amour que (l'âme) est mue, comme vers le » lieu où elle tend. Le lieu de l'âme ne consiste » point dans quelque espace que la forme de » son corps occupe, mais il consiste dans la dé- » lectation, où l'âme se réjouit d'être parvenue » par l'amour. Or la délectation corrompue suit » la cupidité, et la délectation fructueuse suit la » charité[1]. » Voilà saint Augustin qui prend soin de vous avertir de ce qu'il entend par les deux délectations opposées. Elles ne précèdent ni n'attirent l'amour. Au contraire, c'est l'amour qui meut l'âme. La délectation est une joie, une complaisance, un repos de l'âme, qui *se réjouit d'être parvenue par l'amour* en sa place, où elle est unie à ce qu'elle aime. *La délectation corrompue suit la cupidité, et la délectation fructueuse suit la charité*. Ces deux délectations ne sont donc point des attraits qui préviennent et qui excitent l'amour. Elles sont au contraire la complaisance libre de la volonté qui suit son amour dominant.

C'est par de semblables subtilités, me dit M. Fremont, que vous éludez tout ce que saint Augustin dit de la grâce médicinale de Jésus-Christ, qui donne le vouloir et l'action, au lieu que la grâce de santé qui venoit du Créateur ne donnoit que le simple pouvoir, ou *possibilité*[2].

Je vous ai démontré, lui répliquai-je, que *la possibilité*, qui étoit proposée par Pélage comme une grâce, n'étoit que *la nature* seule de la volonté, que le Créateur nous a donnée par notre création, sans nous la devoir, et qui nous rend capables de vouloir le bien. Pélage y ajoutoit seulement le secours *de la loi et de l'instruction* pour les hommes qui sont instruits de la religion. Saint Augustin vouloit qu'il reconnût, outre la *nature* qui consiste dans la volonté, et outre *la loi et l'instruction*, un secours intérieur de grâce par lequel la volonté fût prévenue, excitée, aidée, et qui opérât la bonne action avec elle quand elle l'opère. « Pourvu, dit le » saint docteur[1], que Pélage reconnoisse que le » vouloir même et l'action sont aidés de Dieu et » aidés en sorte que nous ne voulons et ne fai- » sons rien de bon sans ce secours,... il ne reste, » autant que je le conçois, aucun sujet de con- » troverse entre nous sur le secours de la grâce » de Dieu. »

Vous éludez aussi, me dit M. Fremont, le livre *de la Grâce et du libre Arbitre*, en soutenant que tout ce qui y est dit d'une grâce toute-puissante, laquelle *agit*, *opère* dans les cœurs, et les *tourne* comme il lui plaît, n'est qu'une providence qui négocie avec les volontés, pour les mener à son but.

N'avez-vous pas vu, lui répliquai-je, que saint Augustin borne sa preuve, dans ce livre, à une comparaison où il établit la puissance de Dieu sur les volontés des prédestinés pour les vertus, comme sur celles des impies pour les crimes ? Or il est clair comme le jour que saint Augustin n'a point voulu établir dans cette comparaison, que Dieu se sert de l'attrait d'une délectation toute-puissante pour tourner les volontés des impies aux crimes les plus monstrueux, tels que ceux de Judas qui trahit Jésus-Christ, et des Juifs qui le crucifièrent. Donc saint Augustin n'a point voulu établir par cette comparaison un attrait de délectation toute-puissante pour tourner les volontés des prédestinés aux vertus évangéliques. Ce Père veut seulement établir une providence infaillible de Dieu tout-puissant, lequel *opère dans les cœurs des méchans*, SOIT PAR LES ANGES BONS OU MAUVAIS, OU PAR TOUT AUTRE MOYEN semblable, pour faire servir leurs crimes à l'accomplissement de ses desseins. De là il conclut que Dieu, usant de la même providence, *opère* aussi *dans les cœurs des élus par son Saint-Esprit*, en sorte qu'ils ne fassent jamais aucun bien, sans être prévenus et aidés de cette inspiration. Mais comme la suggestion *des anges bons ou mauvais*, dont Dieu se sert pour les impies, n'est point un attrait de délectation invincible, l'inspiration du *Saint-Esprit*, dont Dieu se sert pour les élus, n'est point aussi un attrait d'invincible délectation.

Il n'y a pas même, s'écria M. Fremont, jusqu'au secours *quo*, dont vous ne vous soyez avisé de faire une grâce purement extérieure, et une simple providence. Cette grâce n'est, selon vous, qu'une mort toute naturelle. Elle n'opère point dans la volonté le vouloir pieux.

[1] *In Ps.* IX, n. 15 ; tom. IV, pag. 52. — [2] AUG. *De Grat. Christi*, cap. XLVIII, n. 52 ; tom. X, pag. 251.

En vérité, c'est se jouer indignement du texte de saint Augustin, au lieu de le suivre religieusement à la lettre avec toute l'admiration qui lui est due.

Vous l'avez vu, repris-je; je n'ai fait que suivre mot pour mot le texte clair et décisif du saint docteur. Je m'y suis attaché beaucoup plus scrupuleusement qu'on ne suit la lettre du texte sacré. C'est saint Augustin lui-même qui vous crie que le secours *quo* est *l'enlèvement* de l'homme *de peur que la malice ne change son cœur*, etc. [1]. Il vous crie que c'est *la grâce de la délivrance* [2]. Il vous crie que c'est *la fin par laquelle cette vie est finie*. Il vous crie que par elle il n'y a *plus de péril de tomber* [3]. Il vous crie que c'est une grâce qu'on *ne peut perdre par aucune obstination* [4]. Il vous crie que c'est par cette grâce que l'homme *ne peut plus ni pécher, ni mourir, ni abandonner le bien* [5]. C'est une grâce qui n'est donnée qu'aux *saints prédestinés*, en sorte que *la fin de cette vie ne trouve* leur foi *que persévérante* [6]. Ne dites plus que ce bienfait n'est point une grâce intérieure, et qu'il n'opère rien sur les volontés. Il est vrai que ce bienfait n'est pas la grâce actuelle du pélerinage qui est nécessaire à chaque acte pieux. Il est vrai que ce bienfait est le coup d'une *mort prompte*, d'une *mort comme prématurée*. *Celeriore morte*, etc. *morte quasi immaturâ*, etc. Mais quand on examine de près ce bienfait, on trouve qu'il est la plus intérieure de toutes les grâces, et la plus efficace sur les volontés. La fin du pélerinage est le commencement de la béatitude céleste. La fin de la navigation est le repos dans le port. *La grâce de la délivrance* des tentations, est la liberté parfaite, où l'on ne peut plus être tenté. Voilà la grâce intérieure et nécessitante des bienheureux qui commence à opérer sur les volontés en ne les laissant plus à leur libre arbitre. Elle les meut *inévitablement et invinciblement* vers le bien. Elle les fixe dans l'amour suprême, par *une puissance entièrement toute-puissante*. C'est une grâce *inamissible* et invariable, par laquelle l'homme *ne peut plus ni pécher, ni mourir, ni abandonner le bien*. Cette grâce est souverainement efficace et toute-puissante sur les volontés. Mais elle n'est pas la grâce actuelle du pélerinage, parce qu'elle est précisément celle qui finit la liberté du pélerinage même, et qui commence l'impeccabilité de la patrie céleste. Ce n'est pas moi, c'est saint Augustin lui-même qui vous crie cette vérité. Serez-vous toujours sourd à sa voix? Après avoir opposé le texte de saint Augustin à l'Église entière, qu'opposerez-vous enfin à ce texte, qui se tourne lui-même contre vous avec tant d'évidence?

Demandez aux Thomistes, me dit M. Fremont, si vous êtes en droit de réduire par tyrannie toutes les écoles à la grâce *versatile*, qu'on nomme *congrue*, et si nous blessons la foi en soutenant une grâce efficace par elle-même.

La bonne foi, repris-je, ne vous permet point de mettre l'école des Thomistes malgré elle dans votre parti. Vous ne pouvez point en conscience dire que j'attaque la grâce efficace des Thomistes. Je ne les empêche nullement de donner à leur prémotion le nom efficace par elle-même. Je me borne ici à soutenir le pur dogme de foi sur la grâce et sur le libre arbitre, en examinant le texte de saint Augustin que vous m'objectez. Quant aux opinions que l'Église permet dans les écoles, je garde une exacte neutralité entre elles. Je laisse en pleine liberté les uns prétendre que le concours est *prévenant*, et les autres soutenir qu'il n'est que *simultané*. Mais demandez vous-même à tous les véritables Thomistes, s'ils admettent votre grâce médicinale, qui consiste dans une délectation indélibérée, ou sentiment de plaisir, laquelle prévient inévitablement et détermine invinciblement la volonté de l'homme, parce que cet attrait est plus fort pour la faire consentir, qu'elle n'est forte pour lui refuser son consentement. Demandez-leur s'ils admettent votre nécessité *relative et partielle*. Ils ne manqueront pas de vous répondre qu'ils n'ont jamais fait consister la grâce dans ce sentiment de plaisir qui seroit nécessitant d'une nécessité *antécédente*. Ils vous répondront qu'il n'est permis d'admettre au premier moment, qui est celui de la liberté, aucune nécessité ni *relative* ni *partielle*, et que pour le second moment, où la volonté commence déjà à agir, et où par conséquent il ne s'agit plus de liberté pour n'agir pas, la nécessité d'agir en agissant n'est que purement *conséquente*. Ils vous déclareront qu'ils se bornent précisément à la doctrine qu'Alvarez et Lémos ont expliquée au nom de leur école devant le Siége apostolique, comme nous l'avons vu. Ils protesteront qu'ils vous désavouent, qu'ils vous condamnent, qu'ils ne se croient catholiques qu'autant qu'ils sont opposés au système de Jansénius, et qu'ils ne souffriront jamais que leur opinion sur la pré-

[1] *De Prœd. SS.* cap. XIV, n. 28 : tom. X, pag. 808. — [2] *De Corr. et Grat.* cap. XI, n. 29 : pag. 766. — [3] *De Dono Perser.* cap. I, n. 1 : pag. 821. — [4] *Ibid.* cap. VI, n. 10 : pag. 826. — [5] *De Corr. et Grat.* cap. XII, n. 33 : p. 768. — [6] *Ibid.* n. 34 : p. 769.

motion physique serve de masque à l'hérésie de Jansénius tant de fois condamnée.

La politique timide d'un grand nombre de Thomistes, disoit M. Fremont, les a jetés dans des galimatias et dans des contradictions ridicules. Ils avoient peur de leur ombre, et croyoient qu'on les feroit passer pour calvinistes.

Ils ont soutenu, pour se distinguer des Calvinistes, repris-je, ce que votre parti n'admet point. Ils ont enseigné, outre leur prémotion, une grâce très-suffisante sans être efficace, laquelle délivre et guérit suffisamment la volonté de son impuissance pour le bien surnaturel quand le commandement presse. Ils ont soutenu que la grâce efficace est *offerte dans la suffisance qui est* actuellement *donnée*. Ils ont soutenu que la volonté est pleinement libre de se donner un empêchement pour ne recevoir pas la prémotion, qui est un concours actuel, ou action déjà commençante. Oseriez-vous jurer que vous croyez sur votre délectation tout ce que Bellarmin a dit sur la prémotion des Thomistes, et que le P. Massoulié a confirmé si expressément?

Comme M. Fremont hésitoit, j'ajoutai ces mots : Pendant que vous ne pouvez parvenir à ressembler aux Thomistes, vous ne pouvez éviter une affreuse ressemblance avec Calvin. D'un côté, cet hérésiarque admet autant que vous l'exemption de la contrainte, l'exemption de la nécessité totale et absolue, *l'action* de la volonté, son *élection* entre deux partis, enfin *le libre arbitre* même[1], pourvu qu'on lève toute équivoque. D'un autre côté, vous admettez autant que lui la délectation indélibérée qui est inévitable et invincible. *Impresso*, dit Calvin[2], *delectationis affectu*, etc. *Quia*, dit-il encore, *delectatione et proprio appetitu movetur*. Les Thomistes ont-ils tort de désavouer et de condamner un système qui est précisément celui de la délectation nécessitante de Calvin?

La doctrine de Calvin sur l'efficacité invincible de la grâce, disoit M. Fremont, n'est point nommément condamnée.

Jansénius, repris-je, a eu honte et horreur de lui ressembler. Il a fait tous ses efforts pour cacher cette monstrueuse ressemblance; mais ses efforts n'ont servi qu'à démontrer ce qu'il a voulu déguiser.

Nous avons pour nous la tradition de tous les siècles, disoit M. Fremont, puisque tous les siècles ont reconnu saint Augustin pour le sublime docteur sur la grâce.

Vous n'avez, lui répliquai-je, aucun vestige de tradition en aucun temps. J'en prends pour juge Jansénius même. Les quatre premiers siècles n'ont, de son aveu, que des *embrouillemens inexplicables*. *La plupart* des Grecs, dans tous les siècles suivans, *ont été si malheureux*, *qu'il a fallu un grand travail* pour les justifier *sur les erreurs où ils sont tombés au moins quant au langage*. Voilà tout l'Orient qui paroît pélagien, si on en croit Jansénius. Pour l'Occident, vous ne sauriez trouver, depuis le quatrième siècle jusqu'au douzième, aucun auteur grave distingué de saint Augustin, qui ait enseigné ce système des deux délectations invincibles. D'ailleurs Jansénius avoue que toutes les écoles sont unanimement opposées à cette doctrine depuis environ cinq cents ans. *Quamvis refragantibus scholasticis universis*. Si vous vous vantez d'avoir acquis quelque possession des écoles depuis le temps de Jansénius, je vous répondrai qu'il n'y a rien de plus honteux qu'une date si nouvelle et si odieuse. De plus, n'est-ce pas précisément en ces temps-là que toute possession vous est ôtée plus que jamais, par la condamnation expresse des écoles mêmes? Enfin n'est-ce pas le temps où l'Eglise vous a foudroyés par tant d'anathèmes?

Nous revenons toujours à saint Augustin, disoit M. Fremont. On ne peut errer avec lui.

On peut l'expliquer très-mal, repris-je, et c'est ce que vous faites. Calvin l'avoit expliqué comme vous, et l'Eglise a condamné votre commune explication. D'ailleurs vous venez d'entendre le saint docteur, qui vous désavoue, qui vous réfute, qui vous condamne, qui ne vous laisse aucune ressource. Il me semble même que je l'entends vous parler ainsi : Pourquoi m'imputez-vous ce système où vous supposez que *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur* de l'homme? Vous me faites dire, contre ma pensée, et malgré mon texte, que tout homme passe sa vie entre deux plaisirs, dont l'un est très-rare pour la vertu, et l'autre presque universel pour le vice. Vous me faites ajouter que celui de ces deux plaisirs opposés, qui se trouve actuellement plus fort que l'autre, prévient inévitablement et détermine invinciblement la volonté. C'est me faire enseigner que presque tout le genre humain est invinciblement déterminé à tous les vices les plus monstrueux par un plaisir qui est tout-puissant sur les volontés. Voilà ce qu'Epicure auroit rougi de dire. Voilà ce qui ne laisse parmi les hommes aucune ressource ni de vigilance ni de prière; que dis-je? ni de probité, ni de police, ni de pudeur. *Desperantes, etc.* Cessez de

[1] *Instit.* lib. II, cap. II, n. 14. — [2] Lib. III *contra Pigh.*

déshonorer, par un système si contagieux, la religion chrétienne et les ouvrages que j'ai faits pour la défendre contre ses ennemis.

A ces mots je demeurai dans le silence pour voir ce que M. Fremont me répondroit, mais je le vis sombre, triste, agité, silencieux. Enfin il me dit ces paroles : Je vois bien que vous avez pris un parti de roideur et d'extrémité. Vous n'admettez aucun tempérament pour la paix. Vous voulez réduire tout au molinisme. Vous ne souffrez aucune grâce efficace par elle-même. A cette condition si dure et si intolérable, nous ne pouvons nous réunir à vous. Nous ne ferons jamais un schisme : mais nous le souffrirons, et vous le ferez.

Vous savez bien, repris-je doucement, que je veux laisser toutes les écoles en paix et en liberté sur leurs opinions. Je demeure neutre entre elles, et je ne veux que sauver la substance du dogme de foi. Soyez thomiste tant qu'il vous plaira ; je ne vous troublerai jamais. Soutenez même votre délectation, pourvu qu'elle ne soit pas plus forte que la volonté, et que la volonté ait des forces proportionnées pour lui pouvoir refuser son consentement. *Posse dissentire.* Je vous laisserai en repos. Mais si vous voulez éluder le concile de Trente et les constitutions du saint Siége, en établissant avec Jansénius un sentiment de plaisir qui soit inévitable et invincible à la volonté, en ce qu'il aura plus de force pour la faire consentir, qu'elle n'en a pour refuser son consentement, *non posse dissentire*, je ne puis être d'accord avec vous. Pouvez-vous dire que je prends un parti de roideur et d'extrémité, quand je me borne à sauver la foi, sans attaquer aucune opinion d'école ? Dieu m'est témoin que je voudrois dans la conduite user d'une douceur et d'une patience sans bornes pour ménager les esprits, et pour les ramener peu à peu. Mais en laissant une liberté entière à toutes les opinions permises dans les écoles, je n'admettrois aucun tempérament ni négociation sur le dogme de foi. Rien n'est si funeste qu'une fausse paix.

Je comprends, dit M. Fremont, à quoi aboutit cette douceur tant vantée. Vous voulez nous traiter doucement, pourvu que vous nous meniez jusqu'à votre but, qui est d'abjurer la grâce efficace par elle-même. Vous n'y parviendrez jamais.

Je ne veux point parvenir, lui répliquai-je, à vous faire abjurer la grâce efficace par elle-même. Ne dites-vous pas sans cesse que toute l'école des Thomistes soutient cette grâce, en soutenant sa prémotion ? Soutenez-la comme eux. Je ne vous la ferai point abjurer. Je demeurerai en paix avec vous. Allons plus loin. Voulez-vous soutenir votre délectation indélibérée. Je vous la laisserai soutenir, quoiqu'elle renferme de très-dangereuses absurdités, mais c'est à condition que vous ne la ferez point invincible à la volonté, et plus forte pour attirer son consentement, que la volonté n'est forte pour le lui refuser : *non posse dissentire.* En un mot, je vous passe tout, excepté la grâce nécessitante sous le nom d'efficace. Ce n'est donc pas moi qui veux, par une douceur affectée, vous faire abjurer la grâce efficace par elle-même. C'est vous qui ne serez content de rien, à moins que vous ne me meniez insensiblement par vos tours insinuans jusqu'à votre but, qui est de faire passer la grâce nécessitante sous le nom radouci d'efficace par elle-même.

Je ne demande qu'un tempérament entre les deux extrémités, disoit M. Fremont.

Vous demandez, repris-je, un tempérament dans un point indivisible, où vous savez bien qu'il n'y en peut avoir aucun. Il n'y a aucun milieu entre une volonté actuellement aussi forte que l'attrait pour pouvoir lui refuser son consentement, et une volonté actuellement moins forte que l'attrait, et par conséquent trop foible pour pouvoir lui refuser d'y consentir. Il est clair comme le jour que ce point est indivisible. C'est se jouer de Dieu et des hommes, que d'y chercher un tempérament. C'est ainsi que saint Athanase crioit contre tous les tempéramens captieux des Ariens, parce qu'il ne peut y avoir aucun milieu entre le Verbe créateur, et le Verbe simple créature.

Le milieu que je vous propose, disoit M. Fremont, est la nécessité partielle et relative.

Ce milieu, lui répliquai-je, est une dérision de la foi, et non un milieu réel. Si la volonté se trouve nécessitée relativement à la supériorité de force qui est dans la délectation, cette nécessité relative est tout ce que Luther et Calvin ont prétendu de plus outré. Les Protestans seront contens et victorieux de l'Eglise s'il est vrai que la volonté moins forte que la délectation se trouve dans une impuissance relative de lui refuser son consentement. *Non posse dissentire.* Les Thomistes, infiniment éloignés d'admettre cette nécessité relative et partielle des Protestans, n'ont admis avec toutes les autres écoles qu'une nécessité purement *conséquente*, en bornant l'attrait au second moment, où il ne s'agit plus d'aucun péril pour la liberté, parce que l'action est alors déjà commençante.

Nous ne faisions plus M. Fremont et moi,

que répéter des raisonnemens qui avoient été déjà souvent développés. Enfin je lui dis ces paroles : Tout se réduit, de votre propre aveu, au point unique, indivisible et essentiel de la nécessité partielle et relative. Il s'agit de savoir si l'attrait de la délectation est invincible et supérieur en force à la volonté, ou si la volonté aussi forte que l'attrait peut lui refuser son consentement. Si on admet cette nécessité relative qui résulte de la supériorité des forces de l'attrait, non-seulement Jansénius, mais encore Calvin et Luther même sont victorieux de toute l'Eglise. En ce cas, on ne peut plus trouver d'hérésie que dans la monstrueuse chimère de la nécessité totale et absolue. En ce cas, ni Jansénius, ni Calvin, ni Luther n'ont jamais enseigné l'hérésie sur la grâce contre la liberté. En ce cas, le livre de Jansénius a été condamné avec une injustice criante, puisque tout son texte rejette avec évidence la nécessité totale et absolue, pour se borner exactement à la nécessité partielle et relative.

En ce cas, le jansénisme n'est qu'un fantôme ridicule, que l'Eglise poursuit follement depuis près d'un siècle. En ce cas, l'Eglise ne peut être excusable sur la question de droit, que par l'erreur de fait où elle est tombée sur le livre qu'elle a condamné mal à propos. En ce cas, il faut dire qu'elle n'a jamais pu apercevoir pendant tant d'années dans ce livre, ce qui y saute aux yeux dans toutes les pages. En ce cas, sa décision est pélagienne en termes formels, puisqu'elle est formellement contradictoire à un texte qui est aussi pur que celui de saint Augustin, et qui n'exprime que le dogme de foi. Au contraire, rejetez la nécessité partielle et relative; soutenez que l'attrait n'est point plus fort que la volonté, et qu'elle est assez forte pour lui refuser son consentement. *Posse dissentire.* En un moment, vous faites disparoître la question de fait, vous réduisez tout à celle de droit, qui est déjà décidée. Vous justifiez l'Eglise, vous réalisez, vous fixez le jansénisme, et vous ne trouvez que trop de vrais Jansénistes.

Que voulez-vous exiger de tous ces Jansénistes? me dit M. Fremont.

Je souhaite, repris-je, pour eux, ce que saint Léon souhaitoit pour les Pélagiens. « Qu'on les » engage, disoit-il [1], à une correction de leur » doctrine, qui puisse leur être utile et ne nuire » à personne. Qu'ils condamnent par des décla» rations décisives les auteurs de leur superbe » opinion; qu'ils détestent tout ce que l'Eglise » y a rejeté avec horreur; qu'ils embrassent » tous les jugemens des assemblées, que l'au» torité du Siége apostolique a confirmées, pour » détruire cette hérésie; qu'ils protestent par » des écrits faits de leur propre main, dans les » termes les plus clairs et les plus absolus, qu'ils » reçoivent tout ce qui est décidé. Qu'on ne » trouve dans leurs paroles rien d'obscur, rien » d'ambigu. Nous savons que leur artifice se » tourne à croire qu'ils ont mis à couvert tous » leurs sentiments, par la moindre parcelle de » leur pernicieux dogme, qu'ils ont soustrait » du nombre des erreurs qui méritent d'être » condamnées. »

A ces mots, M. Fremont s'échauffa contre moi. Votre douceur feinte, me dit-il, n'est qu'un artifice pour nous rendre odieux. D'ailleurs vous voudriez user des censures pour extorquer les sermens les plus faux contre la céleste doctrine de saint Augustin.

Dès que je remarquai son aigreur, je m'arrêtai en lui disant ces mots de saint Augustin : « Voilà ce que nous disons : que tous vos amis » prient, afin qu'ils comprennent, et qu'ils ne » disputent point pour ne comprendre jamais... » Voilà ce que nous disons : qu'ils écoutent, et » qu'ils ne contestent pas; qu'ils soient éclairés » et qu'ils ne nous calomnient point. *Ecce quod » dicimus : orent ut aliquando intelligant; non » litigent ut nunquam intelligant.... Ecce quod » dicimus : intendant, et non contendant; illu» minentur, et non calumnientur* [1]. »

Je ne sais point quelle impression firent ces paroles du saint docteur sur M. Fremont. Il se retira sans nous promettre son retour. Il y a déjà trois jours que je n'entends plus parler de lui. Je prie souvent Dieu afin qu'il le détrompe. C'est un homme d'un esprit facile et pénétrant. Il me paroît régulier, austère, désintéressé; mais il est vif dans ses préventions, dédaigneux pour les pensées d'autrui, passionné pour ses amis, et né pour soutenir un parti par le talent qu'il a pour l'intrigue. Il faut un miracle de grâce pour rendre un tel homme doux et humble de cœur. Je suis, etc.

CONCLUSION.

Vous voyez, mes très-chers Frères, que nous avons recours à tout ce qui peut soulager le

[1] S. Léon. *Ep.* LXXXVI. *ad Aquil. Episc.*

[1] Aug. *ad Bonif. contra duas Ep. Pelag.* lib. III. cap. II, n. 2 et 3 : tom. X, pag. 447.

lecteur et lui rendre la vérité plus familière. Nous venons de parler par des espèces de paraboles, pour nous proportionner au besoin du troupeau. Vous avez vu les principales subtilités d'un parti qui est ingénieux pour s'éblouir lui-même en éblouissant le public. Ce parti vante sans cesse le texte de saint Augustin. Mais ce Père ne leur dit-il pas que « le texte d'aucun » saint et docte écrivain ne peut être comparé » avec l'autorité des Ecritures canoniques[1] ? » Mettons néanmoins pour un moment, et contre la règle inviolable, la parole d'un homme au même rang que celle de Dieu. Ce parti ne sait-il pas que l'Eglise ne souffre point que ses enfans expliquent le texte sacré selon leur prétendue évidence et indépendamment du sens précis auquel elle fixe? Comment peut-il donc se flatter jusqu'à croire que l'Eglise souffrira que ses enfans expliquent le texte de saint Augustin selon leur prétendue évidence, et indépendamment du sens précis auquel elle le borne en l'approuvant? A parler en toute rigueur, ce n'est pas ce texte pris en soi, mais c'est le sens que l'Eglise y croit voir, qui est autorisé par son approbation. Or, qui peut savoir le sens et la pensée de l'Eglise, si ce n'est l'Eglise elle-même? Tout se réduit donc à la pensée de l'Eglise, qu'on doit lui demander avec la plus humble docilité, au lieu de prétendre lui faire la loi par le texte de ce Père, et de vouloir se servir du prétexte de son approbation pour éluder ses jugemens. *L'Ecriture* même *ne s'explique point par une interprétation particulière*[2] de l'esprit humain. Encore moins doit-on expliquer ainsi un texte dont toute l'autorité est bornée au seul sens que l'Eglise a l'intention d'y approuver. Le texte du saint docteur a sans doute, comme celui de l'Apôtre, *des endroits difficiles à entendre*, que les hommes prévenus *détournent en mauvais sens, et dont ils abusent... à leur propre ruine*[3]. C'est ainsi que Luther, Calvin et tous les Protestans en ont abusé. C'est ainsi que Jansénius s'est trompé dans la lecture de ce texte. Plût à Dieu que les disciples de Jansénius voulussent apprendre humblement de l'Eglise quel est le sens pur et tempéré qu'elle approuve dans ce texte. Plût à Dieu qu'*un amour passionné de leur opinion ne leur fit point compter pour rien* ce qui détruit leurs préjugés. *Utinam non negligenter attenderent, nec suæ sententiæ amore nimio præterirent*[4]. Alors ce seroit l'Eglise qui décideroit seule pour expliquer le texte de saint Augustin, comme pour expliquer celui de l'Ecriture, et les particuliers se borneroient à écouter leur sainte mère pour en recevoir le sens approuvé.

[1] *De Grat. Christi*, cap. XLIII, n. 47 : tom. X, pag. 249.— [2] *II Petr.* I. 20. — [3] *Ibid.* III, 16. — [4] *De Grat. Christi*, cap. XLII, n. 46 : tom. X, pag. 249.

Mais allons plus loin. Où est donc cette évidence tant vantée du texte de ce Père? Elle se tourne contre ceux même qui osent l'opposer à l'Eglise pour éluder ses décisions. Ce parti si triomphant prend sans cesse une providence infaillible, qui arrange les biens et les maux, pour un attrait de délectation invincible. Il prend la mort, qui finit le pélerinage d'ici-bas, et qui commence la céleste béatitude, pour la grâce intérieure qui est nécessaire à chaque acte pieux pendant le cours du pélerinage. Toutes les fois que saint Augustin dit que Dieu donne le bon vouloir, qu'il fait que *nous fassions*, qu'il *agit dans les cœurs*, qu'il *opère le vouloir et l'action*, ce parti s'imagine voir partout sa délectation toute-puissante. En vain le saint docteur l'avertit que ces expressions signifient seulement que Dieu *donne de très-grandes forces à la volonté*. *Præbendo vires efficacissimas voluntati.* En vain il leur représente que Dieu *donne... en ce qu'il aide*, *dat cùm adjuvat*, etc., que Dieu appelle l'homme *en la manière qu'il sait être congrue*, *afin qu'il ne rejette point son attrait*, etc.; *en sorte néanmoins qu'il ne lui ôte point son libre arbitre* par un attrait plus fort que sa volonté. *Quomodo scit congruere*, etc. *Non sit tamen ut eis adimat liberum arbitrium*, etc. En vain ce Père crie que c'est ainsi qu'il faut accorder la grâce et la liberté. En vain il nous présente de sa propre main ces clefs de tout son texte. Ce parti veut toujours faire dire au saint docteur ce qu'il déclare lui-même qu'il ne dit pas. La prévention va même jusqu'à préférer ce sens outré et imaginaire du texte de saint Augustin au sens propre et naturel des jugemens solennels de l'Eglise. Le parti ne voulant point abandonner ce sens chimérique, que saint Augustin désavoue, donne les contorsions les plus absurdes aux décisions prononcées par l'épouse du Fils de Dieu. Il rejette sur le fantôme ridicule d'une nécessité *totale et absolue* tous les anathèmes qui tombent naturellement sur la nécessité *partielle et relative*, dont les faux disciples de saint Augustin sont idolâtres.

Puisque *l'aveuglement des esprits va jusqu'à cet excès,.... et que les savans consument leur loisir sur ces monstrueuses opinions*[1], ne faut-il pas conclure que c'est dans le pressant besoin du monde entier que Jésus-Christ est venu faire

[1] AUG. *Ep.* CXVIII, *ad Diosc.* n. 31 : tom. II, pag. 341.

taire la raison humaine. *Le comble de l'autorité et la lumière de la raison même*, dit saint Augustin [1], se trouvent *dans le seul nom salutaire de* Jésus-Christ *et dans la seule Eglise, pour redresser tout le genre humain.* Le raisonnement, la curiosité et la présomption sont la maladie de l'homme en délire. L'humble docilité est l'unique remède qui peut le guérir. *Où est le sage? où est le docteur de la loi? où est celui qui pénètre tout* [2]*?... Que personne ne se séduise* par son raisonnement. *Si quelqu'un*, dit l'Apôtre [3], *paroît sage entre vous en ce monde, qu'il devienne insensé afin qu'il soit sage*, qu'il cesse d'être du nombre *des sages et des prudens*, auxquels Dieu *cache* ses mystères, et qu'il devienne un de ces *petits enfans* auxquels Dieu daigne les *révéler* [4].

Quelque savant veut-il vous attirer dans le piége de la curiosité. Vous promet-il la science du bien et du mal dans le fruit défendu? Fermez l'oreille à la voix flatteuse de l'enchanteur: répondez-lui : *Si quelqu'un enseigne* en secret *autrement* que l'Eglise *n'enseigne* en public, *et s'il n'acquiesce point aux paroles saintes, il est superbe, il ne sait rien*, quoiqu'il paroisse savoir tout. *Il languit autour des questions et dans des combats de paroles* [5].... *Si quelqu'un paroît contentieux, une telle coutume n'est ni la nôtre, ni celle de l'Eglise de Dieu* [6].

Si des femmes vaines et passionnées veulent décider sur le texte de saint Augustin, représentez-leur doucement le souvenir des bienséances de leur sexe, qu'elles ignorent autant que les dogmes de théologie. Dites-leur ces paroles de l'Apôtre : *Que les femmes se taisent dans l'Eglise. Il ne leur est pas permis de parler, mais elles doivent être soumises* [7].

Si des esprits téméraires critiquent les décisions de l'Eglise, dites-leur ces fortes paroles de Tertullien : « Ce qui nous sauve, est la » croyance et non le raisonnement sur les Ecri- » tures [8], » encore moins sur le texte de saint Augustin. « Le raisonnement ne vient que de » curiosité... Il faut que la curiosité cède à la » croyance, et la gloire (de la science) au salut... » Ne savoir rien de contraire à la règle (que » l'Eglise nous donne) c'est savoir tout. » S'ils vous déclarent qu'ils ne peuvent abandonner leur nécessité *relative et partielle*, parce qu'elle résulte visiblement de la délectation invincible, qu'ils croient voir dans le texte de saint Augustin, répondez-leur ces paroles du saint docteur, qu'ils se vantent de suivre : *Pour moi, je ne croirois pas l'Evangile même, si je n'y étois déterminé par l'autorité de l'Eglise catholique* [1]. Voilà la plus simple, la plus courte et la plus décisive de toutes les controverses.

Il est vrai qu'on doit ménager avec une douceur infinie ceux qui sont pleins de ces faux préjugés, surtout quand ils « sont sans aigreur » et sans obstination, quand ils ne sont point » les auteurs de la fausse doctrine, quand ils » n'ont fait que la recevoir de leurs parens (ou » amis), quand ils cherchent la vérité avec » précaution et empressement, enfin quand ils » sont prêts à se corriger dès qu'ils l'auroient » découverte [2]. » De tels hommes croient ce qui est une hérésie, sans avoir le cœur hérétique. On ne peut avoir trop d'égards et de ménagemens pour des personnes si estimables. Mais il y a très-peu d'hommes assez solidement instruits, pour travailler utilement à les détromper. Il faut moins espérer que craindre de soi, quand il s'agit de résister à la séduction, et d'en délivrer autrui.

Ceux mêmes qui sont en état de détromper le prochain, ne doivent entreprendre de le faire que peu à peu avec beaucoup de délicatesse et de dextérité. Défiez-vous *du zèle amer*. Ce qui pique l'orgueil ne corrige presque jamais. *La colère de l'homme n'opère point la justice de Dieu.* Il faut épargner à nos frères la dangereuse tentation de la mauvaise honte, et du dépit de succomber. Les hommes, dit saint Augustin [3], « ont coutume de chercher des éva- » sions, pour cacher leur impuissance de ré- » pondre, parce qu'ils sont plus jaloux de la » gloire de la dispute que de la vérité... Ne vous » occupez que d'un seul objet, qui est d'éviter » tout désir de vaincre, afin que Dieu vous soit » propice dans cette recherche [4]. » L'humble prière est aussi utile que la dispute est dangereuse. Soyez recueillis, doux et pacifiques. Aimez Dieu, et sa vérité se fera aimer en vous. Edifiez vos frères, apaisez leur amour-propre irrité. Faites-leur entendre qu'il s'agit non de disputer vainement sur l'efficacité de la grâce, mais de céder à la grâce pour se laisser instruire par l'Eglise, comme de petits enfans. Ce qui doit augmenter la crainte de la séduction, est qu'on ne la craint pas assez. On voit des hommes qui vivent avec nous dans le sein de l'Eglise. Ils sont réguliers, sévères, et zélés contre le relâ-

[1] AUG. *Ep.* CXVIII, *ad Diosc.* n. 33: pag. 343. — [2] *I Cor.* I, 20. — [3] *Ibid.* III, 18. — [4] *Matth.* XI, 25. — [5] *I Tim.* VI, 3 et seq. — [6] *I Cor.* XI, 16. — [7] *Ibid.* XIV, 34 et seq. — [8] *De Præscr.* cap. XIV.

[1] *Contra Ep. fund.* cap. V, n. 6: tom. VIII, pag. 154. — [2] AUG. *Ep.* XLVII, *ad Glor. et Eleus.* n. 1 : tom. II, pag. 88. — [3] *Ep.* CCXXXVIII, *ad Pasc.* n. 2 : pag. 853. — [4] *Ibid.* n. 29 : pag. 863.

chement. On ne se défie point d'eux, comme on se défie des sociétés déjà séparées de notre communion. On leur prête l'oreille. On leur entend dire que le jansénisme n'est qu'un fantôme formé tout exprès pour persécuter les disciples de saint Augustin, qu'ils croient tout ce que l'Eglise a décidé, qu'il ne s'agit d'aucun point de foi, qu'il n'est question que *d'un fait de nulle importance* sur un livre que personne ne lit, et qu'ils ne cessent point depuis soixante-dix ans de demander qu'on leur montre précisément l'erreur qu'on veut leur faire condamner, sans qu'ils aient jamais pu l'obtenir. Voilà le *discours* contagieux, qui *gagne comme la gangrène*. Vous avez vu combien l'erreur qu'ils nomment imaginaire est réelle et manifeste. Vous avez vu que l'épouse du Fils de Dieu ne court point follement après un fantôme d'hérésie. *Priez, veillez*, mes très-chers frères, *de peur que vous n'entriez en tentation* contre la foi.

Nous ne pouvons nous résoudre à finir un si long ouvrage, sans exprimer notre douleur par les paroles de saint Augustin aux personnes pieuses et dignes de respect qui peuvent être éblouies du système de Jansénius, parce qu'on le leur déguise sous le beau nom de grâce efficace. « Faut-il voir encore durer ces plaies que » l'animosité de certains esprits superbes ont » faites aux membres de nos Eglises ? Nous » avons perdu jusqu'au sentiment de la douleur » par la corruption de ces plaies. Voyez le dé» plorable ravage qui trouble la maison de Dieu » et la famille de Jésus-Christ[1]. » La grâce, qui devroit unir tous les cœurs, est devenue le sujet de leur division. *Le mari et la femme sont d'accord* dans leur conduite domestique, *mais ils sont désunis à l'autel* sur la religion. Les familles ont la paix du monde, sans avoir celle de Jésus-Christ. Les hommes qui *nous appellent les saints et les serviteurs de Dieu veulent finir par notre médiation leurs affaires séculières. Mais quand finirons-nous celle* de la foi *et du salut ?*

Au reste, nous sommes tout prêts à nous humilier, pour apaiser nos frères, supposé qu'il nous ait échappé, contre notre intention, quelque terme dur qui ait blessé quelqu'un, et que nous ayons pu lui épargner sans affoiblir la vérité. Dieu sait que nous avons entrepris cet ouvrage uniquement pour détromper les fidèles prévenus, et pour soutenir les décisions du saint Siége. Nous le soumettons sans réserve à la correction de l'Eglise mère et maîtresse. « Que » les choses arrêtées par notre médiocrité, di» soient les Pères du concile de Carthage au » pape saint Innocent[1], soient affermies par » l'autorité du Siége apostolique, pour assurer » le salut de la multitude, et pour corriger l'é» garement des particuliers. *Statutis nostræ » mediocritatis etiam apostolicæ Sedis adhi» beatur auctoritas.* » Enfin nous disons au pieux et docte pontife le très-saint père Clément XI, ce que le concile de Milève disoit à saint Innocent : « Nous envoyons, disoient ces grands » pasteurs[2], cet écrit à votre Sainteté, imitant » nos confrères, lesquels ont recours au Siége » apostolique, dont votre Béatitude augmente » l'éclat par une nouvelle lumière. *Ad Sedem » apostolicam quam beatus illustras.* »

Donné à Cambrai, le 1er janvier 1714.

† FRANÇOIS, archevêque duc de Cambrai.

Par Monseigneur.

STIEVENARD, secrétaire.

[1] S. AUG. *Ep.* XXXIII, *ad Procul.* n. 5 : pag. 65.

[1] AUG. *Ep.* CLXXV, n. 2 : pag. 618. — [2] ID. *Ep.* CLXXVI, n. 5 : pag. 622.

ORDONNANCE

ET

INSTRUCTION PASTORALE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DUC DE CAMBRAI

PORTANT CONDAMNATION D'UN LIVRE INTITULÉ :

THEOLOGIA DOGMATICA ET MORALIS, AD USUM SEMINARII CATALAUNENSIS.

FRANÇOIS, par la grâce de Dieu et du saint Siége apostolique, archevêque duc de Cambrai, prince du Saint-Empire, comte du Cambrésis, etc., au clergé et au peuple de notre diocèse, salut et bénédiction en notre Seigneur Jésus-Christ.

ON avoit annoncé long-temps au public, mes très-chers Frères, le livre intitulé : *Theologia dogmatica et moralis, ad usum seminarii*, etc., composé par le sieur Habert, docteur de Sorbonne, etc. On promettoit que cet ouvrage établiroit tous les grands principes de saint Augustin sur l'efficacité de la grâce, avec des tempéramens qui ne laisseroient aucun prétexte de critique aux esprits les plus ombrageux sur le jansénisme. On nous avoit vanté cette Théologie comme celle qui étoit la plus propre à l'instruction des ordinands dans notre séminaire. Quelque temps après, nous fûmes fort étonnés d'apprendre que des théologiens savans et modérés jugoient au contraire que le sieur Habert n'avoit fait qu'insinuer le système de Jansénius, dans tous les termes radoucis dont plusieurs écrivains du parti avoient fait avant lui un usage très-dangereux. On nous pressa pendant près de deux ans d'examiner et de censurer cet ouvrage, pour remédier à la séduction. Mais nos occupations ne nous permirent pas d'entreprendre cet examen. Enfin le grand bruit que ce livre vient de faire nous a engagés depuis peu de jours à entrer dans cette discussion. Nous y avons reconnu qu'on ne peut avec justice, ni tolérer le texte du sieur Habert sans tolérer aussi celui de Jansénius, ni condamner celui de Jansénius sans condamner aussi celui du sieur Habert.

Il faut avouer néanmoins que le sieur Habert se déclare hautement anti-janséniste. Mais cet anti-jansénisme tant vanté disparoît dès qu'on l'approfondit ; il retombe dans le jansénisme par une équivoque. C'est une mode introduite avec beaucoup d'art, par les politiques du parti, que celle d'abandonner enfin à toute extrémité Jansénius, pour sauver sans bruit et commodément tout le jansénisme. Ils sacrifient le nom d'un livre, afin de mettre mieux à découvert la doctrine pour laquelle seule ce livre a été condamné. Ils condamnent, comme nous le verrons bientôt, ce livre dans un sens outré, chimérique et illusoire, qu'il est visible qu'il n'a point ; mais ils se gardent bien de le condamner dans son sens propre et naturel, qui saute aux yeux. Ainsi ils ne sacrifient qu'un fantôme ridicule, et ils retiennent le vrai jansénisme, en paroissant anti-jansénistes par leur renoncement au nom de Jansénius.

Le vrai jansénisme consiste à dire que depuis la chute d'Adam l'homme se trouve entre deux délectations opposées, l'une du ciel pour la vertu, et l'autre de la terre pour le vice, en sorte qu'il *est nécessaire* que la volonté suive en chaque moment celle de ces deux délectations qui se trouve actuellement la plus forte, parce que l'attrait en est *inévitable et invincible.* C'est pour prouver que ce système est la céleste doctrine de saint Augustin qu'on nous cite du ton le plus triomphant ces paroles du saint docteur[1] : *Quod ampliùs nos delectat secundùm id operemur necesse est. Il est nécessaire que nous agissions selon ce qui nous délecte le plus.* On ne manque pas d'y ajouter cet autre endroit si

[1] *In Ep. ad Gal.* cap. V, n. 49 : tom. III, part. 2, pag. 962.

fameux [1] : *Ut dicinâ gratiâ indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur. En sorte que la volonté de l'homme soit inévitablement et invinciblement conduite par la grâce de Dieu.*

Le sieur Habert embrasse précisément, comme Jansénius, ce système des deux délectations indélibérées, dont celle qui se trouve la plus forte prévient *inévitablement* et détermine *invinciblement* nos volontés. L'unique différence qui paroît entre eux consiste en ce que Jansénius donne d'ordinaire à cette nécessité inévitable et invincible le nom de *simple*, et que le sieur Habert lui donne le nom de *morale*. C'est, dit celui-ci [2], une nécessité non absolue et physique, mais *morale : non quidem absolutè et physicè, sed moraliter.* Or, il est facile de démontrer que la nécessité *morale* du sieur Habert est précisément la nécessité *simple* de Jansénius, qu'on insinue sous un nouveau nom, pour nous donner le change. Il est facile de prouver avec évidence que la nécessité *absolue et physique*, que le sieur Habert rejette, est une chimère que personne ne peut soutenir sérieusement, et qu'en condamnant ce faux jansénisme, pour paroître anti-janséniste, il veut sauver le jansénisme véritable, qui se trouve tout entier dans la nécessité *morale*.

Comme il est nécessaire de donner quelque ordre à cet ouvrage, nous le diviserons en trois parties. Dans la première, nous prouverons que la nécessité *morale* du sieur Habert retombe dans la nécessité de Jansénius et même de Calvin.

Dans la seconde, il paroîtra que la prémotion des vrais Thomistes ne peut point autoriser la délectation de Jansénius et du sieur Habert.

Dans la troisième, nous ferons voir que le système des deux délectations du sieur Habert seroit encore pernicieux contre les bonnes mœurs, quand même on y mettroit le correctif qu'il veut paroître y avoir mis.

Plaise à celui qui nous promet *une bouche et une sagesse à laquelle nos adversaires ne pourront résister* [3], de nous donner des paroles pleines de lumière, d'onction et de force pour la défense de la vérité.

[1] *De Corrept. et Grat.* cap. XII, n. 38 : tom. X, pag. 771. — [2] Edition de 1707, tom. II, pag. 507, 517, 535 ; et tom. III, pag. 21. — [3] *Luc.* XXI, 15.

PREMIÈRE PARTIE,

Où il est démontré que la nécessité, qui est nommée *morale* par le sieur Habert, est celle qui a été enseignée par Jansénius et par Calvin même.

I. Le sieur Habert ne distingue son système de celui de Jansénius, que par les termes de *nécessité morale*, qu'il rend équivoques.

Ce docteur doit avouer que son livre n'est qu'une simple copie de celui de Jansénius, auquel il a voulu ajouter un correctif réel ou apparent. Or nous allons prouver que ce correctif n'est qu'apparent et nullement réel.

1° Dans l'un et dans l'autre livre, l'homme, depuis le péché, se trouve également entre deux délectations indélibérées qui le préviennent tour à tour. 2° Les deux délectations, selon les deux auteurs, sont également des sentimens doux et agréables. 3° Les deux auteurs enseignent également le même attrait efficace par lequel ces deux sentimens indélibérés touchent, excitent et déterminent la volonté. 4° On trouve dans les deux livres la même opposition entre ces deux plaisirs, dont l'un est céleste pour la vertu, et l'autre terrestre pour le vice. 5° On voit dans les deux textes la même impuissance de notre volonté malade, pour choisir entre le bien et le mal, sans y être attirée par l'un de ces deux plaisirs. 6° C'est la supériorité actuelle de l'un des deux plaisirs sur l'autre, qui fait également dans les deux livres la détermination de la volonté. 7° La prévention du plaisir supérieur est également inévitable, et sa détermination est également invincible, selon ces deux auteurs. En un mot, tout est égal entre eux, excepté un seul mot, que le sieur Habert répète souvent, et que Jansénius ne dit point, savoir, que la nécessité qui résulte de cet attrait n'est point *absolue et physique*, mais seulement *morale : non quidem absolutè et physicè, sed moraliter.* Ainsi, dans cette parfaite ressemblance entre Jansénius et le sieur Habert, celui-ci ne peut trouver aucune ressource pour sauver sa foi, que dans le seul mot de *morale*.

Un théologien sincèrement zélé contre le jansénisme, se seroit sans doute bien gardé de suivre tout le système de Jansénius, sans se distinguer de lui, que par un seul terme vague et ambigu. Au moins il auroit expliqué ce terme avec la plus exacte précaution, et il n'auroit pas manqué d'en répéter la définition

dans tous les endroits principaux, pour l'opposer à la nécessité *simple* de Jansénius. Il n'auroit rien tant craint que de ne parler pas assez décisivement contre l'erreur pour la vérité. Ce mot, qui doit avoir la vertu de changer les ténèbres en lumière, et l'hérésie de Jansénius en la pure doctrine de l'Eglise, ne pouvoit jamais être trop développé, et mis au grand jour.

Le sieur Habert a-t-il levé l'équivoque une seule fois? a-t-il expliqué en quelque endroit ce mot qui doit expliquer tout l'ouvrage, et distinguer l'anti-jansénisme du jansénisme réel et véritable? N'a-t-il pas évité de le faire en toute occasion? Ce silence si affecté, sur ce point unique et décisif, ne montre-t-il pas qu'il n'a fait que s'éblouir lui-même, et tâché d'éblouir son lecteur par un correctif qui ne corrige rien? Est-ce ainsi qu'on parle quand on ne craint que de ne parler pas assez clairement contre la nouveauté? Ce docteur dit tout, excepté ce qu'on attend de lui, et qu'il devroit dire sans cesse. S'agit-il des points où son système est précisément celui de Jansénius: il les développe en toute occasion. S'agit-il du point unique qui doit le distinguer du vrai sens de Jansénius: il prend soin de ne le développer jamais.

II. Abus captieux que les Jansénistes ont fait des termes de *nécessité morale*, qui devoit rendre le sieur Habert plus précautionné sur ces termes.

Le sieur Habert ne peut pas ignorer que le sieur Nicole, l'un des chefs du parti en son temps, a suivi tout le système des deux délectations, comme le sieur Habert le suit aujourd'hui, et qu'il y a ajouté, précisément comme ce docteur, l'adoucissement d'une *impuissance* qui n'est pas *physique*, et qui est seulement *morale* [1].

De plus, on n'a qu'à lire l'ouvrage intitulé : *Défense des théologiens contre l'ordonnance de M. de Chartres;* l'auteur de cet ouvrage [2] soutient ouvertement, au nom du parti, toute la doctrine de Jansénius; voici comment il parle [3] : « Il faut distinguer deux sortes d'impossibilités; » l'impossibilité absolue et proprement dite, » et l'impossibilité morale, ou improprement » dite. L'impossibilité absolue est celle qui ren» ferme la négation de tout pouvoir. Ainsi il » est impossible à un aveugle de voir, à un » sourd d'entendre. L'impossibilité morale est » celle qui ne renferme que la négation du » pouvoir joint à l'action. Telle est l'impossi» bilité où est un honnête homme de faire des » friponneries, laquelle n'exclut pas, comme » on voit, tout pouvoir; car il est bien certain » qu'un honnête homme pourroit faire des fri» ponneries, s'il le vouloit, quoiqu'il n'arrivera » jamais qu'il en fasse, tant qu'il sera honnête » homme. La première sorte d'impossibilité dé» truit la liberté, mais la seconde ne la détruit » pas... Il n'est pas nécessaire de faire remarquer » que c'est une suite, quand on tient la grâce » efficace par elle-même, d'admettre la néces» sité d'infaillibilité sous le mouvement de la » grâce. Il en est de même de l'impossibilité » morale, ou improprement dite. Cela s'entend » assez. »

Voilà précisément tout le langage radouci du sieur Habert. Il ne peut contredire aucune des paroles de ce texte, sans se contredire soi-même. Il ne sauroit montrer dans son propre texte aucun correctif plus fort que ceux qu'on vient de voir. L'écrivain janséniste qui a fait la *Défense des théologiens*, etc. paroît ne vouloir établir sous le nom de nécessité *morale* qu'une nécessité *improprement* dite. Pendant que le sieur Habert dit [1] : *Nous ne la vaincrons jamais, quoique nous puissions la vaincre*, l'écrivain janséniste dit de son côté : *Elle ne renferme que la négation du pouvoir joint à l'action.*

L'auteur des *Remarques sur la déclaration de M. Coüet* parle du même ton radouci, en défiant feu M. l'évêque de Chartres de *déterrer* un seul Janséniste dans le monde entier. « Qu'on » parcoure, dit-il [2], en parlant des chefs du » parti, leurs écrits publics avant et après la » constitution, on y trouvera partout une con» damnation expresse de l'impossibilité ABSOLUE » d'accomplir les commandemens dans ceux » qui les violent. Tout ce qu'ils ont prétendu, » aussi bien que Jansénius, est, que les justes » qui pèchent n'ont pas le pouvoir très-pro» chain et très-accompli d'observer les com» mandemens; ce qui est une suite nécessaire » de la doctrine de la grâce efficace... Jansénius » ne dit rien autre chose, et nous ne soutenons » rien autre chose. » Tout se réduit, comme vous le voyez, dans le texte de cet auteur, précisément comme dans celui du sieur Habert, à rejeter la nécessité ou impuissance *absolue*, et à soutenir celle que le sieur Habert nomme *morale*. Il faut même observer que tous les

[1] NICOLE, *Système de la Grace*, pag. 15 et suiv. — [2] Jacques Fouillou, diacre de la Rochelle, un des plus celebres et des plus fecunds ecrivains du parti. — [3] *Hist. du Cas de Consc.*, tom. III, pag. 376.

[1] Tom. III, pag. 21. — [2] *Hist. du Cas*, tom. III, pag. 345.

écrits du parti rejettent maintenant la nécessité *absolue*, que le sieur Habert condamne comme le seul jansénisme véritable.

Et en effet, écoutons Denis Raymond. On assure que le livre dont l'auteur prend ce nom a été composé par les sieurs de Lalane et Girard, qui étoient les deux plus exacts théologiens scolastiques du parti. « L'impuissance de faire » le bien, dit cet ouvrage[1], qui est dans ceux » qui sont destitués de cette grâce efficace, » n'est point une impuissance PHYSIQUE et ab- » solue, mais seulement une impuissance vo- » lontaire, parce qu'elle ne vient que du dé- » faut de la volonté, qui n'est pas telle qu'elle » doit être... C'est pourquoi c'est entièrement » ignorer et mal prendre le sentiment de Jan- » sénius, que de lui attribuer d'avoir enseigné, » ni que les préceptes soient absolument im- » possibles à quelques justes et à quelques » fidèles, ni qu'ils aient une impuissance phy- » sique et absolue de les garder. »

Voilà tous les écrivains du parti qui crient depuis soixante-dix ans qu'ils rejettent l'impuissance *physique et absolue*, et que Jansénius même la rejette autant qu'eux. En parlant ainsi, ils ne disent que ce qui est clair comme le jour en plein midi, et qu'on ne pourroit leur contester sans oublier toute pudeur. Si le jansénisme consiste dans l'impuissance *physique et absolue*, il est évident que Jansénius même n'est nullement janséniste : car on n'y trouvera jamais la moindre trace de cette impuissance chimérique.

Le sieur Habert ne condamnant que la nécessité ou impuissance *physique et absolue*, qui *renferme la négation de tout pouvoir*, ne condamne donc que le fantôme ridicule que Jansénius et tous les plus célèbres Jansénistes ont condamné sans peine, autant que lui, depuis environ soixante-dix ans. Ce docteur, qui se vante si hautement d'être anti-janséniste, espère-t-il de passer pour tel, en ne sacrifiant à l'Église que cette chimère inventée tout exprès pour nous donner le change. Quoi? ce docteur ne veut-il donc être anti-janséniste, que comme le sieur Nicole, second chef du parti? Ne veut-il donc abandonner que ce jansénisme imaginaire, qui a été si fortement désavoué par les sieurs de Lalane et Girard? Ne veut-il donc justifier sa foi que comme les écrivains de Port-Royal réfugiés en Hollande, pour réfuter les constitutions et le Formulaire, ont justifié la leur en cette occasion? Espère-t-il de se distinguer d'eux, en parlant d'une façon aussi captieuse qu'eux? Quoi donc? ne lui est-il permis de ne sauver la foi que par une équivoque, dont tout le parti a toujours si indignement abusé?

III. Liberté captieuse que le sieur Habert s'est donnée de prendre les termes de *nécessité morale* dans un sens très-différent de celui où les écoles le prennent.

Ce docteur dira peut-être qu'il a cru pouvoir prendre ces termes dans l'usage ordinaire des écoles, lequel n'a rien d'équivoque ni de dangereux, et que M. l'évêque de Meaux autorise dans son mandement. Mais cette réponse n'est qu'une pure illusion. Ces termes ayant été pris d'un côté par les écoles anti-jansénistes dans un sens très-pur, et ayant été pris d'un côté par les écrivains jansénistes dans un sens hérétique et captieux, le sieur Habert, qui veut montrer tant de zèle contre le jansénisme, ne devoit-il pas commencer par exclure très-expressément le sens captieux du parti, et déclarer qu'il n'admettoit que le sens des écoles opposées à la nouveauté? L'a-t-il fait? n'a-t-il pas fait précisément tout le contraire? S'agit-il de la nécessité absolue? Nous verrons bientôt que le sieur Habert la regarde, de même que tous les écrivains du parti, comme *la négation de tout pouvoir*, comme une nécessité qui n'est pas seulement relative à des circonstances passagères, mais qui fait qu'absolument parlant, et sans aucune restriction, on ne peut jamais agir autrement. Voilà l'idée de tout le parti, qui est celle de ce docteur. S'agit-il de la nécessité *morale?* Nous n'avons qu'à examiner si le sieur Habert a suivi, ou les écoles anti-jansénistes, avec M. l'évêque de Meaux, ou les écrivains jansénistes que nous venons de citer.

D'un côté, écoutons M. l'évêque de Meaux, qui explique ces paroles de saint Augustin : *Il est nécessaire que nous agissions conformément à ce qui nous plaît le plus.* « On peut entendre, » dit ce docte prélat[1], ce texte..... d'un plaisir » indélibéré, qui nécessite l'homme à agir d'une » nécessité physique et antécédente... Ce pre- » mier sens est contraire à la liberté... On peut » aussi l'entendre d'un plaisir indélibéré, mais » qui n'impose à la volonté, en la faisant agir, » qu'une nécessité morale et improprement » dite, parce qu'elle n'ôte pas le pouvoir par- » fait, et exempt de tout empêchement, de ne » pas agir. Telle est par exemple la nécessité, » qui vient d'une forte passion, dont on a con-

[1] *Eclaircissement du droit et du fait de Jansénius*, pag. 101.

[1] Mandement du 16 avril 1710, pag. 27.

» tume de suivre les mouvemens, quoiqu'on » ne les suive pas toujours. »

Voilà sans doute la *nécessité morale* très-exactement définie; on ne peut s'y méprendre. Ce digne prélat nous en présente la même idée que saint Augustin nous en donne, quand il la nomme si souvent une *difficulté* de faire autrement, comme quand on est incliné par une forte habitude, ou par *une forte passion, dont on a coutume de suivre les mouvemens, quoiqu'on ne les suive pas toujours*. Voilà un attrait, qui, loin d'être efficace par lui-même et invincible à la volonté, se trouve quelquefois inefficace, puisque la volonté *ne le suit pas toujours*.

Demandons maintenant au sieur Habert s'il entend la nécessité morale, comme M. l'évêque de Meaux et comme les écoles l'entendent. Il répondra que non, en disant : *Les choses qui sont moralement impossibles n'existent jamais. Porrò quæ moraliter impossibilia sunt, nunquam existunt*[1]. Ce n'est point un mot excessif qui lui ait échappé une seule fois par hasard et en passant, contre sa pensée; car voici ce qu'il répète décisivement ailleurs sur la nécessité morale : *C'est celle que nous ne vaincrons jamais, quoique nous puissions la vaincre. Ea est quam, etsi valeamus superare, nunquam tamen superabimus*[2]. Qu'y a-t-il de plus différent que ces deux sortes de nécessités? L'une est celle *dont on ne suit pas toujours* les mouvemens; l'autre est celle *que nous ne vaincrons jamais*; en sorte que la résistance à cette nécessité est au nombre des chimères qui n'existent jamais en aucun siècle parmi les hommes.

Il ne nous reste qu'à faire deux réflexions sur cette matière.

La première est que le sieur Habert, en s'éloignant ainsi des écoles, et en se rapprochant si fort de Jansénius, par le sens qu'il donne à la nécessité morale, devoit au moins en avertir de bonne foi son lecteur. Il devoit, en se rapprochant ainsi de Jansénius sur ce point, nous montrer avec évidence qu'il reste encore un assez grand intervalle entre Jansénius et lui pour sauver sa foi. Mais que peut-on dire pour excuser un docteur qui exclut le sens pur des écoles sans en avertir son lecteur, et qui n'a jamais donné aucune exclusion pareille au sens hérétique de Jansénius? D'un côté, il veut qu'on croie qu'il parle naturellement le langage des écoles, et qu'elles sont pour lui. De l'autre côté, il rejette formellement le sens des écoles, et ne met aucune barrière qu'en paroles vagues entre lui et le jansénisme.

La seconde réflexion à faire, est que le sieur Habert se vante mal à propos de marcher sur les traces de M. l'évêque de Meaux pour la nécessité morale. Voilà deux nécessités morales qui ne se ressemblent pas plus que la nuit et le jour. Celle du savant et du zélé prélat n'est point à proprement parler une nécessité réelle; ce n'est qu'une difficulté qu'on surmonte rarement, quoiqu'on ait *coutume d'en suivre les mouvemens, on ne les suit pas toujours*. Pour celle du docteur, on ne peut jamais supposer qu'elle soit vaincue par aucun *homme*. *Nous ne la vaincrons jamais*, et la résistance à cette nécessité invincible est au nombre des choses chimériques qui n'existèrent et qui n'existeront jamais; *nunquam existunt*. Est-il permis de se vanter de suivre une autorité, dont on s'éloigne si ouvertement? N'est-ce pas vouloir triompher lors même qu'on se sent accablé, que d'alléguer cette autorité, quand il est clair qu'on ne la suit pas?

IV. Notion de la nécessité du sieur Habert entièrement conforme à celle de Jansénius, savoir qu'elle *opère en délectant*.

Quand on voit que le terme de *morale* est le seul correctif par lequel le sieur Habert adoucit celui de nécessité, qui est en soi si dur et si odieux parmi les catholiques, on veut au moins lui demander pourquoi précisément il ne donne à sa nécessité que le nom de *morale*. Mais voici sa réponse, qu'on ne sauroit trop peser. *La causalité de la grâce*, dit-il[1], *est morale, parce que la grâce intérieure opère en délectant. Causalitas ejus est moralis, quia gratia interior delectando operatur.*

Vous le voyez, mes très-chers Frères, ce n'est pas nous qui raisonnons ici, pour critiquer le sieur Habert. C'est lui-même qui nous présente de sa propre main la clef de tout son système. Il lève l'équivoque, et il fait comme s'il nous disoit en termes formels : Je vous avertis que je donne le nom de *morale* à ma nécessité, parce qu'elle *opère en délectant*. Elle ne fait aucune violence; elle ne contraint point la volonté; au contraire, elle lui fait vouloir avec plaisir tout ce qu'elle lui inspire. C'est une nécessité douce, insinuante, et agréable. On la goûte, elle plaît, on en est content, on seroit bien fâché de ne l'avoir pas; on veut vouloir tout ce qu'on veut : c'est le plaisir qui le rend aimable, *quia delectando operatur*. Et c'est pré-

[1] Tom. II, p. 507. — [2] Tom. III, p. 21.

[1] Tom. II, pag. 536.

cisément parce qu'elle plaît que je la nomme *morale* dans tout mon livre. *Quia*, etc.

Mais consultons Jansénius, pour voir s'il contredit le sieur Habert dans cet unique correctif du système qui leur est commun. Jansénius veut-il que la nécessité simple n'opère point *en délectant*, et que ce soit une nécessité que la volonté suive sans plaisir? Nullement. Jansénius savoit que nul homme, même en délire, n'oseroit soutenir que nos volontés veulent par nécessité, sans vouloir ce qu'elles veulent, et sans y prendre le plaisir qui est inséparable de l'amour de l'objet qu'on veut. *Quis vel delirus audeat hoc dicere*[1]? Jansénius, plein de cette vérité, ajoute[2]: « Je ne crois pas qu'aucun homme tombe jusque » dans cet excès d'extravagance, que de soupçonner qu'une volonté ne veuille pas, quand » elle est déterminée à vouloir un objet unique, » puisque vouloir un objet d'une volonté ar- » dente, ferme et constante; en un mot, le vou- » loir tellement qu'on ne puisse pas vouloir le » contraire, c'est vouloir de la plus grande vo- » lonté. » Jansénius ajoute « qu'il est nécessaire » que nous voulions suivant ce qui nous délecte » le plus. » Il est donc clair comme le jour que la nécessité de Jansénius, non plus que celle du sieur Habert, n'opère qu'en délectant, puisque, selon Jansénius, la volonté ne veut qu'autant qu'il lui plaît de vouloir, et qu'en suivant la plus forte délectation. Voilà ce qui saute aux yeux dans toutes les pages du texte de Jansénius. Il n'auroit donc rien coûté à Jansénius de donner, avec le sieur Habert, le nom de *morale* à leur nécessité commune. Jansénius ne croit pas moins que ce docteur qu'elle n'opère qu'en délectant, c'est-à-dire qu'en nous faisant sentir un vrai plaisir dans tout objet qu'elle nous fait vouloir; et le sieur Habert ne croit pas moins que Jansénius, que cette délectation fait réellement sentir son attrait doux et invincible au fond du cœur de l'homme. Ainsi la nécessité du sieur Habert est aussi invincible que celle de Jansénius, et celle de Jansénius est aussi *morale* que celle du sieur Habert.

Jansénius tire de ce principe une conséquence que le sieur Habert en doit tirer autant que lui. C'est que comme nulle volonté ne peut vouloir aucun objet qu'autant qu'il lui plaît de le vouloir, c'est-à-dire, qu'autant qu'elle en est délectée, il s'ensuit de là qu'on ne doit jamais craindre pour la liberté en aucun état, et que toute volonté est toujours également libre. « La » volonté, dit-il[3], est également libre dans » tous les êtres, en Dieu, dans les anges, dans » les hommes, dans les bienheureux et dans les » damnés, parce que toute volonté est au-dessus » de toute nécessité de contrainte. » Et en effet si une nécessité douce, qui plaît, qui est agréable, qu'on goûte, et qui délecte, n'est qu'une nécessité *morale*, et compatible avec la liberté, il seroit ridicule de craindre jamais en aucun cas pour le libre arbitre. D'un côté, il est clair comme le jour que nulle volonté ne peut jamais vouloir que ce qui lui plaît, et qui la délecte, car il est impossible qu'elle veuille ce qui ne lui plaît pas, et dont elle n'est nullement délectée. *Nul homme même en délire*, dit saint Augustin, *n'oseroit soutenir qu'on ne veut pas vouloir ce qu'on veut. Je ne crois pas qu'aucun homme tombe dans cet excès d'extravagance*, dit Jansénius. D'un autre côté, selon le sieur Habert, toute nécessité qui *opère en délectant*, ne blesse en rien le libre arbitre, parce qu'elle n'est que *morale*. Donc le libre arbitre ne peut jamais être blessé en aucun cas. Pour être raisonnablement alarmé sur le libre arbitre, il faudroit trouver une espèce de nécessité qui opérât sur la volonté, sans la délecter, c'est-à-dire sans faire en sorte qu'il lui plaise de vouloir ce qu'elle veut. Or est-il qu'une telle nécessité est une chimère extravagante, que *nul homme même en délire n'oseroit proposer*. Donc il est ridicule de craindre en aucun cas pour aucune volonté que la liberté ne soit blessée par aucune nécessité possible. *Dieu, les anges, les hommes, les bienheureux et les damnés*, ne veulent jamais rien qu'autant qu'il leur plaît de le vouloir. La nécessité qui les détermine n'opère en eux qu'en les délectant. Cette nécessité n'est donc que *morale*, et il seroit ridicule de craindre qu'elle ne blessât leur liberté : *quia delectando operatur*.

Si cette doctrine prévaut, il faudra avouer que nulle secte ni d'hérétiques, ni de philosophes, n'a jamais pu nier sérieusement la liberté. Eh! comment voudroit-on que des sectes entières eussent soutenu ce que *nul homme, même en délire, n'oseroit imaginer?* S'il est vrai que nulle nécessité qui opère en délectant ne nuise au libre arbitre, saint Augustin a eu grand tort de perdre tant de temps et tant de peine à composer tant de gros volumes contre les Manichéens et contre les Pélagiens. Ces écrits si longs, et si difficiles à pénétrer, loin d'être des ouvrages merveilleux et dignes du plus sublime docteur de l'Église, ne sont qu'un amas de raisonnemens absurdes et puérils. Eh! qu'y a-t-il de plus extravagant,

[1] *De lib. Arb.* l. III, c. III, n. 7 : tom. I, pag. 613. — [2] *De Grat. Chr.* l. VI, c. VI. — [3] *De Grat. Chr.* lib. VII, cap. I.

que de tant écrire pour prouver au monde ce que *nul homme même en délire n'oseroit* jamais mettre en doute, savoir qu'on ne veut qu'en voulant, et qu'autant qu'il plaît à la volonté de vouloir : *delectando operatur*. Au lieu de faire tous ces gros volumes, qui ne méritent que le mépris et la dérision de tous les siècles, saint Augustin n'avoit qu'à dire en deux mots : Ni la grâce ni la concupiscence ne font jamais vouloir rien à nos volontés qu'autant qu'il leur plaît de vouloir : *delectando operatur*. Or cette nécessité *morale* ne blesse en rien le libre arbitre ; donc le libre arbitre ne peut jamais être blessé : une volonté privée de son libre arbitre seroit comme un triangle sans côtés. Tous les gros volumes que ce Père a ajoutés à ces quatre lignes eussent été absurdes. On peut dire de plus que la controverse entière eût été un prodige d'extravagance et de mauvaise foi. D'un côté, rien n'est si extravagant que de vouloir prouver par tant d'écrits ce que *nul homme même en délire* n'a jamais osé ni n'osera jamais mettre en doute. D'un autre côté, rien n'est de si mauvaise foi que de vouloir remporter par vanité une fausse victoire sur ses adversaires, en leur imputant la plus folle de toutes les erreurs, qu'on sait fort bien qu'ils n'ont garde de soutenir. Or saint Augustin savoit fort bien que les Manichéens étoient persuadés que *la mauvaise nature inspire* à la volonté *le mauvais vouloir*, et que c'est par cette inspiration que *la nature du bien*, savoir notre volonté, *veut le mal*[1]. L'action d'inspirer est sans doute une action douce, insinuante, et agréable. D'ailleurs elle n'opère qu'en nous faisant vouloir. La mauvaise nature *opéroit* donc *en délectant*, selon les Manichéens. Saint Augustin, qui explique ainsi leur doctrine, eût donc été de mauvaise foi, s'il eût imputé aux Manichéens de croire une nécessité contraignante, et privée du plaisir d'aimer ce qu'on veut. Il savoit bien que ces hérétiques ne croyoient pas cette triste nécessité. D'ailleurs les Pélagiens n'ignoroient point que la grâce, quelque nécessitante qu'on la suppose, fait qu'on veut vouloir ce qu'on veut, et qu'il plaît à la volonté de vouloir suivant cette douce nécessité ; *delectando operatur*. Ainsi saint Augustin auroit très-mal à propos et très-frauduleusement disputé contre eux, puisqu'ils n'avoient garde de nier que la grâce la plus nécessitante n'*opère en délectant*. De là il s'ensuit que saint Augustin n'auroit rien dit que d'insensé et que d'indigne d'un honnête homme contre ces deux sectes ; ses écrits seroient un prodige de folie et de mauvaise foi. Il devoit se borner à leur dire en deux mots, comme le sieur Habert : La nécessité où les hommes vivent ne blesse point leur libre arbitre, parce qu'elle n'est que *morale*, puisqu'elle *opère en délectant*. Dans cette supposition, saint Augustin s'est déshonoré faute de savoir réduire à ces deux mots toute la controverse. Quoi qu'il en soit, il faut, suivant ce principe du sieur Habert, conclure avec Jansénius, que toute *volonté est également libre en Dieu, dans les anges, dans les hommes, dans les bienheureux et dans les damnés*. D'un côté, les bienheureux n'aiment Dieu que par la délectation de l'aimer. D'un autre côté, les damnés ne le haïssent que par la délectation monstrueuse de se révolter contre son éternelle justice. C'est la délectation qui fait également tout, dans le ciel et dans l'enfer, comme sur la terre. La nécessité qui en résulte n'est jamais que morale, parce qu'elle *opère en délectant ; quia delectando operatur*. Voilà la liberté égale dans tous les hommes, soit bienheureux, soit damnés, soit voyageurs.

V. Nécessité morale du sieur Habert, qui se trouve dans les damnés en enfer, comme dans les hommes voyageurs sur la terre.

Après ce que nous venons d'entendre, il ne faut plus s'étonner de ce que le sieur Habert parle ainsi des damnés : « Leur volonté étant » mal disposée et privée de tout secours de » grâce, elle est toujours déterminée à pécher » par une certaine nécessité, non absolue, mais » morale ; *non quidem absolutâ, sed morali*[1]. »

Qu'est-ce qui empêche les damnés de se convertir et de cesser de pécher? Qu'est-ce qui les empêche d'aimer Dieu, de sortir de l'enfer, et de passer dans le paradis? Ce n'est qu'une *nécessité morale* qui empêche cette conversion. Les damnés et les démons mêmes ont encore, selon le sieur Habert, le pouvoir absolu de se convertir. Ne vous étonnez point de ce langage. Ce docteur n'auroit pu parler autrement, sans se contredire avec évidence. Qu'est-ce qui fait la nécessité qui empêche les damnés de se convertir? C'est qu'ils sont *privés de tout secours de grâce ;* c'est qu'ils ont sans cesse une très-forte délectation pour le mal, et que, faute de grâce, ils n'ont aucune délectation pour le bien. Il est donc clair comme le jour, que leur nécessité, selon le principe de ce docteur, ne

[1] *Op. imp. c. Jul.* lib. I, n. 97 : tom. X, pag. 930.

[1] Tom. I, p. 723.

peut être que *morale*, puisqu'elle *opère en délectant*.

Voilà donc l'unique correctif du sieur Habert, qui ne corrige rien dans le système de Jansénius. Ce correctif imaginaire convient autant à la liberté des damnés, qu'à celle des hommes voyageurs. Suivant ce correctif, la nécessité des hommes voyageurs est invincible comme celle des damnés, et celle des damnés vient, comme celle des hommes voyageurs, d'une délectation qui leur fait vouloir ce qu'ils veulent. Le sieur Habert devoit-il être content d'une liberté qui est dans l'enfer, comme sur la terre? Quel Catholique sincère et zélé ne sera point alarmé pour la foi, quand il verra que cette nécessité, qu'on lui nomme *morale* pour lui ôter tout ombrage, n'est *morale* sur la terre que comme elle l'est dans l'enfer; et que, malgré ce nom de *morale*, elle est invincible sur la terre pour les hommes voyageurs, comme elle l'est dans l'enfer pour les damnés et pour les démons.

VI. Notion que le sieur Habert donne de la nécessité morale, qui est de regarder les mœurs.

Ce docteur a prévu qu'on ne manqueroit pas de lui demander, *qu'est-ce que signifie ce terme de morale?* En effet, il est naturel que le lecteur attaché à la foi catholique veuille s'assurer de toute la vertu de ce mot, qui, selon le sieur Habert, purifie tout le système de Jansénius, et change l'hérésie même en doctrine céleste. Ecoutons donc sa réponse, qui doit servir de clef à tout son système, et de préservatif contre le jansénisme à tous les séminaristes. Sans doute il n'a garde de faire une réponse si décisive, sans y avoir bien pensé. *C'est*, dit-il [1], *ce qui regarde les mœurs; quod ad mores pertinet*.

Après cette définition expresse, il ne faut plus chercher le sens de ce mot, que le sieur Habert nous donne comme l'unique adoucissement du système de Jansénius. C'est lui-même qui nous avertit que quand il parle d'une nécessité qui n'est que *morale*, il ne prétend pas qu'elle en soit moins inévitable et moins invincible à la volonté. Il veut seulement que chacun entende qu'il lui donne ce nom de morale parce qu'elle *regarde les mœurs*.

Après avoir entendu le sieur Habert, passons à Jansénius, à Calvin, à Luther et à tous les ennemis les plus outrés du libre arbitre, que l'Eglise a anathématisés avec horreur. Demandons-leur si leur grâce et leur concupiscence nécessitantes ne regardent pas les mœurs des hommes. Non-seulement ces hérétiques, mais encore les Manichéens et les Astrologues, que saint Augustin a tant réfutés, nous répondront tous unanimement, que leur nécessité tombe précisément sur les actes que l'Ecole nomme *moraux*, parce que ces actes font les mœurs des hommes. Tous ces ennemis du libre arbitre ont soutenu une nécessité qui détermine la volonté des hommes aux bonnes mœurs par la vertu, ou aux mauvaises par le vice. Or il n'y a rien qui regarde tant les mœurs que les vertus qui les perfectionnent, et que les vices qui les corrompent; *quod ad mores pertinet*. Les ennemis les plus outrés du libre arbitre, qui n'ont soutenu leur nécessité que pour les actes qui font nos mœurs, n'ont donc enseigné que la nécessité morale du sieur Habert. Dites-leur ce que ce docteur entend par le mot de *morale*, ils vous répondront tous d'une seule voix, que, suivant cette signification, leur nécessité n'est que *morale*, et qu'elle leur suffit avec ce nom-là.

VII. Notion de la nécessité morale du sieur Habert, qui est celle de la nécessité physique de toutes les écoles.

1° Toutes les écoles catholiques sont d'accord pour donner le nom de cause *physique* à toute cause qui meut, excite et incline réellement nos volontés à vouloir un objet.

2° Toutes les écoles sont pareillement d'accord pour donner le nom de nécessité *physique* à la motion de toute cause dont l'attrait a plus de force présente pour faire vouloir la volonté de l'homme, que cette volonté n'a de forces présentes pour lui refuser son consentement. Alors l'attrait de cette cause est actuellement inévitable et invincible; et comme cet attrait incline et meut réellement la volonté, par un attrait supérieur à sa force présente, la nécessité qui en résulte est nommée physique par toutes les écoles. Le sieur Habert aura beau chercher: on peut assurer par avance qu'il ne trouvera jamais aucune autre idée claire d'une cause qui nécessite physiquement les volontés. C'est cette idée qui a déterminé toutes les écoles à dire que toute cause qui meut une volonté par une motion ou attrait invincible, la nécessite physiquement.

C'est sur ce fondement que les théologiens qu'on nomme Congruistes, disent que la grâce la moins efficace, et même la plus insuffisante, a une opération physique sur nos volontés. En effet, ces grâces trop foibles, supposé qu'elles fussent données aux hommes, ébranleroient

[1] Tom. III. p. 25.

réellement et physiquement leur volonté, quoique elles n'achevassent pas de la déterminer à vouloir un objet, comme une médecine trop foible émeut réellement et physiquement un malade, quoique elle ne soit pas assez forte pour le purger. Ces théologiens ajoutent que si cette grâce, au lieu d'être foible, avoit une force invincible pour faire vouloir la volonté de l'homme, en sorte que cette volonté fût inférieure en forces pour lui refuser son consentement, cette cause physique nécessiteroit physiquement cette volonté. La nécessité seroit alors physique, comme l'attrait invincible qui en seroit la cause.

C'est aussi sur les mêmes fondemens que tous les Thomistes sont d'accord à donner le nom de physique à leur prémotion. Ils avouent même de très-bonne foi que la nécessité qui résulte de cette prémotion est très-physique. En effet, il est très-physiquement impossible de joindre ensemble l'actuelle prémotion, qui est l'action même, selon les Thomistes, avec la non-action ou refus d'agir. Jamais nécessité ne fut plus physique, ou, pour mieux dire, plus métaphysique, que celle d'agir quand on agit déjà, et de ne pouvoir pas tout ensemble agir et refuser l'action. Aussi les vrais Thomistes ne justifient-ils jamais leur prémotion en disant que la nécessité qui en résulte n'est que morale et nullement physique; ils sont trop sincères pour parler ainsi. Ils disent seulement que cette nécessité, qui est visiblement très-physique, n'est point *antécédente*, et qu'elle est purement conséquente, c'est-à-dire qu'elle se réduit à dire qu'on n'est plus libre de n'agir pas, dès qu'on est déjà en action. C'est ce que nous tâcherons d'expliquer à fond pour les Thomistes dans la seconde partie de cet ouvrage.

Cependant il est hors de doute que la délectation du sieur Habert ayant un attrait réel qui meut et fait vouloir la volonté, elle est en soi une cause physique, comme la prémotion des Thomistes. De plus, il est évident que si la délectation est aussi incompatible que la prémotion, avec le refus du consentement de la volonté, il en résulte une nécessité de consentir, qui est tout aussi physique que celle qui résulte de la prémotion.

Ce fondement étant posé, le sieur Habert n'a plus aucune autre ressource que celle de démontrer que la nécessité attachée à la délectation est purement conséquente, comme celle que les Thomistes attachent à leur prémotion.

Ainsi le terme de *morale* appliqué hors de propos à une nécessité visiblement *physique*, selon la notion de toutes les écoles, est un tour illusoire qu'on ne peut tolérer [1].

VIII. Nécessité morale du sieur Habert, qui est la nécessité physique selon Jansénius.

Jansénius, raisonnant sur la prémotion des Thomistes, en parle ainsi : *Elle prédétermine physiquement la volonté à vouloir* [2]. Il ajoute qu'encore qu'il y ait une très-grande « différence entre la prédétermination telle que les » scolastiques ont coutume de la soutenir, et » le secours médicinal de Jésus-Christ, ces deux » choses conviennent néanmoins en ce que l'opération de prédéterminer physiquement la » volonté est propre à l'une comme à l'autre. » La raison décisive pour laquelle il soutient cette opération physique de ces deux causes, c'est que chacune d'elles *donne très-efficacement à la volonté de vouloir*, c'est que chacune *fait* influer la volonté avec elle, en l'appliquant à vouloir et à agir. Il ajoute ces paroles : Ce secours « n'opère point cet effet d'une autre façon, si ce n'est en inclinant, en appliquant » et en déterminant la volonté, et parce qu'elle » prévient la détermination de la volonté, même » en la prédéterminant non-seulement MORALEMENT, mais par une vraie, réelle et physique » détermination. Car on donne le nom de prédétermination MORALE à celle qui ne vient que » de la part de l'objet : c'est ce que fait l'homme » qui conseille, qui cherche à persuader, qui » commande, qui prie, qui flatte ou au dedans » ou au dehors. Mais ce secours entre dans la » puissance même de la volonté, qu'il applique » proprement par sa grande douceur à vouloir, » et qu'il y détermine en l'appliquant en tant » qu'il est la cause de sa détermination. Ainsi » il la prédétermine. »

C'est ainsi que Jansénius parle de bonne foi, selon la notion et selon le langage naturel de toutes les écoles. Il ne donne le nom de *morale*, qu'à une détermination de conseil et de simple persuasion. Il donne au contraire le nom de physique à toute détermination qui se fait *en inclinant, en appliquant la volonté, en la faisant influer, en lui donnant très-efficacement de vouloir*. Jansénius déclare que la délectation détermine la volonté, non-seulement *moralement, mais encore par une vraie, réelle et physique détermination*. En vain direz-vous à Jansénius qu'elle n'est que *morale*, parce qu'elle *opère en délectant*, et qu'elle *regarde les mœurs*. Jansénius, qui n'étoit pas dressé au langage

[1] L'a-t-il vu? a-t-il voulu tromper? *(Note du P. Le Tellier.)* — [2] *De Grat. Chr.* lib. VIII, c. III.

captieux de ses disciples, vous répondra franchement que cette détermination invincible est *vraie, réelle et physique*, quoique elle se fasse *par la grande douceur de la délectation*, *suavitatis magnitudine*, et quoique elle tombe précisément sur les actes moraux.

Vous voyez donc, comme on voit le jour en plein midi, que Jansénius a cru de bonne foi donner avec toutes les écoles le nom de *vraie, réelle et physique*, à la nécessité qui résulte de la délectation, parce qu'elle *incline et applique* invinciblement la volonté à vouloir. Or le sieur Habert n'oseroit dire que sa délectation *n'incline et n'applique* pas invinciblement la volonté à vouloir, puisque, selon lui, elle *met invinciblement la volonté en acte*, et qu'elle *tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté*. Donc la délectation du sieur Habert n'opère pas moins *par une vraie; réelle et physique détermination* que celle de Jansénius. L'unique différence qui s'y trouve, est que Jansénius, parlant avant les constitutions, nommoit franchement les choses par leur nom, comme toutes les écoles; et que le sieur Habert, parlant dans un temps où le jansénisme a été si souvent condamné, n'ose parler qu'en termes politiques et radoucis.

IX. Sens dans lequel la nécessité morale du sieur Habert est très-naturelle.

Il est vrai que le sieur Habert peut soutenir dans un certain sens que la nécessité morale n'est point naturelle, c'est-à-dire essentiellement attachée à la nature de la volonté. Pour le prouver, il pourra dire que ce n'est qu'une nécessité accidentelle, et sujette ici-bas à de continuelles variations, au lieu que la nécessité qui vient du fond de la nature, est essentielle, fixe, absolue, immuable et inséparable de la nature même.

Mais il y a un autre sens incontestable, dans lequel la nécessité du sieur Habert est très-naturelle. En voici la preuve démonstrative.

1° Un homme qui est devenu boiteux par l'accident passager d'une jambe blessée, n'est pas moins nécessité à boiter pendant que sa jambe est malade, qu'un homme né boiteux l'est à boiter toute sa vie. La nécessité accidentelle et passagère n'est pas moins pour sa durée une nécessité invincible, que la nécessité essentielle et immuable l'est pour toujours.

2° Une nécessité est, en un sens, très-physique et très-naturelle, quoique elle vienne d'un accident, Par exemple l'homme qui n'est boiteux que par accident, pour deux mois, boite pendant ces deux mois par une nécessité très-naturelle, très-physique et entièrement fondée sur la loi immuable de la nature, que toutes les fois qu'un homme aura une jambe foible et raccourcie, avec une autre jambe forte qui s'allonge en toute liberté, il ne puisse marcher qu'en boitant. L'accident n'est pas du fond et de l'essence de la nature; mais la nécessité qui résulte de cet accident est naturelle, et immuable par la loi fixe de la nature même.

Selon le premier sens, la nécessité qui résulte des deux délectations n'est point naturelle, car elle ne vient point de la première institution de la nature. Elle n'est point du fond et de l'essence de la nature même de la volonté raisonnable, puisqu'on suppose qu'Adam au Paradis terrestre n'étoit point nécessité par ces délectations. En ce sens, il est vrai que cette nécessité n'est qu'accidentelle, puisqu'elle n'est survenue que par l'accident du péché originel. Mais en ce sens Jansénius, Calvin et Luther même reconnoissent, autant que le sieur Habert, que cette nécessité n'est nullement naturelle, puisqu'ils assurent qu'elle n'est survenue que par l'accident de la chute du premier homme.

Les Manichéens mêmes, ces grands ennemis du libre arbitre, que saint Augustin a si puissamment réfutés, n'ont jamais cru que leur nécessité fût naturelle, et inséparable du fond de notre nature. Au contraire, ils disoient, comme ce Père nous l'apprend [1], que *la nature du bien est changeante...., que le mauvais vouloir est inspiré* à la bonne nature *par celle qui ne peut vouloir le bien, et que c'est la nature du mal qui fait que la nature du bien veut ce qui est mauvais*. Ainsi, selon cette secte, ce n'est que par la victoire du mal sur le bien que la volonté de l'homme a été nécessitée après coup et accidentellement. Mais, dans l'autre sens que nous avons déjà expliqué, la nécessité qui résulte des deux délectations est très-naturelle, quoique elle soit survenue par accident. Eh! qu'importe qu'elle soit survenue par accident ou non, si elle est par sa vertu naturelle invincible aux forces présentes de la volonté? Il est naturel qu'une volonté affoiblie par le péché ne puisse plus vouloir que suivant son plus grand plaisir, comme il est naturel qu'un homme boite quand il a deux jambes dont l'une est saine et l'autre blessée. Il n'y a donc rien de plus frivole et de plus illusoire que l'équivoque du parti sur les termes de nécessité na-

[1] *Op. imp.* lib. I, n. 97 : tom. X, pag. 930.

turelle. La nécessité que le parti admet est survenue, il est vrai, par l'accident du péché originel; mais en disant ainsi que cette nécessité n'est qu'accidentelle, le parti ne dit que ce qui est dit également par Jansénius, par Calvin, par Luther et par les Manichéens mêmes. Mais, dans un autre sens, le parti est obligé de dire, comme ces ennemis du libre arbitre, que cette nécessité, quoique survenue par l'accident du péché originel, est très-naturelle. En effet, il est très-naturel, et pour ainsi dire mécanique, qu'une volonté affoiblie par la maladie du péché ne puisse plus vouloir ce qu'elle pouvoit vouloir en pleine santé, comme l'homme blessé ne peut plus marcher qu'en boitant, au lieu qu'il marchoit droit avant sa blessure. Il est très-naturel que le fort emporte le foible, et qu'une volonté ne puisse point refuser son consentement à un plaisir, quand ce plaisir a actuellement plus de force pour la faire consentir que cette volonté n'en a pour ne consentir pas.

X. Nécessité du sieur Habert qui va, selon lui, jusqu'à être métaphysique.

Toutes les personnes qui ont quelque teinture de la philosophie, savent que la nécessité, que l'Ecole nomme *métaphysique*, est la plus invincible de toutes les nécessités. La nécessité physique peut être vaincue par un miracle. Dieu peut suspendre les pierres en l'air, faire remonter les fleuves vers leur source, entr'ouvrir la mer, ressusciter les morts; mais la toute-puissance de Dieu même ne sauroit vaincre la nécessité métaphysique. Il ne sauroit faire qu'un triangle soit sans côtés, que le jour soit la nuit, que le oui soit le non, qu'un homme existe et n'existe pas tout ensemble. Ainsi la nécessité métaphysique est la suprême nécessité, à laquelle nulle autre ne sauroit jamais être comparée. Ce fondement étant posé, il ne nous reste plus qu'à écouter le sieur Habert.

« Comme Dieu, dit-il [1], donne par sa grâce » efficace le vouloir et l'action libre, il est cer- » tain, même métaphysiquement, que cet acte » efficace prédéfini sera librement produit : » *Certum est etiam metaphysicè, etc.* »

Il faut avouer que si le sieur Habert étoit Thomiste, il seroit en droit de parler ainsi. En effet, selon les Thomistes, dès que Dieu, par son décret éternel, donne la prémotion à un tel homme, en un tel moment, pour un tel acte, il s'ensuit avec une certitude métaphysique que cette prémotion donnée, qui est l'action même, est incompatible avec la non-action, ou refus d'agir de la part de cet homme. Il n'y a rien d'étonnant qu'il soit métaphysiquement impossible que les deux causes indivisibles n'agissent point en agissant; mais le sieur Habert rejette le système des Thomistes, comme nous le verrons bientôt. Sa délectation n'est point un concours actuel, comme la prémotion des Thomistes; il ne peut pas dire que la délectation indélibérée est l'acte même délibéré. Ainsi la contradiction que les Thomistes allèguent, ne peut être alléguée de bonne foi par le sieur Habert; la nécessité métaphysique lui manque donc de ce côté-là. D'un autre côté, il n'a garde d'alléguer, comme les Congruistes, la prescience divine, qui ne sauroit être trompée. *Non fallitur Deus, etc. Quomodo scit congruere, etc.* car il tomberoit dans ce qu'il nomme avec horreur le molinisme, s'il ne trouvoit la certitude métaphysique que dans la seule prescience de Dieu, indépendamment de l'efficacité invincible de la grâce par elle-même. C'est donc, selon le sieur Habert, l'efficacité ou vertu invincible de la délectation par elle-même qui fonde la certitude métaphysique.

En vain il nous protestera qu'il ne demande qu'une simple infaillibilité de l'événement futur, qui est le consentement libre de la volonté. *Ce consentement étant libre*, il est un de ces événemens futurs que l'Ecole nomme *contingens*, c'est-à-dire incertains, indifférens, suspendus entre le oui et le non; capables d'exister et de n'exister pas. Il n'y a jamais, dit toute l'Ecole, aucune science ni certitude de tels événemens. Le Thomiste y trouve néanmoins sans peine une certitude par la prémotion; cette prémotion est le concours actuel ou l'action même. Dieu, dans son éternité indivisible, seroit lui-même donnant éternellement, par rapport à une telle partie du temps, la prémotion ou action à un tel homme. *Il est certain, même métaphysiquement,* que l'action est incompatible avec la non-action; tout Congruiste en dira autant de son concours simultané. Ce Congruiste ajoute la prescience divine qui dirige l'opération de la grâce, et qui s'assure du consentement de l'homme; quoique la grâce ne l'opère pas invinciblement, cette prescience ne peut se tromper : voilà encore une certitude métaphysique. Mais pour le sieur Habert, qui ne peut pas la trouver dans la prémotion, parce qu'il la rejette, et qui ne veut point la trouver dans la prescience, parce qu'il auroit horreur de devenir tout-à-coup moliniste, où est-ce qu'il peut espérer de la trouver? Il ne

[1] Tom. I. pag. 344.

peut la trouver que dans la vertu invincible du grand plaisir. Selon lui, il est *certain, même métaphysiquement*, que le moindre plaisir ne vaincra jamais le plus grand, parce que le moindre n'a aucune proportion de force avec le plus grand pour le frustrer de son effet. Il fonde sa certitude métaphysique sur ce que la volonté malade et affoiblie n'a point tant de force pour refuser son consentement, que le plus grand plaisir en a pour l'obtenir d'elle. Cette certitude métaphysique est donc fondée sur une espèce de mécanique, où l'inégalité des deux forces mouvantes qui sont opposées fait que la supérieure entraîne invinciblement l'inférieure, comme un poids de cent livres en entraîne invinciblement un autre de cinquante *. Or il faut que la nécessité qui fonde la certitude soit aussi grande que la certitude même ; par exemple, quand il n'y a qu'une nécessité physique, comme celle qui fait couler une rivière vers la mer, il n'est certain que physiquement que les flots de cette rivière couleront de ce côté-là ; mais il n'est pas certain métaphysiquement que les eaux continueront leur cours ordinaire, car la toute-puissance de Dieu peut les faire remonter miraculeusement vers leur source. Ainsi il est clair comme le jour que l'édifice ne sauroit être plus inébranlable que le fondement, qui fait lui seul toute sa fermeté. Pour être certain, même métaphysiquement, d'un événement futur, il faut que cette certitude soit fondée sur quelque nécessité métaphysique. Il faut donc qu'il y ait une nécessité métaphysique, que le plus grand plaisir prévale sur le moindre, pour rendre le sieur Habert *métaphysiquement certain* de cet événement.

Le Thomiste, selon ses principes, est en droit de ne supposer jamais que la prémotion puisse être frustrée de l'acte qu'elle produit, parce que la prémotion étant, selon le Thomiste, l'action même, chacun voit d'une première vue de sens-commun, qu'il n'est jamais permis de supposer que l'action puisse se trouver avec la non-action. Mais pour le sieur Habert, dont la délectation indélibérée ne peut pas être l'acte délibéré, on lui demande sur quoi précisément il fonde sa certitude métaphysique. De quel droit refuse-t-il de supposer que la plus grande délectation n'obtienne pas le consentement de la volonté ? D'où vient qu'il y trouve dans la pratique une contradiction ? d'où vient que ce qui peut, selon lui, se faire, ne se fait, selon lui, jamais ? d'où vient qu'il ose répondre que ce qui est pleinement possible ne s'est jamais fait, et ne se fera jamais jusqu'à la fin des siècles par aucun homme. Où prend-il cette certitude métaphysique d'un événement qui, selon lui, est laissé au choix libre de l'homme ! Comment veut-il être *métaphysiquement certain* de ce qui n'a aucune règle de certitude ? Le sait-il par révélation ? peut-il le conclure par simple induction, sur la multitude des exemples particuliers ? ne voit-il pas que, de l'aveu de toutes les écoles, une telle induction, loin de fonder une certitude métaphysique, est très-incertaine et très-fautive en elle-même ? Que devient donc cette nécessité d'infaillibilité qu'on nous vante sans cesse ? Elle disparoît dès qu'on l'approfondit. On la trouve sans peine chez les Thomistes par l'action même, et chez les Congruistes par la prescience : mais chez le sieur Habert on ne peut la trouver que par une nécessité métaphysique, qui nous rende *métaphysiquement* certains que le plus grand plaisir ne peut jamais être vaincu par le moindre, et qu'on ne peut jamais supposer une telle contradiction. Voilà donc une nécessité aussi métaphysique dans la délectation du sieur Habert que dans la prémotion des Thomistes. Nous verrons dans la suite si le sieur Habert peut dire, comme cette école, que sa nécessité métaphysique est purement conséquente.

XI. Expressions par lesquelles le sieur Habert fait clairement entendre que sa nécessité nommée *morale* est réellement physique et même métaphysique.

1° Ce théologien nous assure que la délectation prévenante et indélibérée *vient d'une très-puissante volonté de Dieu, qui incline intimement et immédiatement la volonté de l'homme* [1]. Voilà sans doute l'opération la plus physique. D'un côté, elle est très-*puissante* ; de l'autre, elle *incline*, c'est-à-dire meut et détermine *intimement et immédiatement la volonté*. Jamais les Thomistes n'ont dit rien de plus fort pour la nécessité *conséquente* qui résulte de l'action. Jamais Calvin n'a rien dit de plus fort pour la nécessité *antécédente* qui résulte de son principe nécessitant.

2° Selon le sieur Habert, *cette motion elle-même est une entité physique que Dieu met dans l'âme* [2] ; et quand elle y arrive, *elle met infailliblement et invinciblement la volonté en acte ;*

* Voir ce qu'il dit de contraire en sa *Défense*. (Note du P. Le Tellier.) Voy. cette *Défense*, IIIe part. §. V et suiv. pag. 90 et suiv. *(Edit.)*

[1] Tome II, p. 535. — [2] Ibid.

infallibiliter et insuperabiliter ponit voluntatem in actu [1]. Remarquez qu'il s'agit, selon le sieur Habert, non d'une infaillibilité simplement fondée sur la prescience de Dieu, *quomodo scit congruere*, etc., ainsi que les Congruistes le disent, mais d'une infaillibilité fondée sur une vertu invincible à la volonté de l'homme, et qui est efficace par elle-même, puisqu'elle *met invinciblement la volonté en acte*. C'est précisément cette *entité physique* et physiquement opérante pour *mettre invinciblement la volonté en acte*, que les véritables Thomistes, comme nous le verrons bientôt, ont désavouée devant le saint Siége, comme *blessant le libre arbitre*.

3° Selon le sieur Habert, cette délectation *tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté. Habet effectum ex se, non verò ex consensu voluntatis* [2]. Quand cet auteur dit ces *mots : ex se, d'elle-même*, il veut manifestement faire entendre que la délectation supérieure a, par sa supériorité actuelle sur l'autre délectation, une vertu et un attrait pour faire vouloir la volonté, qui est supérieur aux forces que la volonté a pour refuser de vouloir. Ainsi il ne s'agit point d'une nécessité d'infaillibilité simple, il s'agit d'une nécessité fondée sur l'inégalité et sur la disproportion qui se trouve entre l'attrait invincible de la délectation et la foiblesse de la volonté pour lui refuser son consentement. La délectation supérieure *tient son effet d'elle-même*, c'est-à-dire de sa supériorité sur l'autre délectation. Comme il faut qu'entre deux poids le plus grand entraîne une balance malgré l'autre, et qu'entre deux vents contraires le plus fort tourne une girouette malgré celui qui a moins de véhémence; de même, entre les deux plaisirs opposés qui se disputent la volonté de l'homme, le plus fort prévaut, par sa vertu propre et naturelle, sur le plus foible. Rien n'est plus physique.

On ne sauroit jamais faire assez d'attention à ces paroles, *non du consentement de la volonté, non verò ex consensu voluntatis*. Ce n'est donc point le choix libre de la volonté qui accorde son effet à cet invincible plaisir en pouvant le lui refuser. La particule négative, *non verò*, exclut absolument et en toute rigueur ce choix de la volonté, pour accorder ou pour refuser son consentement, *consentire vel dissentire*. Si nous consultons saint Augustin, il nous dira qu'il *dépend de la propre volonté de l'homme d'accorder ou de refuser son consentement* [3] à la grâce la plus efficace. Ce Père nous dira encore,

[1] Tom. II, p. 503. — [2] Ibid. — [3] *De Spir. et Litt.* cap. XXXIV, n. 60 ; tom. X, pag. 120.

sur les paroles de l'Apôtre : « Ce n'est ni la » grâce de Dieu seule, ni lui seul, mais la » grâce de Dieu avec lui [1]. » Mais le sieur Habert ne se borne pas aux expressions du saint docteur. Il veut que la délectation *tienne son effet* de sa propre vertu toute seule, *ex se*, *non du consentement de la volonté ; non verò ex consensu voluntatis*.

4° Veut-on voir encore combien la nécessité morale du sieur Habert est physique? on n'a qu'à l'écouter, quand il se sert de l'exemple « d'un voleur, qui, tirant son épée, menace » un voyageur de le tuer, s'il résiste ou s'il fait » le moindre mouvement. Dans cette suppo» sition, dit le sieur Habert, où il ne reste » plus au voyageur aucune espérance d'éviter » le coup mortel, la crainte le rend immobile, » et elle le tient plus fortement attaché que s'il » l'étoit par des ceps et par des chaînes de fer; » *firmiùsque ligat, quàm compedes et catenæ* » *ferreæ* [2]. » Ne rougiroit-on pas de dire que la nécessité où se trouve un homme *attaché par des chaînes de fer* n'est que morale? En peut-on concevoir une plus physique? Le sieur Habert déclare néanmoins que la nécessité morale est encore plus invincible à la volonté que cette nécessité si physique *des chaînes de fer* ne le seroit au corps de l'homme, *firmiùsque ligat*. Voilà une nécessité qui, surpassant toute nécessité physique, ne peut être que métaphysique, selon ce docteur. Il est vrai que les chaînes de fer contraignent l'homme qui est enchaîné, et que le plaisir supérieur ne contraint nullement la volonté de l'homme qu'il détermine à vouloir. Mais le sieur Habert nous déclare que la nécessité douce du plaisir, qui fait vouloir la volonté de l'un, est encore plus invincible et plus nécessitante par sa douceur, que la nécessité rigoureuse des chaînes de fer ne l'est pour le corps de l'autre par la contrainte; *firmiùsque ligat*. Il faudroit fermer les yeux tout exprès, dans le dessein de se laisser tromper, pour s'imaginer qu'une nécessité plus nécessitante que celle des chaînes de fer, peut être nommée sérieusement une nécessité morale et improprement dite.

XII. Expression par laquelle le sieur Habert fait entendre que la nécessité morale est au-dessus de toute autre nécessité.

Ce docteur parle ainsi : *L'amour et le plaisir qui en est inséparable, est le seul ressort qui remue le cœur*. Le plaisir dont il parle en cet

[1] *I Cor.* XV, 10. *De Grat. et lib. Arb.* cap. V, n. 12 : pag. 724. — [2] Tome II, pag. 503.

endroit n'est pas sans doute cette complaisance libre qui est le fond de l'amour, même le plus délibéré. Il veut parler de ce plaisir prévenant et indélibéré qu'il est nécessaire, selon lui, que la volonté suive, *secundùm id operemur necesse est.* Autrement il ne diroit rien que tous les théologiens, qu'il rejette comme des Molinistes, ne disent tout autant que lui. Voilà donc, selon le sieur Habert, l'amour qui décide de tout dans nos mœurs, et c'est le plaisir qui décide de l'amour même. Quiconque dit un ressort pour *remuer le cœur,* dit un motif, c'est-à-dire, un bien proposé à l'entendement, et une fin qui excite la volonté. Or la volonté est définie par toutes les écoles, *un appétit raisonnable.* Elle ne peut donc être mue par aucun motif qui ne soit une raison de vouloir un bien. Ainsi quand le sieur Habert nous assure que le plaisir est le *seul ressort qui remue le cœur*, c'est précisément comme s'il disoit que le plaisir est le seul motif, la seule raison de vouloir, la seule fin de l'homme. Dans cette supposition, le plaisir est toute la vie, et, pour ainsi dire, toute l'âme de l'homme. Dire qu'on peut vouloir sans plaisir, ce seroit dire qu'on peut vouloir sans volonté, et aimer sans amour. Ce seroit supposer que le cœur est remué sans aucun ressort qui le remue, et sans aucun objet agréable qui soit son motif. Comme un corps ne peut être mu sans quelque force mouvante qui le pousse, de même le cœur ne peut être mu qu'autant qu'il est remué par quelque ressort ou motif. Or, selon le sieur Habert, le plaisir est le seul ressort ou motif qui remue le cœur de l'homme. Donc le cœur de l'homme ne peut avoir ni vie, ni mouvement, ni tendance que vers le plaisir. C'est la fin dernière; c'est la raison totale et unique de vouloir tout ce qu'il veut.

Dès que le plaisir est la fin dernière, totale et unique de la volonté, il n'est plus question que de voir de quel côté vient le plus grand plaisir. Il est vrai que si le cœur de l'homme étoit remué par quelque autre ressort différent du plaisir, et indépendant de ce sentiment auquel le nom de plaisir a été donné, cet autre ressort pourroit arrêter l'action du plus grand plaisir, et donner à la volonté, suspendue entre ces deux ressorts opposés, de quoi se déterminer elle-même. Mais supposé que le plaisir *soit le seul ressort* qui remue le cœur, en sorte que le cœur ne se remue point lui-même, et qu'il suive seulement l'impression invincible du plaisir, il est nécessaire qu'il suive l'impression du plaisir le plus fort. *Quod ampliùs nos delectat, secundùm id operemur necesse est.* C'est ainsi que les corps, qui ne sont remués que par d'autres corps, suivent nécessairement l'impulsion du corps qui a le plus de force mouvante. C'est ainsi que notre entendement, qui n'est remué que par quelque raison de croire, croit nécessairement suivant la raison qui lui paroît la plus forte.

Pour rendre cette vérité encore plus sensible, prenons l'exemple d'un homme qui se trouve tout-à-coup inévitablement avec huit degrés de plaisir pour le vice, et avec quatre degrés de plaisir pour la vertu. Il est visible qu'entre ces deux ressorts opposés, la volonté ne peut point vaincre les huit degrés du mauvais plaisir par les quatre du bon. De plaisir à plaisir, l'inégalité ou disproportion décide invinciblement. Bien plus, si les degrés de plaisir se trouvoient précisément égaux de part et d'autre, la volonté de cet homme, comme Jansénius l'assure très-bien selon son système, demeureroit *résistante* entre ces deux ressorts égaux et opposés; elle n'auroit alors aucun ressort qui pût la remuer décisivement d'aucun côté, puisqu'on suppose qu'elle n'a aucun autre ressort que le plaisir, et que le plaisir la remueroit alors également des deux côtés. Elle se trouveroit précisément comme une balance que deux poids égaux pressent en même temps; cette volonté demeureroit suspendue et sans action, faute de ressort décisif. Les deux plaisirs égaux et opposés seroient comme les deux poids égaux et contraires; ils ne feroient qu'un contre-poids mutuel ; ils se compenseroient pour ainsi dire l'un l'autre. Chacun d'eux détruiroit par son action toute l'action du plaisir opposé, et verroit la sienne détruite réciproquement par celle de l'autre plaisir. Les deux vertus demeureroient comme émoussées et suspendues, les deux actions se trouveroient comme nulles, de même que les deux poids opposés, dont aucun n'opère rien pendant que l'autre fait le contre-poids.

Ajoutons que si deux plaisirs égaux s'empêchent l'un l'autre de remuer le cœur et le laissent immobile entre eux, il faut évidemment qu'un plaisir de huit degrés prévale dans le cœur de l'homme contre un autre plaisir qui n'a que quatre degrés à lui opposer. Il y a d'abord une espèce de compensation ou de contre-poids entre les quatre degrés qui font eux seuls toute la force du moindre plaisir, et les quatre premiers degrés du plaisir supérieur : on peut dire que dans ce contre-poids les uns rendent les autres comme nuls, et suspendent toute leur force. Alors la volonté se trouve comme si ces quatre degrés opposés de part et d'autre étoient comme non avenus. C'est ainsi qu'une balance

seroit autant en suspens et immobile entre deux poids égaux, que si nul poids ne l'inclinoit d'aucun côté. Ce fondement étant posé, il est évident qu'après la compensation des quatre degrés de plaisir qui s'annullent réciproquement, il reste encore au plaisir du vice quatre degrés de force qui agissent seuls en toute liberté et sans aucun contre-poids. Alors que peut faire la liberté, sinon se laisser remuer par le *seul ressort qui la remue?* Alors qu'opposera-t-elle à ces quatre degrés du plaisir vicieux qui restent francs et dégagés? Voudra-t-elle contre l'unique raison de vouloir, contre le *seul ressort* invincible, contre la fin totale et unique? Vouloir contre cet unique plaisir, ce seroit aimer sans amour. Non-seulement cette nécessité est physique, comme celle qui fait prévaloir un grand poids sur un moindre poids dans une balance, mais encore elle est métaphysique, puisqu'il y a une évidente contradiction, qu'un cœur sans ressort pour le bien s'y détermine, malgré son unique ressort qui le détermine au mal.

XIII. Opposition essentielle entre M. l'évêque de Meaux et le sieur Habert.

Nous avons vu que le sieur Habert se vante d'avoir M. l'évêque de Meaux pour garant de sa doctrine. « Je croyois, dit-il [1], avoir mis ce » grand saint à couvert, en disant avec M. de » Meaux, page 27, que saint Augustin ne parle » pas d'une nécessité absolue, comme le pré» tendent les Jansénistes, etc. »

Remarquez, en passant, que ce docteur croit qu'on attaque saint Augustin dès qu'on rejette le système des deux délectations inévitables et invincibles; observez encore qu'il soutient que c'est *avec M. de Meaux*, pag. 27, qu'il se borne à condamner la *nécessité absolue*.

En lisant des paroles écrites avec tant de confiance, qui ne croiroit qu'on trouvera que M. l'évêque de Meaux ne condamne que la seule nécessité absolue comme le sieur Habert, et qu'il met à couvert comme lui la nécessité relative et passagère. Mais écoutons le docte prélat, et nous serons étonnés de la téméraire citation du docteur. « Jansénius, dit cet évêque [2], » établit qu'il ne se peut point trouver dans » l'homme d'impuissance absolue et insurmon» table d'observer des préceptes, mais qu'il » peut y en avoir qui soient passagères et rela» tives aux forces qu'il a, lorsqu'il s'agit de les » accomplir. »

Les Jansénistes, dit-il encore [1], « soutiennent » qu'on ne doit exclure de la liberté requise » pour mériter et démériter, que la nécessité » naturelle et absolue, qui ôteroit à la volonté » la capacité qu'elle a de passer du bien au » mal: qu'il n'est pas nécessaire que l'homme » soit délivré de la nécessité volontaire, qui » n'est que passagère, et relative aux circon» stances dans lesquelles il se trouve, lorsqu'il » fait le bien et lorsqu'il fait le mal. » Ce prélat ajoute ailleurs que le *sens naturel* de cette proposition (qui est la première des cinq condamnées) « et le sens qui tombe d'abord dans » l'esprit, est que les commandemens sont im» possibles aux justes qui ne les observent pas, » d'une impossibilité seulement passagère, et » relative aux forces qu'ils ont lorsqu'ils les » violent [2]. » Ce prélat, après avoir cité divers textes des écrivains Jansénistes qui démontrent que le parti condamne la nécessité absolue, et ne soutient que la relative, conclut ainsi : « Vous devez être à présent convaincus, mes » frères, que, de l'aveu même des Jansénistes, » Jansénius n'admet pas dans les justes qui » cessent de l'être, une autre impuissance d'ob» server les préceptes, que celle qui est passa» gère, et relative aux forces qu'ils ont lorsqu'ils » pèchent [3]. »

Le jour n'est pas plus opposé à la nuit, que le prélat l'est au docteur dans tous ces endroits. Mais peut-être que ce prélat, dans le texte cité par le sieur Habert, pag. 27, se contredit lui-même, et rétracte tout ce que nous venons de lire de son texte. Peut-être dit-il en cet endroit, qu'il ne faut condamner que la seule nécessité *absolue*. Lisons donc ce texte : « On peut aussi » l'entendre d'un plaisir indélibéré,... mais qui » n'impose à la volonté qu'une nécessité mo» rale et improprement dite, parce qu'elle n'ôte » pas le pouvoir parfait et exempt de tout em» pêchement de ne pas agir. Telle est, par » exemple, la nécessité qui vient d'une forte » passion dont on a coutume de suivre les » mouvemens, quoiqu'on ne les suive pas tou» jours. »

En vain on cherchera dans tout cet endroit cité les termes de *nécessité absolue*, on n'y en trouvera pas même l'ombre. D'un côté, le docteur ne rejette que la seule nécessité *absolue qui n'exclut que la violence.* Si vous voulez écouter les adoucissemens les plus flatteurs du docteur, la nécessité *absolue* qu'il rejette, est

[1] *Défense*, IIIe part. §. III, pag. 78. — [2] *Mandement* de M. de Bissy, évêque de Meaux, *sur le jansénisme, portant condamnation des Instit. théol. du P. Juénin*; 1710. in-4°. pag. 211.

[1] *Ibid.* pag. 358. — [2] *Ibid.* pag. 256, 259. — [3] *Ibid.* pag. 252,

une nécessité comme celle des bienheureux, laquelle devient fixe en eux par une délectation qui ne varie plus. Au contraire, la nécessité morale qu'il admet ici-bas pour les hommes voyageurs, est une nécessité inévitable et invincible, comme l'autre, pour tout le temps où elle dure, mais qui n'est que passagère et relative aux divers degrés des deux délectations qui varient.

D'un autre côté le prélat soutient avec justice que les Jansénistes sont d'accord avec le sieur Habert, pour n'exclure que la *nécessité naturelle et absolue qui ôteroit à la volonté la capacité de passer du bien au mal*, etc. Leur hérésie consiste à soutenir avec Jansénius, leur maître, une *nécessité volontaire qui n'est que passagère, et relative aux circonstances*, etc.

Le docteur dit, d'un ton d'autorité, contre le Dénonciateur : « Qu'il apprenne que ce qui » fait l'erreur du système de Jansénius... est » une nécessité entière et absolue qui n'exclut » que la violence, etc. »

Le prélat s'élève au contraire pour assurer que Jansénius « établit qu'il ne peut se trouver » dans l'homme d'impuissance absolue et in- » surmontable d'observer des préceptes, mais » qu'il peut y en avoir qui soient passagères, et » relatives aux forces qu'il a lorsqu'il s'agit de » les accomplir. » Et, en effet, comment pourroit-on s'imaginer que Jansénius eût voulu dire que l'homme passe sa vie ici-bas dans une *nécessité naturelle et absolue, qui ôte à sa volonté la capacité de passer du bien au mal?* Ne voit-on pas que cette pure capacité d'être changée, quand le plaisir changera, est le fond ou essence de la volonté même ? Ne voit-on pas, que le même plaisir qui nécessite la volonté à la vertu, quand il se tourne vers le bien, la nécessitera tout de même au vice dès qu'il se tournera vers le mal. Jansénius, loin de dire que la volonté perd ici-bas cette *capacité* ou *flexibilité* pour être diversement nécessitée par les divers plaisirs, dit sans cesse, au contraire, que l'homme voyageur est toujours flottant entre les deux plaisirs opposés, en sorte qu'il est nécessaire qu'il suive celui qui se trouve actuellement le plus fort. *Quod amplius nos delectat*, etc.

Le prélat ajoute, contre le docteur, que le sens naturel de la première des cinq propositions, « et celui qui tombe d'abord dans l'esprit, est » que les commandemens sont impossibles aux » justes qui ne les observent pas d'une impos- » sibilité seulement passagère et relative, etc. » Ainsi, selon le prélat, le sieur Habert ne condamne que la chimère extravagante d'une nécessité *absolue* : et qui refuse de condamner l'impossibilité seulement passagère et relative, refuse de condamner le sens naturel de cette proposition impie et hérétique de Jansénius. En effet, c'est ne condamner qu'un jansénisme faux et imaginaire, pour sauver le jansénisme réel et effectif.

Enfin il ne faut pas s'étonner de voir la nécessité morale du prélat si différente de celle du docteur. Celle du docteur fait que les choses qu'elle exclut, *n'existent jamais* sans exception; *nunquam existunt*. Au contraire, celle du prélat se réduit à des mouvemens *qu'on a coutume de suivre, quoiqu'on ne les suive pas toujours*. Il ne faut nullement s'étonner de cette extrême différence. *La nécessité morale* du prélat n'est qu'une simple difficulté qu'on ne surmonte pas d'ordinaire, mais qu'on surmonte quelquefois, parce qu'on ne suit pas toujours les mouvemens qui en sont la cause. Puisqu'on ne suit pas toujours la nécessité morale du prélat, il faut qu'elle ne mette pas, comme celle du docteur, *invinciblement la volonté en acte*. Il faut qu'elle ne tienne pas *son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté*, comme celle du docteur, puisque, selon ce prélat, la volonté la prive quelquefois de son effet, en refusant d'y consentir. Il faut que la nécessité du prélat soit bien éloignée de celle qui, selon le docteur, nécessite plus fortement que des chaînes de fer. Voilà deux nécessités morales, dont l'une est une nécessité réellement invincible, et dont l'autre, au contraire, n'est qu'une difficulté que l'on surmonte rarement. Est-il permis de les confondre? Doit-on alléguer l'une comme si elle autorisoit l'autre? En quelle conscience le docteur ose-t-il citer le prélat comme s'il étoit son garant, pendant que le prélat est si formel contre le sentiment du docteur? On entend dire de tous côtés, avec une confiance inouie, par les émissaires et par les fauteurs secrets du parti, qu'on fait au docteur un crime et une hérésie d'avoir suivi pas à pas le prélat : mais il ne faut avoir que des yeux et de la bonne foi, pour voir que le docteur, en imitant le langage du prélat, a contredit toute sa doctrine.

XIV. Comparaison de la nécessité de Jansénius avec celle du sieur Habert.

Examinons en toute rigueur ce que Jansénius a dit de plus dur et de plus scandaleux sur la nécessité, et comparons ses expressions les plus outrées avec celles du sieur Habert.

Jansénius dit, il est vrai, que dans le mo-

ment où le plaisir céleste « frappe à la porte, il » la rompt, il dompte la volonté rebelle, il » ôte toute résistance, il enlève la volonté avec » lui; il fait par une douceur et une puissance » ineffable, que de non voulante elle devient » voulante, et qu'elle se détermine [1]. » Toutes ces manières de parler, qui étonnent d'abord, n'expriment néanmoins aucune contrainte. Elles se réduisent à un plaisir qui est nécessitant d'une nécessité passagère pendant qu'elle dure, et dont la nécessité n'est que relative à la supériorité actuelle de ce plaisir.

Jansénius dit encore que la toute-puissance de Dieu s'exerce tellement sur la volonté ravie par la grâce, qu'à peine connoît-on que la volonté elle-même agisse encore en cet état. Jansénius dit aussi que la *grâce est invincible sur l'arbitre de la volonté* [2]. Il ajoute que *la nature est très-efficace* [3]. Mais si on prend garde de près à tous ces discours, on reconnoîtra qu'aucune de ces expressions n'égale celle-ci. « Elle n'est point soumise, dit-il, au libre » arbitre de la volonté : mais elle fait invinci- » blement que le libre arbitre décide et veuille » ceci ou cela. Telle est l'influence de toute » cause formelle : car dès que la justice vient, » le cœur de l'homme devient juste, et il ne » peut jamais être juste sans la justice. » On aura beau chercher dans les deux volumes de Jansénius, nous osons répondre qu'on n'y trouvera aucun texte plus fort que celui-ci, en faveur du plaisir nécessitant. Selon Jansénius, il est aussi impossible de n'être pas voulant le bien ou le mal, avec le plaisir supérieur qui y détermine la volonté, qu'il est impossible de n'être pas juste avec la justice, sage avec la sagesse, et bon avec la bonté.

Mais comparons ces expressions avec celles du sieur Habert. Celui-ci dit en deux mots plus que Jansénius, quand il assure que *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur* [4]. Sans plaisir, le cœur n'a aucun ressort qui le remue, et entre deux plaisirs qui sont deux ressorts opposés, la règle de la physique est que le plus puissant ressort prévale invinciblement sur le foible qui lui est disproportionné.

Le sieur Habert ajoute que le plaisir supérieur *met infailliblement et invinciblement la volonté en acte.* Laissons à part le terme d'*infailliblement*, qui ne fait rien ici, puisque le sieur Habert n'a garde de vouloir dire que la vertu de ce plaisir n'est point invincible par elle-même, mais seulement par la prescience

[1] *De Grat. Christ.* lib. II, cap. XXIV. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* cap. XXV. — [4] *Défens.*, pag. 82.

infaillible de Dieu, qui la prépare et qui la dirige. Le sieur Habert, pour écarter ce sens, qu'il croit pélagien, déclare aussitôt que ce plaisir tient *son effet de lui-même, habet effectum ex se*, c'est-à-dire, de sa propre vertu, actuellement supérieure à celle du plaisir opposé, et non du *consentement de la volonté de l'homme ; non verò ex consensu voluntatis* [1]. En vérité, Jansénius dit-il rien de plus fort, en assurant que le plaisir supérieur rend l'acte formellement présent, que le sieur Habert en assurant que ce plaisir *met invinciblement la volonté en acte?* Peut-on être *mis en acte*, sans être rendu formellement agissant? Voilà donc la plus étonnante des expressions de Jansénius qui n'est qu'équivalente à celle du sieur Habert.

Ce n'est pas tout; ce docteur auroit pu se contenter de dire, comme Jansénius, que l'efficacité de la grâce n'est *pas soumise au choix libre de la volonté; nec facultatis ipsius libero arbitratui subjacet.* Au moins on pourroit penser que Jansénius a voulu seulement faire entendre que cette grâce n'est pas *versatile* et dépendante du libre arbitre. Mais le sieur Habert paroît aller plus loin; car il ne craint pas de dire que ce plaisir céleste *tient son effet de lui-même, non du consentement de la volonté.* Cette dure et absolue exclusion du choix de la volonté ne fut jamais exprimée avec plus de scandale par les Protestans. Enfin l'endroit où Jansénius dit que le plaisir céleste *frappe à la porte, la rompt, dompte la volonté rebelle, ôte toute résistance, et exclut cette volonté,* ne donne aucune image de nécessité plus grande que celle où le sieur Habert dit que l'homme, saisi par ce plaisir, est comme un voyageur menacé de la mort, *que la crainte rend immobile,* et que la volonté de l'homme, prévenue de ce plaisir, *le tient plus fortement lié que s'il l'étoit par... des chaînes de fer.*

XV. Exclusion de la nécessité absolue, qui est encore plus expresse dans le texte de Jansénius que dans celui du sieur Habert.

Il est vrai que le sieur Habert exclut sans cesse la nécessité *absolue*. Mais de quelque manière qu'il entende cette nécessité, il ne dit rien que Jansénius ne dise plus fortement que lui. D'un côté, s'il entend par cette nécessité *la négation de tout pouvoir,* il n'oseroit soutenir que Jansénius ait jamais exclu la flexibilité de la volonté, qui est la capacité naturelle d'être tournée diversement par les divers plaisirs.

[1] Tom. II, pag. 503.

D'un autre côté, s'il n'entend par cette nécessité absolue qu'une nécessité fixe et sans variations, comme celle des bienheureux, il seroit encore inexcusable d'oser soutenir que Jansénius n'a point exclu cette nécessité invariable entre les deux plaisirs opposés pour l'état du pélerinage.

Ecoutons Jansénius lui-même. Voici ses paroles sur la flexibilité de la volonté, qu'il nomme « la faculté du libre arbitre, flexible vers le » bien et vers le mal. Ce pouvoir, dit-il[1], consiste dans la nature nue du libre arbitre..... » Cette puissance n'est autre chose qu'une capacité de fléchir; *flexibilis capacitas.* » Il la nomme *une possibilité éloignée.*

Jansénius admet, outre cette *flexibilité ou capacité naturelle*, qui est inséparable de la volonté en tout état, *un poids qui demeure dans l'homme pour pécher, lequel est un très-parfait pouvoir de pécher*, lors même que l'on fait les actes les plus pieux. *Non solùm ipsa potentia voluntatis, quæ de se ad malum flexibilis est, sed etiam pondus ad peccandum remanet, quod est peccandi potestas perfectissima*[2].

De quelque manière que le sieur Habert entende la nécessité absolue, il est évident que Jansénius la rejette tout autant que lui. S'il entend par cette nécessité la *négation de tout pouvoir* pour faire autrement, il est indubitable que Jansénius rejette cette nécessité, puisqu'il admet expressément la *flexibilité* de la volonté, *ou la faculté du libre arbitre flexible*, qui est un *pouvoir* au moins *éloigné*. Si au contraire le sieur Habert entend par la nécessité *absolue*, une nécessité sans variation, telle que celle des bienheureux, il est encore clair comme le jour que Jansénius exclut cette nécessité sans variation, puisqu'il assure qu'il reste sous la grâce la plus invincible *un poids* de concupiscence opposée pour faire varier la volonté en la faisant *pécher : pondus ad peccandum remanet.* Il faut même avouer que l'expression de Jansénius est beaucoup plus radoucie et plus éblouissante que celle du sieur Habert; car le sieur Habert n'admet contre la nécessité que la grâce impose, selon lui, qu'un pouvoir *physique* et *absolu* de lui résister, au lieu que Jansénius admet un pouvoir très-parfait de pécher que l'homme conserve avec cette grâce : *quod est peccandi potestas perfectissima.*

En un mot, tout ce que le sieur Habert peut soutenir de plus favorable à sa cause, est de dire que la nécessité *absolue* est une nécessité sans variation. Mais oseroit-il prétendre que Jansénius n'a pas admis autant que lui la variation entre les deux délectations opposées, pour l'état du pélerinage, par le *poids* de la concupiscence qui *demeure* toujours par la variation. Ce poids est ce qu'il nomme *un pouvoir très-parfait.*

[1] *De Grat. Chr.* lib. III, cap. XV. — [2] *Ibid.* lib. VI, cap. XX.

XVI. Evidence avec laquelle tous les écrivains jansénistes condamnent autant que le sieur Habert la nécessité *absolue*, et la bornent autant que lui à la nécessité relative.

Ecoutons d'abord le chef de tous les prétendus disciples de saint Augustin, qui est encore aujourd'hui l'oracle de tout le parti. Si on parle, dit-il[1], « de quelque juste à qui la » grâce efficace manque, on répondra qu'il » n'a pas pu faire le bien commandé sans cette » grâce, non à la vérité d'une impuissance » absolue, mais d'une impuissance hypothé» tique. » Le mot *hypothétique* est précisément équivalent à celui de *relative*. Il signifie que la nécessité est relative à la supposition de l'absence de la grâce dont ce juste est privé. *Non quidem absolutè in illa hypothesi.*

Passons au célèbre abbé de Bourzeis. « Il y » a, dit-il[2], deux espèces de nécessités. ... » l'une naturelle et absolue qui ôte au libre » arbitre la mutabilité de ses mouvemens;... » et l'autre accidentelle et conditionnée, qui » ne détruit pas la mutabilité du libre arbitre, » mais la ploie, et la détourne à un mouvement » plutôt qu'à un autre, sans la perdre et sans » l'anéantir..... Ce théologien ne veut exclure » que la nécessité absolue et naturelle[3]. » Vous voyez que cet abbé condamne autant que le sieur Habert la *nécessité absolue et naturelle ou physique*, et par conséquent qu'il ne soutient que la nécessité *relative et morale*. Il est même capital d'observer que c'est ainsi que le parti s'expliquoit avec évidence avant la condamnation de Jansénius, c'est-à-dire, avant qu'il eût cherché les termes radoucis qu'il emploie maintenant, et lors même qu'il soutenoit encore le sens *propre et naturel* des cinq propositions. *Veros et germanos propositionum sensus quos sustinemus*[4].

Paul Irénée, qui étoit le sieur Nicole, tranche en deux mots tout de même toute notre question. La grâce, dit-il[5], est victorieuse, « NON » ABSOLUMENT, MAIS SEULEMENT PAR COMPARAISON » à une concupiscence qui se trouve moindre.

[1] *Dissertat. Arnald.* part. 2. art. IV. — [2] Ouvrage intitulé : *Saint Aug. Victorieux de Molina;* I Conf. ch. XXXI, p. 138. — [3] *Ibid.* p. 134. — [4] *Journal de Saint-Amour,* p. 470 et suiv. [5] *Disquis.* IV, art. IV.

» *Gratia victrix est, non absolutè, sed comparatè ad minorem concupiscentiam.* »

Selon Denis Raymond[1], chaque grâce ne suffit pas pour produire toute sorte d'effets: (voilà une exclusion très-formelle de la nécessité *absolue*) *mais... sa vertu et son activité sont relatives à la qualité et à la résistance du sujet*. Voilà une nécessité purement relative à laquelle il se borne.

Le même auteur parle encore ainsi[2] : « Jansénius a reconnu cette indifférence active à » pécher, sous la grâce déterminante, non-seulement à cause de la volonté, qui par elle-même est toujours sujette à faillir, mais aussi » à cause de la convoitise, qui demeure toujours » même avec la grâce, comme un poids qui » porte continuellement la volonté à pécher, et » qui est un pouvoir très-parfait de pécher; » *quod est peccandi potestas perfectissima.* »

Il est plus clair que le jour, par ces paroles, que la nécessité qui résulte de la grâce la plus efficace n'est point *absolue*, et qu'elle n'est que *relative*. Denis Raymond joint à cette nécessité un *pouvoir très-parfait* de ne la suivre pas. Voilà Denis Raymond qui parle, après Jansénius, d'une façon beaucoup plus radoucie que le sieur Habert même; car Jansénius et Denis Raymond veulent bien donner le nom flatteur de pouvoir très-parfait à celui que le sieur Habert ne consent de nommer que *physique et absolu.*

L'Auteur de la *Défense des Théologiens* dit que la nécessité absolue est celle qui exclut absolument de la volonté tout pouvoir de faire ou de ne faire pas...... prochain et éloigné.....[3]. L'impossibilité absolue, dit-il encore, est celle qui renferme la négation de tout pouvoir. Voilà une clef très-commode pour admettre tant qu'on voudra un pouvoir *absolu* qui amuse les esprits crédules.

L'auteur de la *Justification du silence respectueux* dit aussi[4] qu'on ne peut, sans une horrible calomnie, accuser le parti de dire que les commandemens sont absolument impossibles,... ou qu'ils admettent une entière et absolue impossibilité de les accomplir. L'auteur de l'*Histoire du Cas de conscience* parle de même. « Il n'y a point d'hérétiques dans l'Eglise, dit- » il[5], car il n'y a personne qui ne rejette avec » exécration cette grâce nécessitante. » Vous demanderez sans doute à cet écrivain qu'est-ce qu'il entend par cette *grâce nécessitante*. Mais vous verrez qu'il avoit déjà expliqué ces termes dans un autre endroit où il parle ainsi[1] : « Pour » être janséniste hérétique, il faut tenir que la » grâce nécessite la volonté, ou, ce qui est la » même chose, qu'elle ne lui laisse aucun pou- » voir d'y résister lorsqu'elle est présente. Or, » tous ceux qu'on nomme Jansénistes rejettent » et ont toujours rejeté ce dogme d'une grâce » nécessitante, et on ne sauroit en nommer un » seul qui le tienne. » Voilà la clef de tout le langage du parti. Ce qu'ils appellent un attrait nécessitant est un attrait *qui ne laisse aucun pouvoir d'y résister*. Voilà précisément la nécessité *absolue*, laquelle renferme la *négation de tout pouvoir*, comme l'auteur de la *Défense des Théologiens*, etc. le remarque. En effet, il est visible que nulle nécessité n'est *absolue*, excepté celle *qui renferme la négation de tout pouvoir, ou qui ne laisse aucun pouvoir d'y résister*. Car s'il reste encore en quelque sens à la volonté quelque *pouvoir d'y résister*, la nécessité n'est point absolue et en tous sens. Or le parti ne prétend donner le nom de nécessité qu'à celle qui ne laisse aucun pouvoir en aucun genre. Donc le parti n'entend par le terme de nécessité qu'une nécessité absolue. C'est pourquoi l'auteur de l'*Histoire du Cas de conscience* dit que la délectation *nécessitante*, et celle qui ne laisse aucun pouvoir *d'y résister*, sont des termes équivalens, *ou ce qui est*, dit-il, *la même chose*, etc. Il est évident que nulle délectation, quelque nécessitante qu'on veuille la supposer, ne peut jamais être nécessitante de cette nécessité absolue; car elle laisse toujours à la volonté de l'homme voyageur la flexibilité ou capacité naturelle de vouloir autrement, et de résister à cette même délectation toutes les fois que la délectation contraire viendra dans un degré supérieur. C'est ce qui fait dire à Jansénius qu'il conserve autant que les Thomistes ce que ceux-ci nomment *simultas potentiæ.... in sensu diviso*[2], c'est-à-dire la faculté radicale ou pouvoir éloigné de vouloir autrement, quand on ne sera plus nécessité par le même plaisir. *Reperitur, ut ipsi docent, simultas potentiæ ad operandum et non operandum, non potentia simultatis, ut videlicet simul agat et non agat.* C'est sur ce fondement que Jansénius soutient qu'il n'y a qu'à répéter pour la délectation tout ce que les Thomistes disent en faveur de la prémotion, pour réfuter les argumens et pour repousser les traits de leurs adversaires. Ainsi, suivant ce langage, il est clair comme le jour que nulle délectation

[1] 2e Part. ch. III, art. I. — [2] 1re Part. ch. IV, art. VII; pag. 170. — [3] Art. XVII, pag. 374. — [4] P. 1299 et 1340. — [5] Tom. VII, pag. 116.

[1] Tom. VII, pag. 133. — [2] *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. IV.

ne peut jamais être nécessitante ici-bas. Il seroit même ridicule de craindre une nécessité si visiblement impossible. Voilà le langage du parti clairement expliqué. L'auteur de la *Défense* avertit lui-même que quand il rejette la délectation nécessitante et la nécessité, il ne veut rejeter que la seule nécessité absolue *qui ne laisse aucun pouvoir*, et qu'il ne prétend pas rejeter la nécessité relative, qui laisse quelque pouvoir éloigné de vouloir autrement dans un autre cas. Ce langage étant établi, et le monde étant averti du sens où il faut l'entendre, on ne doit nullement s'étonner de ce que l'auteur de l'*Histoire du Cas de conscience* dit si hautement ces paroles : « Or tous ceux qu'on nomme Jansénistes rejettent et ont toujours rejeté le » dogme d'une grâce nécessitante, et l'on ne » sauroit en nommer un seul qui le tienne. » En effet, on n'en sauroit nommer un seul depuis soixante-dix ans, non pas même Jansénius, qui n'ait rejeté avec évidence ce dogme absurde et chimérique de la nécessité absolue. Cet historien du *Cas de conscience* ne hasarde rien en nous donnant ce défi. « Qu'il prouve donc par » des passages formels que ces théologiens re- » connoissent que la grâce nécessite la volonté, » et ne lui laisse aucun pouvoir d'y résister. » Nous n'avons garde d'accepter un défi si captieux et si illusoire. Nous avouons sans peine qu'on ne trouvera jamais dans le texte de Jansénius, ni d'aucun Janséniste, ce ridicule fantôme d'une absolue nécessité *qui ne laisse aucun pouvoir* à la volonté de vouloir autrement. L'Eglise elle-même, qui condamne avec tant de sagesse, de justice et d'horreur, le jansénisme depuis soixante-dix ans, n'a garde de le vouloir trouver dans cette chimère. C'est rendre le jansénisme impossible à trouver, que de le réduire à cette rêverie outrée, que personne ne propose jamais sérieusement. Achevons d'écouter l'historien. « Tous nos écrits, dit-il [1], » montrent que nous la détestons (cette néces- » sité absolue qui ne laisse aucun pouvoir, etc.) » et que nous l'avons toujours détestée comme » une erreur également impie et extravagante. » Loin de contredire cet historien, nous le prenons volontiers au mot. En effet, cette nécessité absolue est *une erreur également impie et extravagante*, que le parti a toujours détestée dans tous ses écrits, et que nul homme exempt de délire ne peut jamais penser sérieusement. Que s'ensuit-il de là? que le jansénisme n'est qu'un fantôme ridicule, et que l'Eglise court ridiculement après ce fantôme qui lui échappera toujours, supposé que le jansénisme ne consiste que dans cette *extravagante* chimère. Mais si l'Eglise n'est point dans une folle et ridicule illusion depuis soixante-dix ans, il faut mettre le vrai jansénisme dans une autre nécessité plus réelle et plus sérieuse, laquelle n'étant point absolue ne peut être que relative.

Voilà donc la nécessité absolue qui est évidemment détestée par tous les écrivains du parti ; ainsi le sieur Habert, ne rejetant que celle-là, ne rejette que ce qui est rejeté unanimement par tout le parti comme une chimère extravagante. Espère-t-il de passer pour anti-jansésiste en parlant comme Jansénius et comme son parti?

XVII. Evidence avec laquelle Jansénius réduit tout son système à une nécessité relative qui varie entre les deux délectations opposées.

Parmi cent textes de Jansénius qui sautent aux yeux du lecteur, nous n'en rapporterons qu'un petit nombre qui suffiront pour démontrer cette vérité.

« De quelque grande douceur de la grâce, » dit-il [1], que la volonté puisse être saisie, elle » peut ne faire point l'acte vers lequel elle est » ravie, parce qu'elle conserve, même sous cette » grâce ravissante, un vrai pouvoir de n'agir » pas, quoiqu'il soit impossible de joindre le » refus d'agir avec cette opération de la grâce » dans la même volonté. » Voilà l'exclusion formelle de la nécessité absolue, puisque la volonté *conserve, même sous cette grâce ravissante, un vrai pouvoir de n'agir pas*. La nécessité *absolue* est sans doute incompatible avec un *vrai pouvoir* de faire autrement.

Jansénius ajoute aussitôt qu'outre la flexibilité naturelle vers le mal, *il reste encore la concupiscence, par les tentations de laquelle l'âme peut être changée*. Voilà les tentations qui font varier la nécessité. Voilà la nécessité qui change d'objet, suivant que la délectation supérieure tourne la volonté vers le vice ou vers la vertu. Voilà la nécessité qui n'est que relative.

Comme les deux délectations sont également nécessitantes, chacune à son tour, Jansénius, à qui nous avons ouï dire que la volonté conserve, *sous la grâce ravissante même, un vrai pouvoir de pécher*, assure pareillement que *le pouvoir de ne pécher pas*, c'est-à-dire la flexibilité au bien, *demeure toujours en cette vie avec la plus grande délectation du péché*. Voilà les deux dé-

[1] Tom. VIII, p. 103. Rem. 9.

[1] *De Grat.* lib. VI, cap. XX.

lectations qui varient, et la volonté qui conserve sous chacune d'elles le pouvoir de suivre l'autre quand elle deviendra supérieure à son tour.

« Si la délectation céleste, dit encore Jansénius[1], n'est pas tellement forte que les délec- » tations des créatures lui soient inférieures, » ou bien l'homme péchera, ou bien les deux » délectations flottant tour-à-tour, il demeurera » dans le milieu ; mais si la bonne est supé- » rieure, la volonté fera sans doute le bien. » Vous voyez que, selon Jansénius, les deux délectations haussent et baissent comme les deux seaux d'un puits. L'accroissement de l'une fait la diminution de l'autre. La volonté change d'objet à mesure que l'un de ces deux attraits cède à l'autre qui lui est opposé. Quand les deux délectations sont égales, la volonté demeure en suspens *dans le milieu* sans pouvoir se déterminer, comme une balance demeure sans mouvement, dans l'équilibre, quand les deux poids opposés se trouvent égaux. La raison en est claire, selon le sieur Habert; car il assure que *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur*. Ainsi toutes les fois que le cœur est également remué par les deux plaisirs opposés, il n'a point un troisième ressort pour se remuer soi-même, et pour décider entre ces deux ressorts qui se rendent mutuellement inefficaces et sans action.

Encore une fois, voilà la nécessité qui n'est que relative à celle des deux délectations qui se trouve actuellement supérieure.

« On voit maintenant, dit ailleurs Jansé- » nius[2], avec une entière évidence, que cette » grâce de la divine délectation est tellement né- » cessaire lorsque nous sommes dans le combat » contre les délectations et contre les tentations » de la terre, que si la délectation d'en-haut » n'est pas plus grande que la terrestre qui tient » notre cœur, il est impossible que nous ne » soyons pas vaincus par la foiblesse de notre » volonté : car la plus grande délectation ne » sera jamais vaincue par la moindre, mais le » cœur suivra celle qui l'attachera en lui faisant » sentir plus de douceur. »

Il faudroit fermer les yeux tout exprès pour s'aveugler, si on ne voyoit pas dans ces paroles une nécessité qui est variable, et relative à celle des deux délectations qui se trouve supérieure en chaque occasion.

Jansénius va même jusqu'à soutenir, comme son parti ne manque pas de le prétendre encore tous les jours après lui, que la délectation est moins nécessitante que la prémotion des Thomistes, parce que la prémotion est toujours absolument nécessitante par elle-même, au lieu que chacune des deux délectations n'est nécessitante que relativement au degré de supériorité, en sorte qu'elle est inefficace toutes les fois qu'elle est inférieure à la délectation contraire. La prémotion, dit Jansénius, *fait toujours agir, semper faciat facere ;* au lieu que le *secours de Jésus-Christ,* qui est la délectation céleste, *n'est nullement de même; adjutorium Christi nullo modo.* « Car la délectation victo- » rieuse, qui est le secours efficace, selon saint » Augustin, est relative, puisqu'elle est victo- » rieuse quand elle se trouve supérieure à l'au- » tre. *Nam delectatio victrix, quæ Augustino* » *est efficax adjutorium, relativa est. Tunc enim* » *est victrix quando alteram superat.* » Il ajoute que « s'il arrive que la mauvaise délectation soit » plus ardente, l'âme sera bornée à hésiter dans » des désirs inefficaces. »

Si nous voulions composer tout exprès des textes pour exclure avec évidence la nécessité absolue, et pour réduire tout le système de Jansénius à la seule nécessité relative qui varie entre les deux délectations, nous ne pourrions jamais rien dire de plus décisif. Ainsi le sieur Habert, en ne rejetant que la seule nécessité *absolue*, ne condamne que ce qui est autant condamné par Jansénius que par lui : d'ailleurs, sous le nom de sa nécessité morale, il admet autant que Jansénius la nécessité relative et sujette aux variations du pèlerinage. Le sieur Habert espère-t-il de passer pour un sincère anti-Janséniste, quand il est aussi janséniste que Jansénius même. De plus, en quelle conscience peut-il imputer sans cesse à Jansénius, contre l'évidence du fait, d'avoir enseigné la nécessité *absolue*, et d'avoir été condamné précisément pour cette erreur? C'est mettre le jansénisme dans une chimère extravagante, où aucun Janséniste sensé n'a jamais songé à le mettre. C'est vouloir sauver le vrai jansénisme, qui consiste tout entier dans la seule nécessité relative et sujette à variation. C'est rendre les constitutions du saint Siége visiblement fausses, injustes, ridicules et tyranniques. C'est justifier Jansénius, en faisant semblant de le condamner. C'est sauver tout le vrai système de Jansénius, en affectant de condamner son livre. C'est mettre à couvert tout le vrai jansénisme, en ne condamnant que ce jansénisme inventé à plaisir pour donner le change. Si l'erreur de Jansénius n'est pas dans la nécessité relative, et si elle ne se trouve que dans la nécessité absolue, Jansénius même n'est pas janséniste, et le jansé-

[1] *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. VI. — [2] *Ibid.*

nisme n'est qu'un fantôme ridicule que l'Eglise poursuit vainement.

XVIII. Evidence avec laquelle Calvin a rejeté autant que le sieur Habert la nécessité absolue, et s'est borné autant que lui à la nécessité relative.

Nous ne craignons pas de dire qu'il y auroit une injustice criante à condamner Calvin si on toléroit la nécessité que le sieur Habert insinue sous le nom radouci de *morale*. En ce cas, rien ne seroit plus insoutenable et plus odieux que les anathèmes du concile de Trente. Si le lecteur en doute, nous le conjurons d'écouter Calvin, qui rejette la nécessité absolue, et qui se borne à la relative.

1° Calvin rejette autant que le sieur Habert la contrainte de la volonté dans son propre acte qui est son vouloir. Il faut, dit-il [1], parlant de l'homme, *ce qu'il fait, de volonté, et non par contrainte*. Il avoit dit un peu au-dessus : « Je » reçois volontiers cette distinction, sinon qu'en » icelle nécessité est mal confondue avec con- » trainte. » Et ailleurs : « Il péche, dis-je, par » une affection très-encline, et non pas étant » contrainte de violence :... du mouvement de » sa propre cupidité, etc. [2]. » Calvin ne se lasse jamais de protester que la nécessité est sans contrainte. Il la nomme *nécessité volontaire*. C'est ce qui lui fait dire contre Pighius ces paroles : « Je répète ce que j'ai déjà dit dans mon *Insti-* » *tution*, savoir, que je ne suis pas assez super- » stitieux sur les termes pour vouloir en faire le » sujet d'une dispute, pourvu que l'on conserve » une explication saine du fond de la chose. Si » on entend par la liberté ce qui est opposé à la » contrainte, j'avoue et je soutiens constamment » qu'il y a un libre arbitre. Je tiens même pour » hérétique quiconque pense autrement. J'a- » joute que la contrainte pour les actes propres » de la volonté est une contradiction [3]. »

2° Il admet partout le terme d'*élection* ou choix de la volonté. « Nous avons vu, dit-il [4], » que l'élection appartient à icelle volonté plus » qu'à l'entendement. » Il ajoute que la grâce produit en nous *tant le choix que la volonté; quæ in corde et electionem et voluntatem formet* [5]. Quand il veut définir une volonté contrainte, il dit que c'est celle qui seroit *inclinée d'un côté ou d'un autre, non par son propre gré, ni par le mouvement intérieur de son élection*, etc. *Quæ non sponte suâ, nec interiore electionis motu inclinatur*, etc. [6]. Vous voyez qu'il n'exclut l'élection que de la seule contrainte, et qu'il admet l'élection en tout acte non contraint.

3° Il déclare, comme le sieur Habert, *qu'il se borne à établir*, selon saint Augustin, *une grâce efficace par elle-même; quam ut efficacem ex se ipsa gratiam doceat* [1]. Voilà le premier écrivain en qui nous ayons trouvé cette expression équivoque et captieuse dont le parti abuse sans cesse. Un Janséniste croit avoir démontré la pureté de sa foi, et confondu tous ses adversaires, dès qu'il a protesté qu'il ne veut enseigner *que la grâce efficace par elle-même*. Mais qui est-ce qui a appris au parti à parler ce langage? C'est Calvin, ennemi implacable du libre arbitre. Calvin se contente de dire *que les cœurs des hommes pieux sont conduits efficacement par l'esprit de Dieu, en sorte qu'ils le suivent avec une volonté inflexible. Sic efficaciter gubernari divinitus piorum corda, ut inflexibili sequantur affectu* [2]. Calvin ne manque pas de citer, comme le sieur Habert, ce fameux endroit de saint Augustin, *en sorte que la volonté de l'homme soit invinciblement et inévitablement conduite par la grâce de Dieu*. Ainsi Calvin est très-content, pourvu qu'on dise avec le sieur Habert, que la grâce est *efficace par elle-même*, en sorte qu'elle met *invinciblement la volonté en acte*. On auroit bien de la peine à trouver, dans tous les textes les plus odieux de cet hérésiarque, une expression plus dure que celle du sieur Habert qui dit : *Elle tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté*. Nous avons vu que Calvin se contente qu'on admette une *élection* de la volonté, pourvu qu'on ajoute que la grâce *la forme dans le cœur*.

Enfin Calvin, qui déclare sans cesse qu'il rejette toute contrainte, et qu'il ne veut qu'une douce nécessité, n'avoit garde de dire, comme le sieur Habert, que sa grâce efficace par elle-même lie plus *fortement* la volonté que si elle étoit attachée *par des chaînes de fer*.

4° Calvin n'a jamais dit que la nécessité qui résulte de cet attrait invincible, soit *physique*, et encore moins *absolue*. Il méprisoit trop ce langage pour s'y amuser. L'unique point auquel il s'arrête, comme au seul réel et décisif, est que cette nécessité soit invincible comme l'attrait qui la produit. Tout le reste lui paroît puéril, et il ne daigne pas y entrer. Il compte sa victoire complète sur l'Eglise pour tout l'effectif, pourvu qu'on lui passe une *nécessité volontaire* qui vienne d'un attrait inévitable et invincible par soi-même. Il est content pourvu

[1] *Instit.* lib. II, cap. II. — [2] *Ibid.* n. 5. — [3] *Cont. Pigh.* pag. 133. — [4] *Instit.* lib. II, cap. II, n. 26. — [5] *Ibid.* cap. III, n. 13. — [6] *Cont. Pigh.* pag. 133.

[1] *Instit.* lib. II, cap. III, n. 10. — [2] *Ibid.*

que cet attrait *tienne son effet de soi-même, non du consentement de la volonté*.

5° A cette condition, que le sieur Habert lui accorde, il se relâche sur le terme équivoque de libre arbitre. « Le nom de franc arbitre, » dit-il [1], est toujours demeuré entre les La- » tins... Les Grecs n'ont point eu honte d'u- » surper un mot plus arrogant, par lequel ils » signifient que l'homme a puissance de soi- » même..... Pourtant si quelqu'un se permet » d'user de ce mot en saine intelligence, je ne » lui en ferai grande controverse, pourvu que » la grâce tienne son effet d'elle-même, non du » consentement de la volonté [2]. » Calvin *permet* sans peine que l'on donne, *si on le veut, le nom de libre arbitre* à cette volonté de l'homme. *Ita homini tale relinquitur liberum arbitrium, si appellare ita libet* [3].

6° Il ne reste qu'à demander à Calvin quelle est la source de cette *nécessité volontaire*. Il répond qu'elle vient d'*un sentiment de délectation qui est imprimé en nous; impresso delectationis effectu* [4]. Il dit ailleurs [5] que la volonté est *mue par la délectation et par sa propre cupidité; delectatione et proprio appetitu movetur*. Voilà précisément la nécessité que le sieur Habert nomme *morale;* Calvin la nomme volontaire, parce qu'elle détermine la volonté. Elle n'est pas moins invincible selon le sieur Habert que selon Calvin, et elle n'est pas moins *morale* selon Calvin que selon le sieur Habert. Elle est également invincible des deux côtés, puisqu'elle met des deux côtés *la volonté invinciblement en acte*, et qu'elle *tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté*. Elle est également *morale*, puisque, selon Calvin, elle détermine la volonté par le *sentiment de délectation qu'elle lui imprime*, et que, selon le sieur Habert, elle *opère en délectant*. Calvin dit que la volonté *est mue par la délectation*, et le sieur Habert lui répond : *Le plaisir est le seul ressort qui remue la volonté*. D'ailleurs la nécessité de Calvin est *morale* comme celle du sieur Habert, puisqu'elle *regarde les mœurs*, c'est-à-dire les vertus et les vices : *quod ad mores pertinet*. Ici on ne sauroit trouver aucune différence réelle entre ces deux auteurs pour le point de la délectation nécessitante. Le sieur Habert osera-t-il dire, comme Jansénius [6], qu'on ne doit point être indigné contre saint Augustin, s'il pense comme Calvin; mais plutôt qu'il faut féliciter Calvin, s'il pense comme saint Augustin.

[1] *Instit.* lib. II, cap. II, n. 4.— [2] *Ibid.* n. 8.— [3] *Ibid.* cap. III, n. 14 — [4] *Ibid.* — [5] *Contra Pigh.* lib. III. — [6] *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. XXI.

XIX. Réfutation de la différence que le sieur Habert peut alléguer entre sa nécessité *morale* et la nécessité volontaire de Calvin.

Le sieur Habert dira sans doute de la nécessité de Calvin, ce qu'il a dit de celle de Jansénius, savoir qu'elle est *physique et absolue*. Mais il est facile de démontrer que la nécessité de Calvin n'est pas plus *physique et absolue* que celle du sieur Habert, et qu'elles sont toutes deux également relatives, et sujettes à variation. Il est vrai que, selon Calvin, les élus sont établis dans une justice qui est en un certain sens fixe et invariable, parce que les élus sont, suivant Calvin, impeccables et sans cesse agréables à Dieu. Ce n'est pas qu'ils ne pèchent, mais c'est que les péchés qu'ils font ne leur sont point imputés. Dieu, selon Calvin, regarde en eux, non ces fautes passagères qui seront bientôt réparées, mais son propre décret d'élection qui les rend l'objet éternel de sa complaisance. De là on pourroit conclure que la nécessité de Calvin est absolue, fixe et invariable; au lieu que celle du sieur Habert est relative et sujette à variation. Mais cette objection tombe d'elle-même dès qu'on l'examine de près.

1° Supposé que les élus fussent, selon Calvin, dans une nécessité invariable, la nécessité de Calvin ne seroit pas plus contraire au libre arbitre que la nécessité relative et sujette à variation du sieur Habert. D'un côté, une nécessité passagère n'est pas moins nécessitante pour le temps où elle dure, qu'une nécessité fixe l'est pour toujours; comme une fièvre intermittente n'est pas moins une vraie fièvre pendant l'accès, qu'une fièvre continue l'est tous les jours de la maladie. D'un autre côté, qu'importe que la nécessité vienne tour à tour de deux délectations contraires, ou qu'elle vienne sans intervalle d'une seule délectation. La nécessité n'en est pas moins une nécessité réelle pour venir tour à tour de deux causes nécessitantes, que si elle ne venoit que d'une seule cause. Alors les deux causes varient entre elles, mais la nécessité qui en résulte ne varie jamais. C'est ainsi qu'un esclave qui appartiendroit tour à tour à deux maîtres, se trouveroit en changeant de maître dans une servitude sans intervalle. Dans cette supposition, la nécessité qui détermineroit la volonté de l'homme changeroit d'objet; mais la nécessité seroit toujours uniforme et égale en soi, puisque ce seroit toujours le *plaisir, seul ressort qui remue le cœur*, par lequel la volonté seroit sans cesse nécessitée. Si le sieur Habert ne se distingue de Calvin qu'en disant que notre volonté est nécessitée

tour à tour par deux délectations, au lieu que Calvin soutient qu'elle est toujours nécessitée par une seule délectation, il est clair comme le jour que cette différence n'a rien de sérieux pour la liberté. On n'est point plus libre sous deux causes nécessitantes que sous une seule.

2° Cette objection disparoît dès qu'on examine le vrai système de Calvin. Cet hérésiarque veut, il est vrai, une justice fixe et invariable dans les élus; mais il ne veut point que la délectation nécessitante des élus ne varie jamais. Il veut seulement que cette variation, avec les péchés qu'elle cause, ne leur soit point imputée, et qu'elle n'interrompe jamais la complaisance fixe avec laquelle Dieu regarde éternellement ces hommes par rapport au décret d'élection qui les détermine à être unis à lui dans l'éternité. En un mot, selon Calvin, Dieu regarde en eux, non ce qu'ils sont dans le monde où ils pèchent, mais ce qu'ils seront éternellement. Ainsi Calvin suppose tout autant que le sieur Habert la vicissitude ou variation de la volonté de chaque homme entre les deux délectations opposées. Il ne s'éloigne du sieur Habert qu'en ce qu'il soutient que Dieu, malgré cette variation des deux plaisirs nécessitans, ne considère chaque homme pour le condamner ou pour le justifier à ses yeux, que du côté de son décret d'élection pour l'éternité. D'ailleurs il est évident que la nécessité de Calvin n'est point *absolue*, mais relative et sujette à variation.

Ecoutons-le lui-même; demandons-lui si l'homme élu qui veut le bien, le veut avec une *négation de tout pouvoir* de ne le vouloir pas, et s'il a perdu la capacité d'être prévenu de la délectation du mal.

1° Il dit, en parlant des vertus des infidèles : « Aucuns ont fait plusieurs actes excellens, et » se sont portés honnêtement dans tout le cours » de leur vie [1]. » Voilà des infidèles qui ont eu la bonne délectation, puisqu'ils ont *fait plusieurs actes excellens*, et en qui, néanmoins, cette bonne délectation n'a pas été uniforme et invariable. Il ajoute que si Dieu permettoit à tous les hommes de suivre leurs cupidités à brides avalées, il n'y en auroit nul qui ne démontrât par expérience que tous *les vices dont saint Paul condamne la nature humaine, seroient en lui* [2]. Vous voyez que la délectation n'est point fixe et invariable dans le cœur des hommes, mais que Dieu la fait hausser ou la fait baisser suivant qu'il lui plaît de retenir la *bride* ou de lâcher la main. C'est relativement à la délectation du mal retenue ou lâchée, que chaque homme se trouve nécessité à plus ou moins pécher.

2° Calvin suit les principes qu'il vient d'établir, savoir, que les infidèles mêmes, qui sont d'ordinaire dominés par la mauvaise délectation, varient quelquefois en faveur de la bonne, *et font plusieurs actes excellens* [1]. C'est pourquoi il ne veut pas que *nous fassions Catilina semblable à Camillus*, et que la différence qui est entre ces deux Païens montre *que la nature, quand elle est bien menée, n'est pas du tout dépourvue de bonté*. Voilà sans doute une bonne délectation dans Camille qui n'étoit pas dans Catilina; car la mauvaise délectation ne peut point avoir été la source de *ces actes excellens* de Camille et des autres Païens vertueux. On expliquera comme on voudra cette bonne délectation des hommes ennemis de Dieu : elle ne peut pas avoir été invariable. De plus, Calvin ne craint pas de dire que les délectations passagères qui ont produit « ces actes excellens... » ne sont pas communes à la nature, mais sont » grâces spéciales du Seigneur, lesquelles il » distribue même aux méchans, selon la ma- » nière et mesure que bon lui semble. » Ici rien n'est représenté comme absolu et uniforme, mais au contraire tout y est dépeint comme relatif aux desseins de Dieu, et variable au gré de ses conseils sur chaque homme.

3° Venons aux élus : « Ceux même, dit Cal- » vin, qui sont bien affectionnés sont sujets à » tant de débauchemens pour être distraits, » qu'ils s'évanouiroient bientôt, ou s'écoule- » roient comme eau, s'ils n'étoient fortifiés en » constance. » Il parle ici des élus, tels que David. Vous voyez qu'ils sont, selon lui, *sujets à tant de débauchemens*, c'est-à-dire tant de variations et de péchés, qu'ils tomberoient à tout moment, si Dieu ne les soutenoit par un secours spécial. Qu'y a-t-il de plus opposé à une nécessité absolue et invariable? Calvin remarque que David prie Dieu que l'iniquité ne domine point en lui, c'est-à-dire, qu'entre les deux délectations qui venoient, la mauvaise ne devienne point supérieure à la bonne. C'est pourquoi cet auteur parle encore ainsi : C'est que « par sa » grâce la volonté est incitée à aimer le bien, » inclinée à le désirer, et émue à le chercher » et s'y adonner davantage, que cet amour, » désir et effort ne défaillent point, etc. » Voilà la grâce qui a besoin d'être renouvelée pour *chaque acte en particulier*, comme parle saint

[1] *Instit.* lib. II. cap. III, n. 3. — [2] *Ibid.*

[1] *Instit* lib. II, cap. III, n 4.

Augustin, *ad singulos actus;* faute de quoi la volonté ne pourroit plus que *défaillir*. Cette volonté, loin de se trouver dans une nécessité absolue, fixe et invariable de vouloir le bien, a besoin d'être en chaque moment *incitée*, *inclinée*, *émue*. Ce n'est que par effort et par secousse qu'elle y tend. Loin d'être dans une nécessité absolue et immuable de vouloir ce bien, elle a besoin que la main de Dieu recommence à tout moment à la soutenir, faute de quoi elle retomberoit sans cesse par son propre poids dans le mal.

4° Mais écoutons encore Calvin, qui parle de la volonté du juste ou élu, que la bonne délectation détermine à la piété. « Etant gouvernée » d'icelle, dit-il[1], jamais elle ne défaut: étant » délaissée, incontinent elle trébuche. » Volonté du juste même qui *trébuche* dans le péché. Voilà une nécessité de trébucher, ou de ne défaillir point, qui est entièrement relative à la délectation variable. Le sieur Habert ne pourroit rien dire de plus spécieux en faveur de la nécessité *morale*.

5° Aussi voyons-nous que Calvin explique sa nécessité d'une façon qui la rend toute relative à *l'impression d'un sentiment de plaisir*, laquelle ne dure qu'autant que ce plaisir même se fait sentir: *impresso delectationis affectu*. Dès que ce *plaisir*, *seul ressort qui remue le cœur*, ne se fait plus sentir, il faut que Dieu en renouvelle l'impression, faute de quoi la volonté n'auroit que trop le pouvoir de changer.

6° Ne nous lassons point d'écouter Calvin pour mieux entendre ce que l'Eglise a anathématisé dans sa doctrine. Il déclare que les *fidèles*, qui sont, selon lui, les justes et les élus, sont dans *un combat perpétuel*, et qu'en cet état, l'homme, comme désespéré, se juge perdu; *perpetuum esse fidelibus certamen*, etc.... *quasi desperatus, seipsum exitio adjudicat*, etc. [2].

C'est la foi qui soutient le cœur des hommes pieux parmi ces secousses. Il nomme cet état une division de la chair et de l'esprit. Il assure que l'homme en cet état *est troublé par le témoignage de son iniquité; suæ iniquitatis testimonio trepidat*[3]. Il prétend que cette *variation arrive par l'imperfection de la foi* de cet homme élu; *quæ variatio ex fidei imperfectione contingit*. Voilà, sans doute, une nécessité sujette à *variation* malgré la délectation nécessitante. L'incrédulité, ajoute Calvin, *ne blesse point mortellement par ses traits les cœurs pieux* des élus, *mais elle les infecte, ou du moins elle les blesse en sorte que la blessure puisse être guérie*[1]. Voilà sans doute des variations jusque dans la foi. Il dit que cet élu est comme *un soldat qui est réduit à lâcher le pied et à reculer un peu*[2]. De plus, quand la foi elle-même *est blessée, c'est comme si le bouclier de ce soldat étoit rompu par le coup, mais non pas entièrement percé*. Il va jusqu'à *avouer* qu'il arrive de temps en temps certaines interruptions de la foi, suivant *que l'imbécillité* de l'élu *est tournée çà et là par ces violentes secousses, et que la lumière de la foi est éteinte dans ces profondes ténèbres. Neque tamen inficior quod nuper dixi, quasdam interdum interruptiones fidei contingere*, etc..... *suffocatur ejus lumen*[3].

Calvin ne craint pas de condamner comme un péché la fraude de Rébecca qui fit donner à Jacob la bénédiction dont Esaü fut privé, et il dit que les justes tombent dans des *égaremens contre la foi; errores fidei*. Il est évident que *ces égaremens contre la foi*, comme par exemple cette fraude qu'il impute à Rébecca, ne peuvent point venir de la délectation céleste, et qu'il faut par conséquent que la délectation varie jusque dans les élus. « Tous les auteurs » remplis de la saine doctrine, dit encore cet » hérésiarque[4], conviennent entre eux en ce » point, qu'il demeure dans l'homme régénéré » un foyer de péché, d'où s'échappe continuel- » lement les cupidités qui l'attirent et qui l'ex- » citent au déréglement. Ils avouent que ces » saints sont encore tellement saisis par la ma- » ladie de la concupiscence, qu'ils ne peuvent » empêcher qu'ils ne soient de temps en temps » flattés et émus pour l'impureté, pour l'avarice, » pour l'ambition et pour les autres vices...... » Saint Augustin n'ose donner à cette maladie » le nom de péché;.... mais nous croyons que » c'en est un. »

Calvin assure de plus, « qu'encore qu'il n'y » ait que les élus qui soient illuminés par la foi, » et qui sentent véritablement l'efficacité de » l'Evangile, il paroît néanmoins par l'expé- » rience que les réprouvés sont quelquefois » TOUJOURS du même sentiment que les élus, » en sorte qu'ils ne se trouvent en rien différens » des élus. Il n'y a donc aucun inconvénient de » voir que le goût des dons célestes leur soit » attribué par l'Apôtre, et que Jésus-Christ » même leur attribue la foi pour un temps; » *temporalis fides*. Il ajoute que Dieu les éclaire » par un sentiment présent de sa grâce qui s'é- » vanouit dans la suite. »

[1] *Instit.* lib. II, cap. III, n. 14. — [2] *Ibid.* lib. III, cap. IV, n. 17 : pag. 145. — [3] *Ibid.* n. 18 : pag. 146.

[1] *Instit.* lib. III, cap. IV, n. 21 : pag. 146. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* n. 24 : pag. 147. — [4] *Ibid.* cap. III, n. 10 : pag. 136.

Enfin Calvin reconnoît qu'il est « constant » par la doctrine de l'Église et par l'expérience » journalière, que les réprouvés sont quelque- » fois touchés du sentiment de la grâce de » Dieu. » D'où il conclut « qu'il est nécessaire » que le désir d'un amour mutuel (entre Dieu » et eux) soit excité dans leur cœur. C'est ainsi, » dit-il, qu'une pieuse affection régna pour un » temps dans Saül pour aimer Dieu. Comme » il savoit que Dieu le traitoit en père, il étoit » saisi de la douceur de sa bonté. *Ad tempus* » *viguit pius affectus ut Deum amaret :... boni-* » *tatis ejus dulcedine capiebatur.* » Voilà Saül réprouvé, qui, selon Calvin, a aimé Dieu pendant quelque temps. Pendant ce temps il a été saisi de la délectation céleste *qui s'évanouit dans la suite.* Voilà la délectation qui varie pendant le pèlerinage. Elle prévalut quelque temps dans le cœur de Saül. *Viguit... ut Deum amaret,* etc. *dulcedine capiebatur,* etc. D'ailleurs nous venons de voir que, selon Calvin, Rébecca et les autres élus font des actions de *fraude*, et d'autres déréglemens, qui ne peuvent venir que de la mauvaise délectation qui prévaut en eux dans ce moment. Ainsi, selon cet auteur, les deux délectations varient dans les élus et dans les réprouvés.

Calvin n'a pas pu mettre sérieusement en doute si chaque homme sent toujours invariablement le même plaisir pour le vice et pour la vertu. Il ne pouvoit pas ignorer que le même homme sent des plaisirs bien opposés, quand il goûte les consolations d'un transport de ferveur, et quand il se trouve flatté par les plus dangereuses tentations. Calvin, qui avoit tout lu saint Augustin, n'ignoroit pas ce que ce Père dit sur l'expérience journalière du monde entier : « Tantôt l'homme est délecté, tantôt il n'est pas » délecté; afin qu'il sache que c'est non par sa » puissance, mais par le don de Dieu..... qu'il » a cette délectation[1]. » Voilà la délectation qui varie par ses inégalités, et même par ses intervalles. Calvin ne pouvoit pas mettre en doute cette variation de plaisir qui est si claire dans saint Augustin, et qui l'est encore plus dans l'expérience de tout le genre humain. Nous avons vu qu'il dit qu'elle est constante par la doctrine de l'Ecriture et par l'expérience journalière; il ne vouloit donc qu'une nécessité relative aux délectations variables.

7° On ne sauroit s'imaginer que Calvin ait cru que David, par exemple, étoit invariablement affecté du même plaisir céleste quand il chantoit ses cantiques dans un transport divin, et quand il commettoit un adultère avec un homicide pour contenter sa brutale passion. Tout de même, il est visiblement impossible de s'imaginer que Calvin ait voulu soutenir que saint Paul étoit saisi du même plaisir céleste quand *il ne respiroit que sang et que carnage contre les disciples de Jésus-Christ*, que quand il étoit l'apôtre des nations *ravi jusques au troisième ciel.*

Il est clair comme le jour que, selon Calvin, les deux délectations opposées varient, qu'elles font même varier les actes de la volonté, et que la nécessité est toujours relative à ces variations, quoique la complaisance de Dieu à l'égard des élus, en vue de son décret, et de ce qu'ils seront éternellement, ne varie jamais. De là il faut conclure que la nécessité que Calvin nomme *volontaire* est aussi relative et aussi sujette à variation, que celle qui est nommée *morale* par le sieur Habert. De là il faut conclure que Calvin n'a jamais songé à soutenir la nécessité absolue, et que le parti a trop hardiment imposé au monde en soutenant que l'erreur de Calvin ne consiste que dans cette chimère.

XX. Impossibilité où le sieur Habert se trouve d'imputer son système à saint Augustin, à moins qu'il n'établisse par son système la nécessité et l'impuissance physique.

Il est clair comme le jour que le sieur Habert ne peut fonder son système des deux délectations que sur l'autorité de saint Augustin. Il n'oseroit prétendre le trouver ni dans les autres Pères, ni dans saint Thomas, ni dans les écoles qui ont fleuri depuis plus de cinq cents ans. Toute ressource de tradition lui manque, si saint Augustin lui manque en ce pressant besoin. Otez-lui cette autorité, il ne lui en reste plus aucune. Il demeure garant d'un système inouï dans toutes les écoles catholiques avant Jansénius. S'il veut remonter plus haut, il ne peut appeler à son secours que Calvin. Si saint Augustin lui échappe, son système est convaincu de nouveauté, et on en trouve la source empoisonnée dans les novateurs les plus odieux. Il est donc évident que ce système ne mérite pas même d'être écouté, à moins qu'il ne cadre juste avec le texte de saint Augustin. Or, est-il qu'on ne pourroit vouloir le faire cadrer avec le texte de ce Père sans établir inévitablement la nécessité et l'impuissance physique, dont le sieur Habert avoue que tout Catholique doit avoir horreur. Donc le sieur Habert ne peut point imputer son système à saint Augustin

[1] *De Pecc. mer.* lib. II, cap. XVII, n. 27 : tom. X, pag. 53.

sans faire enseigner à ce Père une hérésie monstrueuse : donc le sieur Habert ne peut point se prévaloir de l'autorité de ce Père. Voilà la preuve démonstrative de cette vérité.

1° Selon saint Augustin, la grâce intérieure et actuelle est nécessaire pour chaque acte en particulier et pris séparément; en sorte que la grâce qui fait faire un acte a besoin d'être donnée de nouveau, s'il s'agit d'en faire un second. De plus, la grâce qui suffit pour un acte facile contre une légère tentation, ne suffit pas pour un acte difficile contre une tentation plus violente. La grâce propre à chaque acte est proportionnée à la difficulté actuelle de cet acte-là, en telle et telle circonstance. C'est ce que saint Augustin exprime par ces mots : *Datur ad singulos actus.*

2° Cette grâce propre à chaque acte est tellement nécessaire, selon saint Augustin, que sans elle l'acte commandé est physiquement impossible. Voilà ce que ce Père propose contre Pélage comme un dogme de foi. Il répète sans cesse cet oracle de l'éternelle vérité : *Sans moi vous ne pouvez rien faire.* Il veut que ces paroles si générales n'exceptent rien pour les actes pieux. Il prétend qu'elles excluent tout pouvoir réel et sérieux pour l'exercice de la liberté, à l'égard des actes commandés. Il soutient que si on éludoit cette décision de Jésus-Christ en alléguant je ne sais quel pouvoir indépendant de cette grâce, Pélage triompheroit de la grâce même. Voilà donc, selon saint Augustin, une entière impuissance de faire chaque acte commandé, sans la grâce spéciale, et pour ainsi dire individuelle, qui est proportionnée à l'actuelle difficulté de cet acte.

Ce Père ajoute, à chaque page de ses écrits, que *l'arbitre n'est libre qu'autant qu'il est délivré*, et qu'il n'est délivré que par cette grâce propre à chaque acte pris séparément. Sans cette grâce propre et singulière pour chaque acte, l'homme *ne peut pas même avoir le libre arbitre* [1]. Dès qu'un juste se trouve privé de cette grâce proportionnée à la difficulté présente de chaque acte, chaque acte commandé lui est aussi physiquement impossible qu'il est physiquement impossible *de naviger sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds, et de voir sans lumière* [2].

Le sieur Habert oseroit-il soutenir qu'un homme a le pouvoir physique *de naviger sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds, et de voir sans lumière?* Y eut-il jamais une impuissance plus physique que celle-là? Oseroit-il dire que l'arbitre de ce juste a un pouvoir prochain de faire l'acte commandé, sans être actuellement délivré par la grâce propre à cet acte? Ne seroit-ce pas enseigner *la très-scélérate impiété de Pélage*, pour parler comme saint Augustin, que d'oser dire que l'homme peut faire l'acte commandé sans avoir la grâce propre et proportionnée à la difficulté présente de cet acte : *ad singulos actus.* Un esclave a-t-il le pouvoir prochain de courir avant que d'être délivré des chaînes par lesquelles il est retenu. Le sieur Habert se résoudroit-il à dire que la volonté de l'homme peut être délivrée de la délectation supérieure du mal par la délectation inférieure du bien. Veut-il que le foible plaisir prévale sur le fort? Veut-il qu'un poids léger en entraîne un autre très-pesant. La règle de physique ne s'y oppose-t-elle pas invinciblement? Veut-il que, dans ce combat des deux délectations inégales, la volonté ait en soi-même assez de force propre, et indépendante de ces deux plaisirs opposés, pour décider contre le plus fort en faveur du plus foible? Le sieur Habert ne dit-il pas tout au contraire que *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur?* Le cœur n'a donc, selon le sieur Habert, aucun *ressort* propre et indépendant du plaisir qui lui donne de quoi se remuer lui-même, pour décider en faveur du plus fort plaisir contre le plus foible. Vouloir malgré le plus grand plaisir, c'est, selon le sieur Habert, *naviger sans navire, et parler sans voix* *. L'impuissance physique de tout homme qui se trouve en cet état saute aux yeux dans le système du sieur Habert. Jamais, ni Jansénius, ni Calvin, ni Luther n'ont pu imaginer une impuissance plus physique que celle dont parle saint Augustin, qui est celle de *naviger sans navire*, etc. Or cette impuissance est, selon ce Père, le vrai dogme de foi contre la *très-scélérate impiété* de Pélage. Il faut donc tomber dans la *très-scélérate impiété* de Pélage, ou avouer de bonne foi que tout acte commandé pour lequel un juste n'a pas la grâce propre et singulière pour cet acte précis, est dans une impuissance aussi physique de le faire, que de *naviger sans navire*, etc.

Que nous reste-t-il à faire, sinon de demander au sieur Habert qu'il choisisse comme il lui plaira. C'est ici qu'il trouvera le foible inévitable de sa cause. Ou la délectation supérieure est la grâce de saint Augustin, nécessaire *à*

[1] *Op. imp. c. Jul.* lib. III, n. 110 : tom. X, pag. 1096. — [2] *De Gest. Pel.* cap. I, n. 3 : pag. 192.

* N'est-ce pas saint Augustin qui le dit de la grâce, non M. Habert du plus grand plaisir? *(Note du P. Le Tellier.)*

chaque acte en particulier, *ad singulos actus*, ou elle ne l'est pas. Si elle ne l'est pas, son système est dépourvu de l'unique autorité qui puisse le soutenir, et il tombe sans aucune ressource! Si, au contraire, la délectation supérieure du bien est la grâce de saint Augustin, nécessaire pour *chaque acte en particulier*, tout juste qui est privé de la délectation supérieure du bien, et qui a au contraire la délectation supérieure du mal, dans le moment précis qui décide du mérite ou du démérite par rapport à un tel acte commandé, se trouve dans une impuissance aussi physique d'accomplir le commandement pour ne pécher pas, *que de naviger sans navire, de parler sans voix*, etc. Il n'y a point de milieu; il faut que le sieur Habert renonce à l'autorité de saint Augustin, ou qu'il admette l'impuissance physique pour tous les cas où la délectation du bien supérieure manque aux hommes.

XXI. Première des cinq propositions, qui est pure dans son sens propre et naturel, si le système du sieur Habert est véritable.

Il faut d'abord remarquer que la première des cinq propositions, prise dans toute la rigueur de la lettre, ne contient aucune expression universelle et absolue. Elle ne parle point, comme le parti voudroit qu'on le crût, de tous les commandemens. C'est à *quelques commandemens* qu'elle est bornée. Elle ne parle point de tous les *justes*, sans exception, mais seulement de ceux d'entre les *justes qui veulent et qui s'efforcent* sans faire l'acte commandé. Elle ne parle point d'une impossibilité fixe, naturelle et absolue *durant tout le cours de la vie*, mais seulement d'une impossibilité accidentelle, passagère et relative *aux forces présentes* de ces justes. Enfin, elle n'exprime nullement une impuissance absolue, même *avec la grâce la plus grande et la plus efficace*. Au contraire, la proposition énonce clairement une impuissance purement relative à la privation de *la grâce qui rendroit le commandement possible* dans ce moment-là.

Ainsi rien n'est plus forcé, plus outré, plus illusoire, plus contraire à l'évidence du texte, que le sens de l'impossibilité absolue, que le parti veut donner à cette proposition. Au contraire, rien n'est si naturel, si précis et si littéral, que le sens de l'impossibilité relative que le sieur Habert nomme morale. Dès qu'on suppose un juste qui a huit degrés de délectation pour le mal, et qui n'en a que quatre pour le bien, en sorte que la mauvaise délectation *tient* alors, dans ce juste, son effet d'elle-même, non *du consentement de la volonté*, il est clair comme le jour que le commandement est alors impossible à ce juste, d'une impossibilité relative *à ses forces présentes*, et à la délectation supérieure du bien qui lui est refusée. Dans ce cas, ce juste est dans une impuissance aussi physique de faire l'acte commandé, que de *naviger sans navire*, etc. Dans ce moment, qui décide du mérite et du démérite, *ce juste est plus fortement* lié au mal que s'il l'étoit *par des chaînes de fer*. Calvin et Luther ont pu, si vous le voulez, imaginer une impossibilité des commandemens plus générale et plus fixe que celle-là; mais ils n'ont jamais pu en concevoir une plus physique et plus invincible pour les commandemens sur lesquels elle tombe, et pour le temps où elle dure. Voilà sans doute le vrai sens de Jansénius, qui convient également et au texte formel de la proposition, et à son système. Tout juste qui veut et qui s'efforce en vain au moment de sa chute, ne peut avoir selon Jansénius et selon le sieur Habert, dans ce moment précis, que la délectation inférieure du bien avec la délectation supérieure du mal. Alors tout juste *se trouve plus fortement lié* au mal, que s'il l'étoit *par des chaînes de fer*, et il se trouve dans l'actuelle impossibilité d'accomplir le commandement qui le presse, puisque le plaisir corrompu qui le domine *tient son effet*, qui est le crime, *de soi-même*, c'est-à-dire de son actuelle supériorité sur le plaisir de la vertu, non du consentement de la volonté de l'homme. Encore une fois, voilà le sens propre, naturel et littéral qui saute aux yeux du lecteur dans le texte de la proposition, et dans tout le livre de Jansénius. Il ne reste qu'à changer les noms, et qu'à dire que c'est le sens propre et naturel du système du sieur Habert.

Qu'il dise tant qu'il lui plaira, que son impuissance n'est que relative et passagère. Il n'en sera pas moins conforme au texte de la proposition, et au système de Jansénius. Le texte de la proposition n'exprime qu'une impuissance passagère, et relative aux forces présentes : *secundùm præsentes quas habent vires*. Si les *forces présentes*, qui ne suffisent pas, devenoient plus grandes, l'acte impossible en ce moment-là deviendroit possible, et même nécessaire au moment suivant. Cette impuissance n'est que relative à la privation de la grâce, qui en feroit d'abord la possibilité. *Deest quoque illis gratia quâ possibilia fiant*. L'impossibilité des commandemens est donc aussi relative et aussi passagère selon Jansénius que selon le sieur Habert,

Elle est aussi physique et aussi invincible selon le sieur Habert que selon Jansénius, puisqu'elle est plus forte que *des chaînes de fer*.

Veut-on voir une démonstration pour ainsi dire géométrique de cette vérité? nous l'avons déjà faite, mais il faut la répéter par rapport à cette première proposition de Jansénius. Il n'y a qu'à se représenter les deux plaisirs opposés, dont l'un en montant fait descendre l'autre, comme les deux seaux d'un puits se font mutuellement hausser et baisser tour à tour. Supposons, suivant cette comparaison sensible, qu'un juste se trouve tout-à-coup inévitablement avec quatre degrés du bon plaisir et huit du mauvais. Il est fort visible que ces deux plaisirs ont quatre degrés de force qui leur sont communs, et par lesquels ils sont égaux. Ces quatre degrés communs s'épuisent de part et d'autre à faire le contre-poids, et à conserver l'équilibre. Ce contre-poids est une espèce de compensation entre ces deux plaisirs égaux et opposés. Ces deux plaisirs entre-détruisent leur action de part et d'autre; ils se rendent comme nuls, et sans aucune vertu. La volonté se trouve suspendue entre eux, comme si elle n'étoit excitée par aucun des deux. Ainsi, pendant qu'on ne suppose que ces quatre degrés communs qui rendent les deux plaisirs entièrement égaux en force, vous devez conclure que la volonté demeure indéterminée, et incapable de se déterminer, parce qu'elle n'a aucun ressort libre de plaisir qui la remue d'aucun côté, par préférence à l'autre. Ces quatre degrés communs sont donc comme nuls et sans action.

Venons maintenant aux quatre degrés qui restent encore au mauvais plaisir dans toute leur force, après que les quatre degrés communs ont été épuisés et rendus nuls de part et d'autre. Alors ces quatre degrés restant seuls en toute liberté, et sans aucun contre-poids du plaisir opposé, ils deviennent *le seul ressort qui remue le cœur;* alors ils agissent comme s'ils étoient seuls dans l'âme. C'est ainsi que quand vous mettez un poids de quatre livres d'un côté, et de l'autre un poids de huit livres, les quatre premières livres qui sont communes entre ces deux poids opposés, commencent par se compenser et se rendre mutuellement nulles par le contre-poids, après quoi, celui des deux poids auquel il reste encore quatre livres franches (la compensation étant achevée) agit par les quatre dernières livres, exemptes de tout contre-poids, comme si elles étoient absolument seules. Le poids supérieur agit comme s'il étoit unique, parce qu'en effet il est comme unique pour les quatre degrés de supériorité. Il en est précisément de même des deux délectations selon Jansénius, et selon le sieur Habert : quand elles se trouvent égales, elles se rendent mutuellement nulles, et alors la volonté, faute d'un plaisir supérieur qui la détermine, demeure *sans ressort qui la remue,* comme la balance demeure sans poids qui l'entraîne quand les deux poids se compensent par leur égalité. Si vous ajoutez quatre nouvelles livres d'un côté dans les balances, ces quatre livres agissent seules pour entraîner la balance. Tout de même, si vous ajoutez quatre degrés de force au mauvais plaisir contre le bon, ces quatre degrés agissent seuls pour déterminer invinciblement la volonté au mal, parce qu'ils sont alors le *seul ressort qui remue le cœur*. Il faudroit être aveugle pour ne voir pas combien l'impuissance de vouloir autrement est physique dans ce moment-là.

XXII. Deuxième des cinq propositions, qui est pure dans son sens propre et naturel, si le système du sieur Habert est véritable.

La seconde des cinq propositions dit que *dans l'état de la nature corrompue on ne résiste jamais à la grâce intérieure*. Or il est évident que, selon le système du sieur Habert, on n'y résiste jamais. Donc, selon le sieur Habert, cette seconde proposition est pure. En voici la démonstration :

1° La résistance dont cette proposition parle est un refus du consentement de la volonté. C'est ce que le concile de Trente nomme *dissentire*. Or il est manifeste que la volonté de l'homme ne refuse jamais, selon le sieur Habert, son consentement au plaisir supérieur du bien, qui est la grâce efficace.

2° Le sieur Habert n'oseroit dire que le sens hérétique de cette deuxième proposition consiste à assurer qu'on ne refuse jamais de consentir à la plus foible délectation en la préférant à la plus forte. Il seroit extravagant d'imputer à Jansénius un sens si bizarre, et si visiblement contraire à son système. L'Eglise ne peut point lui avoir attribué sérieusement un sens si clairement opposé au sien. Elle ne peut donc avoir condamné sérieusement cette proposition qu'en supposant qu'elle signifie que la volonté de l'homme ne refuse jamais son consentement à la délectation supérieure. Or c'est précisément ce que le sieur Habert soutient. Donc le sieur Habert soutient la seconde des cinq propositions dans son sens propre et naturel que l'Eglise a condamné.

3° Remarquez que la proposition ne dit pas qu'on ne peut point résister; elle se borne à dire le simple fait, savoir, qu'*on ne résiste jamais*. Ainsi le sieur Habert aura beau soutenir qu'on peut d'un pouvoir physique résister, quoiqu'on ne résiste pas, il n'en soutiendra pas moins la proposition condamnée comme hérétique, dès qu'il dira qu'on ne résiste jamais.

4° Il ne reste donc plus qu'à comparer le texte de la proposition avec celui de ce docteur. Or la proposition dit précisément : *On ne résiste jamais;* et le docteur dit : *Quoique nous puissions vaincre la plus forte délectation, nous ne la vaincrons jamais*, etc. Des choses *qui sont moralement impossibles*, comme cette résistance à la plus forte délectation, *n'existent jamais*. Il est donc évident que le système du sieur Habert renferme le seul sens naturel et sérieux que l'Eglise puisse avoir voulu condamner dans cette seconde proposition.

XXIII. Troisième des cinq propositions, qui est pure dans son sens propre et naturel, si le système du sieur Habert est véritable.

Le sens propre et naturel de cette troisième proposition est que, dans l'état présent, *l'exemption de nécessité n'est pas requise pour le mérite et pour le démérite*.

Remarquez que cette proposition ne parle que de la nécessité en général, et que l'Eglise la condamne comme hérétique, précisément dans cette généralité, et sans aucune exception. L'Eglise n'excepte point dans sa condamnation la nécessité accidentelle, et survenue par le péché. Au contraire, c'est précisément cette même nécessité qu'elle exclut, en rejetant toute nécessité de *l'état de la nature corrompue* par l'accident du péché originel. L'Eglise n'excepte point la nécessité passagère, et relative à un degré supérieur de bonne ou de mauvaise délectation. C'est précisément de la délectation la plus supérieure que l'Eglise veut exclure toute nécessité. C'est changer par pure fraude la proposition; c'est lui faire dire ce qu'elle ne dit point, pour éluder la condamnation de l'Eglise, que d'y ajouter les termes de nécessité naturelle, fixe et invariable. La proposition, telle que l'Eglise la condamne, énonce généralement toute nécessité; et la condamnation de l'Eglise, qui est formellement contradictoire à la proposition condamnée, rejette formellement, et sans exception, toute nécessité tant accidentelle, passagère, relative et sujette à variation, que naturelle, fixe, absolue et invariable. Voilà le sens propre, naturel et littéral qui saute aux yeux.

Le sieur Habert ne s'éloigne donc nullement du sens propre et naturel de la proposition hérétique, en excluant le fantôme ridicule de la nécessité naturelle et absolue. C'est se moquer visiblement de l'Eglise, que de supposer qu'elle n'a prétendu condamner dans cette proposition que ce ridicule fantôme. Eh! comment le sieur Habert peut-il s'imaginer que l'Eglise ait pu attribuer sérieusement à Jansénius ce que nul homme sensé ne peut lui attribuer, savoir, de croire que l'homme, par le péché originel, est assujetti à une nécessité naturelle, absolue et invariable? Si cette nécessité n'est survenue que par l'accident du péché, elle ne peut pas être naturelle; si cette nécessité vient des deux délectations, dont la plus forte devient invincible à la plus foible au moment où elle se trouve supérieure, comme Jansénius le crie à chaque page de son livre, l'Eglise n'a pu sensément et de bonne foi imputer à cet auteur la nécessité absolue et invariable. Elle n'a pu y vouloir condamner que ce qui saute partout aux yeux, savoir, la nécessité accidentelle, relative, et sujette à variation. Ainsi le sieur Habert, en ne rejetant que l'extravagante chimère de la nécessité absolue, à laquelle Jansénius ne pensa jamais, ne rejette nullement l'hérésie réelle de cette proposition; au contraire, en soutenant la nécessité accidentelle, passagère, relative, et sujette à variation, qu'il lui plaît de nommer *morale*, il soutient l'hérésie réelle que l'Eglise a voulu condamner dans cette proposition. Il est clair comme le jour que ce docteur soutient avec Jansénius contre l'Eglise, que dans l'état présent de la nature corrompue par l'accident du péché, il suffit à l'homme d'être exempt tant de la contrainte que de la nécessité naturelle, absolue et invariable, moyennant quoi il peut mériter et démériter, quoiqu'il soit, dans le moment décisif du mérite ou du démérite, *invinciblement mis en acte* pour l'un des deux, en sorte que le plaisir qui le domine alors *tient son effet de soi-même, non du consentement de la volonté*, et que ce plaisir la lie *plus fortement* qu'un homme n'est attaché par *des chaînes de fer*.

XXIV. Quatrième des cinq propositions, qui est pure dans son sens propre et naturel, si le système du sieur Habert est véritable.

La quatrième proposition dit que les Demi-Pélagiens étoient hérétiques, en ce qu'ils soutenoient que la grâce intérieure de l'état présent *est telle que la volonté de l'homme peut lui résister ou lui obéir*. Ainsi cette proposition

rejette comme l'hérésie des Demi-Pélagiens un certain pouvoir de résister ou d'obéir à la grâce. Il reste à savoir quel est ce pouvoir demi-pélagien. Demandons-le au sieur Habert; il nous dira que la délectation supérieure du bien, qui est la grâce médicinale du Sauveur, n'est pas, comme la grâce du Créateur, une grâce de simple pouvoir, qui aide l'homme sans le déterminer. Il ajoutera que cette grâce de délectation victorieuse ne laisse à l'homme que le pouvoir physique et absolu de refuser son consentement, mais qu'elle ne lui en laisse aucun pouvoir moral, parce qu'elle *tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté* de l'homme : et qu'elle la *lie plus fortement que des chaînes de fer.*

Enfin, il soutiendra que cette nécessité, qui est si invincible pendant qu'elle dure, ne doit être nommée que *morale,* parce qu'elle *opère en délectant*, et qu'elle *regarde les mœurs;* parce qu'elle est accidentelle, relative, et sujette à variation. Mais Jansénius la soutient avec évidence, en ce sens, aussi morale que le sieur Habert. Suivant le sieur Habert, cette quatrième proposition n'est fausse que dans le sens chimérique et illusoire d'une nécessité naturelle, absolue et invariable. Selon lui, elle est vraie, pure, et enseignée par saint Augustin, dans le sens propre et naturel d'une nécessité accidentelle, relative, et sujette à variation. Moyennant le mot radouci de *morale*, cette nécessité relative, qui est plus forte que des *chaînes de fer,* demeure hors d'atteinte, et purge tout le venin de cette quatrième proposition.

XXV. Cinquième des cinq propositions, qui est pure dans son sens propre et naturel, si le système du sieur Habert est véritable.

La cinquième proposition assure que l'erreur des Demi-Pélagiens consiste à dire que *Jésus-Christ est mort pour le salut généralement de tous les hommes.* Contentons-nous du sens le plus odieux de cette proposition, c'est celui qui assure que Jésus-Christ n'a répandu son sang pour le salut que des seuls élus. Voilà le sens que l'Église a déclaré *impie, hérétique et blasphématoire.* Voyons si ce sens est celui du sieur Habert.

Remarquez qu'il y a deux manières dont Jésus-Christ a pu offrir sa mort en faveur du salut des hommes : l'une consiste dans une volonté absolue de rendre leur salut certain : l'autre ne consiste que dans une volonté conditionnelle pour leur salut, en le leur rendant possible, et en le leur promettant s'ils profitent des secours donnés. Il est clair comme le jour que Jésus-Christ n'a voulu sauver en aucun sens ceux d'entre les hommes auxquels il n'a voulu rendre le salut ni certain ni même possible. Ainsi, supposé qu'il n'ait donné à de certains hommes que des secours passagers pour les rendre fidèles et justes pendant quelque temps, sans leur donner la délectation supérieure du bien pour le moment décisif de la persévérance finale, il est évident qu'il n'a pas même voulu leur rendre le salut possible. Donc il n'a voulu en aucun sens réel et sérieux les sauver. En ce cas, il est vrai de dire qu'il a voulu les justifier d'une justice passagère; mais il est faux qu'il ait voulu, en aucun sens, les sauver d'un salut éternel, puisqu'il a voulu leur laisser le salut impossible par le refus de la délectation supérieure au dernier moment, faute de laquelle ils ne pouvoient point persévérer finalement, ni par conséquent être sauvés.

Ici représentons-nous un juste non prédestiné, qui sert Dieu en esprit et en vérité depuis quatre-vingts ans, sans relâche. Il est vrai de dire, selon le sieur Habert, comme selon Jansénius, que Jésus-Christ est son justificateur. Mais on ne peut pas dire qu'il est son sauveur, puisqu'il lui refuse non-seulement la certitude, mais encore la possibilité du salut.

Puisque ce juste si édifiant n'est pas élu, il est visible que Dieu lui refuse, au moment décisif du salut éternel, la délectation supérieure du bien. Sans cette délectation supérieure, il fait inévitablement et invinciblement naufrage au port. Dieu lui refuse la grâce faute de laquelle toutes les autres lui sont inutiles, et se tournent éternellement contre lui. Sans cette délectation supérieure, ce juste est autant dans l'impuissance de persévérer, et de se sauver, *que de naviger sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds, et de voir sans lumière.* Sans cette délectation supérieure du bien, il n'a aucun *ressort qui remue son cœur* pour la vertu. Il a même inévitablement un ressort invincible pour mourir vicieux et ennemi de Dieu. Le plaisir du vice le met *invinciblement en acte* pour le mal. Ce plaisir corrompu *tient* en lui *son effet de soi-même, non du consentement de la volonté* de ce juste. Enfin ce plaisir criminel *tient* alors tout-à-coup la volonté plus *fortement liée* au péché, et par le péché à la damnation éternelle, que si elle étoit attachée par *des chaînes de fer*. Quel homme sensé et de bonne foi oseroit dire que Jésus-Christ a répandu son sang pour rendre véritablement possible le salut d'un juste si horriblement

abandonné. L'unique évasion du sieur Habert est de dire que Jésus-Christ n'a pas voulu donner à ce juste le pouvoir moral de se sauver, mais qu'il lui en a donné le pouvoir physique et absolu. Mais nous avons démontré cent et cent fois que ce pouvoir physique et absolu est une chimère ridicule, que ni Jansénius, ni Calvin, ni Luther même n'ont jamais daigné traiter sérieusement, et qu'ils n'avoient garde de rejeter. C'est une capacité naturelle et radicale de se sauver, comme parle l'École, si, outre les secours que ce juste a eus à pure perte pour son salut, il avoit eu celui qui rendoit seul son salut possible au moment décisif de l'éternité. C'est se jouer de Dieu et des hommes, que d'oser nous vanter ce pouvoir absolu avec lequel on ne peut rien pour éviter la perte éternelle.

Le sieur Habert soutient donc, tout autant que Jansénius, la cinquième proposition dans le sens propre et naturel où l'Église l'a évidemment condamnée, qui est celui d'une impuissance du salut relative au refus de la délectation supérieure pour persévérer finalement. Il ne rejette cette proposition que comme Jansénius, dans le sens imaginaire et ridicule d'une impuissance absolue.

Si on se borne au sens naturel de la proposition, qui est celui de l'impuissance relative, il est clair comme le jour que Jésus-Christ n'a voulu sauver que les seuls élus, puisqu'il n'a donné qu'à eux seuls, dans le dernier moment, la délectation supérieure du bien, sans laquelle il les voyoit attachés à l'impénitence finale, et à la rage éternelle des démons, par des liens de plaisir plus forts que *des chaînes de fer*. De quoi les hommes auront-ils horreur, s'ils n'en ont pas d'un dogme si indigne de la bonté de Dieu, et si ennemi de leur salut? Jusques à quand les hommes n'auront-ils point de honte de donner le nom de céleste doctrine de saint Augustin à un système si odieux?

XXVI. Nécessité évidente de rejeter le système du sieur Habert pour pouvoir rejeter sérieusement les cinq propositions.

Nous venons de démontrer que le sieur Habert ne peut point, sans se contredire avec évidence, condamner absolument les cinq propositions. Il faut nécessairement qu'il distingue deux divers sens de ces cinq textes, et qu'en les condamnant dans l'un de ces deux sens, il les approuve dans l'autre. Selon lui, elles sont fausses dans le sens outré et chimérique d'une nécessité *absolue:* mais, selon lui, elles sont vraies et pures dans le sens propre, naturel et littéral d'une nécessité relative, qu'il lui plait de nommer *morale*. Le sens de la nécessité absolue, dans lequel il condamne les cinq propositions, n'a rien de sérieux. Ce sens est le jouet de tout le parti depuis soixante-dix ans. Ce sens est autant rejeté par Jansénius, par Calvin, par Luther et par tous les ennemis les plus outrés du libre arbitre, que par le sieur Habert. Au contraire, le sens de la nécessité relative, que le sieur Habert ne peut se résoudre à abandonner, est le seul sens sérieux du texte, et c'est le seul que les écrivains du parti soûtiennent depuis soixante-dix ans. Si le sieur Habert ne condamne que le fantôme ridicule de la nécessité absolue, il se joue manifestement de toute l'Église. Il réduit tout le jansénisme à une hérésie imaginaire, qu'on ne trouvera en aucun endroit de Jansénius, et que Jansénius a même rejeté avec évidence en toute occasion. On pourra tout au plus dire, pour sauver un peu en apparence l'honneur de l'Église, ce que le parti a dit tant de fois, savoir : que les cinq propositions sont équivoques; que l'Église ne les a condamnées que dans le sens forcé et outré de la nécessité absolue, et qu'elle n'empêche pas qu'on ne continue à les soutenir, comme la céleste doctrine de saint Augustin, dans le sens propre et naturel de la nécessité relative. Mais chacun ne pourra pas s'empêcher de voir que l'Église est inexcusable d'avoir condamné, pour un sens forcé et chimérique, des propositions qui ne contiennent que la céleste doctrine de saint Augustin dans leur sens propre et naturel. En ce cas, les cinq constitutions paroîtront n'avoir foudroyé qu'un fantôme en l'air. En ce cas, elles seront tout ensemble ridicules, injustes et tyranniques. En ce cas, le serment du formulaire devient absurde, téméraire et impie; il est fait en vain, et commandé contre la loi de Dieu; il se tourne en parjure. En ce cas, le jansénisme est une chimère dont les Molinistes se servent pour exercer une réelle persécution contre les disciples de saint Augustin.

XXVII. Manière dont il faudra juger de la question de droit, si le système du sieur Habert est autorisé.

La véritable question de droit n'est jamais tombée sur la nécessité absolue. D'un côté, nous avons vu que Jansénius et tous les écrivains du parti ont sans cesse rejeté cette nécessité monstrueuse et ridicule. D'un autre côté, aucun de leurs adversaires ne s'est jamais avisé depuis soixante-dix ans, d'attaquer cette chimère, ni de l'imputer à Jansénius. Les uns et les autres ont été sans cesse réellement d'ac-

cord pour condamner ce bizarre fantôme. Voilà donc une hérésie imaginaire qui ne fut jamais ni attaquée par les uns, ni défendue par les autres. Ainsi il est clair comme le jour que ce n'est point sur la catholicité ou l'héréticité de ce fantôme extravagant qu'on dispute.

Toute la dispute réelle tombe uniquement sur la nécessité relative. C'est celle-là seule que tous les vrais anti-Jansénistes ont attaquée depuis soixante-dix ans; c'est celle-là seule que le parti a soutenue; c'est celle-là seule dont on peut disputer sérieusement; c'est celle-là seule dont l'Eglise a décidé entre les parties, après les avoir tant de fois écoutées discuter de vive voix et par écrit. Il est donc évident que si la nécessité relative étoit maintenant approuvée sous le nom radouci de morale, tout le parti rentreroit, sous ce prétexte, dans ses prétentions. Alors il auroit gain de cause pour la véritable question de droit. Il ne lui en coûteroit qu'un mot radouci et captieux pour renverser les cinq constitutions du Siége apostolique, sans paroître les combattre. L'Eglise, par une simple tolérance, déferoit tout-à-coup son propre ouvrage de soixante-dix ans. Elle laisseroit éluder toutes ces décisions solennelles en permettant qu'on les rejetât sur le ridicule fantôme de la nécessité *absolue*, et elle autoriseroit le seul jansénisme réel, qui se réduit tout entier à la nécessité *relative*. Le parti, en paroissant se soumettre à tout, tourneroit tout en dérision; l'Eglise ne soutiendroit plus sa décision que pour la question de droit imaginaire, et elle l'abandonneroit honteusement pour la seule question de droit qui puisse être sérieuse. Voilà ce qu'on ne sauroit éviter, si l'on tolère le système du sieur Habert. Faut-il, pour sauver ce système, qu'il en coûte une si grande honte à l'Eglise, et un si pernicieux changement à la foi?

XXVIII. Manière dont il faudra juger de la question que le parti nomme de fait, si le système du sieur Habert est autorisé.

Comme le système des deux délectations, que le sieur Habert soutient, établit la nécessité relative, ce docteur veut, avec tout le parti, que la question de fait ne consiste point à savoir si cette nécessité relative se trouve ou ne se trouve pas dans le texte de Jansénius, mais seulement à savoir si on y trouve la nécessité absolue. Pour la nécessité relative, le sieur Habert, qui évite toujours de la condamner, fait assez entendre qu'il suppose que l'Eglise, loin de la condamner, la révère comme la pure et céleste doctrine de saint Augustin. Aussi rejette-t-il toujours toutes les condamnations solennelles de l'Eglise sur la seule nécessité *physique et absolue*. Or cette nécessité *absolue* n'est, comme nous l'avons démontré tant de fois, qu'une chimère inventée tout exprès pour nous donner le change. On aura beau la chercher dans tous les trois volumes de Jansénius, on n'y en trouvera pas le moindre vestige. Au contraire, on trouvera partout l'exclusion formelle de ce ridicule fantôme. Si on entend par la nécessité absolue *la négation de tout pouvoir*, il est clair comme le jour que Jansénius l'a rejetée cent et cent fois, puisqu'il veut que, sous chacune des deux délectations, on conserve toujours la *flexibilité* de la volonté pour vouloir autrement, laquelle est nommée par lui une véritable *indifférence;* et qu'il admet de plus le poids de la délectation opposée, qui fait toujours un très-*parfait pouvoir* de vouloir d'une autre façon. Si, au contraire, on entend par la nécessité absolue une nécessité sans variation, comme celle des bienheureux, il n'est pas moins évident que Jansénius l'a pareillement rejetée en toute occasion pour l'état du pélerinage, puisqu'il dit sans cesse que la volonté suit nécessairement celle des deux délectations qui se trouve supérieure à son tour.

Il est vrai que le sieur Habert affecte de dire que la nécessité physique et absolue est enseignée dans le texte de Jansénius. Il est vrai qu'il fait entendre, par cet aveu, que, selon lui, ce prétendu fait est véritable, et que le texte de Jansénius lui paroît hérétique. Mais à quoi sert un aveu si captieux et si illusoire? Ne voit-on pas que ce docteur nous donne le change en mettant la question de fait où elle ne fut ni ne sera jamais, et en évitant de la mettre où elle est tout entière? Ne voit-on pas qu'il a beau dire que la nécessité absolue se trouve enseignée dans le texte de Jansénius? il est clair comme le jour qu'elle n'y est pas, et aucun des anti-Jansénistes les plus zélés n'oseroit dire qu'elle y est. Dès qu'on met la prétendue question de fait à savoir si le texte de Jansénius affirme la nécessité absolue, il est clair comme la lumière en plein midi, que le prétendu fait se trouve faux, ridicule, insoutenable, et que l'Eglise s'y est trompée grossièrement. Les cinq constitutions avec le serment du Formulaire deviennent par là injustes, odieuses et tyranniques. En ce cas, il faut avouer que l'Eglise extorque les parjures les plus affreux depuis environ cinquante ans. En ce cas, l'aveu que le sieur Habert fait contre Jansénius n'a aucune force, et ne peut pas être sérieux, parce que cet aveu est démonstrative-

ment calomnieux, absurde, et contraire à l'évidence du fait. Alors on ne manquera pas de dire avec raison qu'il faut que le sieur Habert n'ait jamais lu Jansénius, ou qu'il parle contre sa propre conscience, quand il ose dire que Jansénius enseigne la nécessité absolue. On reviendra toujours à l'évidence du prétendu fait: on démontrera avec la même évidence dont on démontre qu'un triangle a trois côtés, que l'ombre même de la nécessité absolue ne se trouve dans aucun texte de cet auteur, et qu'il se borne très-expressément à la nécessité relative. Ainsi, dès que la nécessité relative sera mise à couvert, et que la question de fait ne roulera plus que sur la ridicule chimère de la nécessité absolue, la question de fait deviendra extravagante, le fait se trouvera évidemment faux et absurde; l'Église en sera couverte de honte, et convaincue d'erreur grossière; le jansénisme, réduit à la nécessité absolue, sera la plus imaginaire et la plus chimérique hérésie qu'on vit jamais. On ne peut donc justifier le prétendu fait, et montrer un jansénisme réel dans ce monde, qu'en le mettant dans la nécessité relative que le sieur Habert veut sauver.

XXIX. Réponse aux exemples qu'on cite pour établir la nécessité morale du sieur Habert.

On ne manquera pas de dire qu'il y a un grand nombre d'exemples de choses que les hommes sont libres de faire, et qu'ils ne font jamais. Par exemple, un homme sage ne se jette jamais par une fenêtre dans la rue, quoiqu'il soit libre de s'y jeter. Il ne va point danser tout nu dans la place publique, quoiqu'il ne tienne qu'à lui de le faire. Il ne va point égorger son père, sa mère, sa femme et ses enfans, quoiqu'il dépende de sa volonté de commettre ces crimes. Il est donc certain qu'il y a dans les hommes une nécessité morale de ne faire jamais certaines actions qu'ils sont néanmoins véritablement libres de faire quand il leur plaira. La même nécessité morale qui empêche un homme de se jeter par la fenêtre se trouve dans la délectation supérieure, tantôt pour le bien et tantôt pour le mal. Voilà cette objection tant vantée, que nous proposons de bonne foi dans toute sa force. On va voir combien elle se trouve foible dès qu'on l'examine de près.

1° Il ne faut pas s'imaginer que les hommes soient véritablement libres en tout temps, pour toutes les actions qu'ils paroissent avoir la force corporelle d'exécuter. Un homme a sans doute la force de se jeter par une fenêtre; mais, quand il est sain de corps et d'esprit, il n'a pas d'ordinaire une volonté actuellement libre pour se déterminer par choix à cette action. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à considérer qu'une volonté est ce que l'École nomme un *appétit raisonnable*. De là vient que nulle volonté ne peut rien désirer que pour une fin connue : *ignoti nulla cupido*. De là vient que ce qu'on nomme un motif est toujours une raison de vouloir. Raison et motif sont précisément la même chose, parce que l'appétit raisonnable ne peut être mu que par quelque raison de vouloir un bien qui se présente. Il n'y a donc aucune impuissance plus réelle à une volonté, que celle de vouloir un objet sans aucun motif ou raison de convenance qui l'y excite. Il faut, comme le sieur Habert le remarque, *un ressort* ou motif raisonnable *qui remue le cœur*.

Ce fondement étant posé, nous soutenons qu'un homme actuellement sain de corps et d'esprit ne peut avoir actuellement aucun motif ou raison de se jeter par une fenêtre, puisqu'il n'a actuellement ni mélancolie furieuse, ni raison de trouver la vie insupportable, et de vouloir mourir par désespoir, ni de s'y déterminer par un point d'honneur. On suppose qu'il est content de sa condition, qu'il aime la vie, qu'il la conserve sans amertume et sans déshonneur, qu'il est sage, modéré, tranquille et vertueux. En cet état, peut-il vouloir la mort comme un pur mal, et sans y espérer aucun bien, ni vrai ni apparent? Ce seroit vouloir le mal en tant que mal; *malum quà malum ;* chose impossible, de l'aveu de toutes les écoles.

Il est vrai que ce même homme pourroit, dans d'autres dispositions, se jeter par une fenêtre. Il le feroit même, sans doute, s'il tomboit dans cette mélancolie furieuse dont nous avons parlé, ou s'il se trouvoit par quelque grand malheur dans une violente tentation de désespoir, ou si les préjugés de notre siècle et de notre nation étoient semblables à ceux des anciens Romains, qui croyoient devoir par honneur se donner la mort quand la vie leur devenoit honteuse et à charge. Enfin cet homme, sans perdre son bon sens, ne manqueroit pas de se jeter par la fenêtre, s'il voyoit d'un côté la mort inévitable en ne s'y jetant pas, parce que ses ennemis enfonceroient actuellement la porte pour le poignarder, et s'il voyoit de l'autre côté une espérance de sauver sa vie, en se jetant avec adresse par cette fenêtre. Mais quand on suppose cet homme sain de corps et d'esprit, content de sa condition, et sans aucun point d'honneur ni aucun pressant péril, il faut évidemment conclure qu'il n'a aucune raison ni

solide ni apparente de se jeter par cette fenêtre. Ce seroit vouloir d'une façon insensée le mal pour le mal même, et en tant que mal, sans aucune vue d'aucun bien à en espérer. Il est faux que la volonté des hommes soit libre pour vouloir de cette façon, précisément dans ces circonstances. Rien n'est plus absurde, selon les élémens les plus vulgaires de la philosophie, que d'oser dire qu'une volonté est libre de vouloir sans aucune raison de convenance et de bien, au moins apparent, pour désirer un tel objet. On ne sauroit concevoir pour une volonté une plus grande impuissance que celle de vouloir sans un motif de convenance qui la remue. Ainsi, dès qu'on exclut de l'homme dont nous parlons, tout motif ou raison de vouloir sa mort, il est clair comme le jour qu'il n'a actuellement aucune vraie liberté de le faire. Il est vrai qu'il a un certain pouvoir physique dans la machine de son corps pour exécuter cette action corporelle. Il a des bras, des jambes, de la santé et de la force pour ouvrir la fenêtre, et pour se précipiter ; mais il n'a point de volonté pour vouloir sans motif. Ainsi sa volonté ne peut point, dans ces dispositions, vouloir ce que son corps pourroit facilement exécuter. Il est vrai que sa volonté en a un pouvoir éloigné, c'est-à-dire que cette volonté qui n'est pas actuellement libre pour cette action de désespoir, faute de motif pour se désespérer, pourroit dans la suite devenir libre pour cette même action, si quelque préjugé d'honneur ou quelque malheur extrême ébranloit sa vertu, et lui rendoit la vie insupportable. Mais si ces motifs ne surviennent point, il n'est pas vrai qu'il soit libre de vouloir son propre mal sans aucun bien. Il ne suffit pas qu'un homme ait des yeux sains et tout prêts à l'action de voir; il faut encore qu'un objet éclairé frappe cet organe. Car il n'y a point d'impuissance plus réelle de voir, que celle où l'on se trouve quand on manque de tout objet visible. Tout de même, il ne suffit pas qu'une volonté soit de sa part toute prête à vouloir ; il lui faut de plus un objet revêtu de quelque bonté réelle ou apparente qui la touche et qui l'excite par sa convenance ; car il n'y a point d'impuissance plus réelle de vouloir, que celle où l'on se trouve quand on manque de tout objet aimable. Enfin la supposition de nos adversaires suffit seule, quand elle est bien développée, pour faire disparoître leur objection. Ou l'on suppose un homme actuellement sain de corps et d'esprit, content de son état, modéré, paisible et vertueux, sans aucun point d'honneur qui le contraigne de mourir ; ou bien l'on suppose un homme qui n'est point dans ces circonstances. S'il est sain, sage, content, modéré, paisible, vertueux, sans préjugé d'honneur qui le détermine à la mort, il n'est pas libre de se tuer, faute de tout motif pour s'y résoudre. Si, au contraire, il a des raisons spécieuses pour vouloir se délivrer de la vie, personne ne peut répondre qu'il ne se tuera pas, comme tant d'anciens Romains se sont tués.

Il en est précisément de même d'un homme grave et modeste qui ne va jamais danser tout nu dans la place publique, et d'un homme sage et vertueux qui ne va jamais égorger son père avec sa mère, sa femme avec ses enfans. Il n'y a point de nécessité plus invincible que celle qui fait que nulle volonté ne peut vouloir ce qui n'a actuellement pour elle aucun motif ou raison de convenance. Une volonté ne seroit plus une volonté véritable, et l'acte de vouloir qu'elle formeroit ne seroit point un vrai vouloir, c'est-à-dire un acte raisonnable, s'il étoit destitué de toute raison de convenance pour vouloir cet objet sans l'idée de quelque bien. Ainsi il est évident qu'un homme sage n'est libre, en demeurant sage, ni de danser tout nu au milieu de la place publique, ni d'aller de sang-froid égorger son père, sa mère, sa femme et ses enfans, qu'il aime avec tendresse.

On peut voir, par les remarques que nous venons de faire, combien les exemples allégués par nos adversaires se tournent en sophismes. D'un côté, ils supposent d'abord une volonté entièrement libre pour vouloir un objet présent et capable de l'exciter. D'un autre côté, ils se contredisent aussitôt après, en supposant que cette volonté est tellement disposée qu'elle ne peut avoir aucun motif qui lui fasse vouloir cet objet. Pour développer cette contradiction, nous n'avons qu'à écouter l'auteur de la *Défense des théologiens*, qui explique son *impossibilité morale et improprement dite.* « Telle est, dit-il, » l'impossibilité où est un honnête homme de » faire des friponneries, laquelle n'exclut pas, » comme l'on voit, tout pouvoir; car il est bien » certain qu'un honnête homme pourroit faire » des friponneries, s'il le vouloit, quoiqu'il » n'arrivera jamais qu'il en fasse tant qu'il sera » honnête homme. » En vérité, que signifie un tel discours? Il ne peut imposer qu'à ceux qui l'admirent sans le comprendre. Si on suppose que cet honnête homme, dont la vertu est fragile, écoute son propre intérêt, qui le tente violemment contre la probité, il pourra succomber et faire des friponneries, comme tant d'autres honnêtes gens en ont fait par fragilité,

En ce cas, qui sait s'il ne fera point des actions indignes de son ancienne droiture? Qui est-ce qui oseroit en répondre? Si au contraire on suppose que cet homme est tellement disposé, qu'il est incapable d'écouter son intérêt contre son honneur, faut-il s'étonner de ce qu'il ne fera jamais de friponneries *tant qu'il sera honnête homme?* Il vaudroit autant dire qu'un triangle ne sera jamais un cercle *tant qu'il sera un triangle*, et que la nuit ne sera jamais le jour tant qu'elle sera une nuit véritable. Est-il surprenant qu'on ne puisse pas joindre ensemble le oui et le non, le bien et le mal, la lumière et les ténèbres, l'actuelle vertu et l'actuelle friponnerie? Mais, encore une fois, si cet honnête homme est véritablement libre de succomber à la tentation, comme tant d'autres honnêtes gens y ont succombé, qui est-ce qui nous assure qu'il n'arrivera jamais qu'il ne fasse des friponneries? Où est-ce que le parti trouve cette certitude et cette infaillibilité? Si on laisse à cet homme une vraie liberté de faire des friponneries, il n'y a point d'entière certitude qu'il n'en fera jamais; et s'il y a une entière certitude, par sa disposition fixe, qu'il n'en fera jamais faute de motif propre à le tenter, il n'est pas libre de vouloir ce qui ne peut l'exciter et le séduire par aucun côté.

2° C'est ainsi qu'il est capital d'observer qu'on ne peut jamais fonder aucune certitude entière que sur une véritable nécessité ou antécédente ou conséquente, comme parle l'École. La preuve en est évidente. L'édifice ne sauroit jamais être plus assuré que le fondement sur lequel on l'élève. Si la raison de croire une chose d'une certaine façon se réduit à une grande difficulté qu'elle soit autrement, cette difficulté peut par hasard se trouver quelquefois vaincue, quoiqu'elle le soit très-rarement. Dès ce moment, il ne reste plus aucune certitude entière, ce n'est plus qu'une forte probabilité qui est sujette à quelque mécompte. Par exemple, il est très-difficile à un avare, qui est dans une ancienne habitude de l'avarice la plus sordide, de faire une action de libéralité. Sur cette très-grande difficulté, on peut présumer, se promettre et même parier qu'il n'arrivera jamais qu'il la fasse. Mais s'il lui reste quelque liberté à cet égard, par des motifs qui puissent contrebalancer son avidité, il pourra, dans certains bons momens, être ébranlé par l'un de ces motifs ou d'honneur, ou de honte, ou de vanité, pour sacrifier un peu d'argent. Ainsi, il n'y a aucune entière certitude qu'il n'arrivera jamais qu'il fasse cette action. Si, au contraire, on suppose cet homme tellement possédé de son aveugle passion, qu'aucun motif d'honneur ne peut plus le toucher, il n'est pas libre à cet égard, et la nécessité où il est de ne sentir plus les motifs d'honneur, fonde une vraie certitude qu'il ne fera jamais une action libérale. De tels exemples prouvent toujours trop ou trop peu. La liberté renverse l'entière certitude, et l'entière certitude suppose un vrai défaut de liberté.

Nous appelons toute l'École en témoignage de cette vérité. Elle soutient unanimement qu'il ne peut jamais y avoir aucune science ni certitude à l'égard des événemens qu'elle nomme *contingens*, c'est-à-dire libres ou exempts de toute nécessité. Dès qu'on suppose une volonté indifférente et en suspens, en sorte que nulle cause distinguée d'elle ne la détermine par une règle invincible, personne ne peut dire avec certitude qu'elle choisira un tel parti plutôt qu'un tel autre; puisqu'on la suppose libre de faire autrement, vous la supposez maîtresse de rendre votre prédiction fausse. Qui sait et qui peut savoir si elle ne la rendra point telle par son libre choix?

Supposez, tant qu'il vous plaira, que, nonobstant cette réelle liberté, elle a une espèce de nécessité morale et improprement dite, qui répond de son choix même. Si cette volonté demeure actuellement libre et indifférente entre les deux partis, il arrivera peut-être, contre les apparences, qu'elle choisira celui auquel vous vous attendez le moins. Puisque tous les deux sont en sa puissance, on ne peut point être assuré qu'elle prendra celui qui est beaucoup moins vraisemblable que l'autre. Pourquoi refuser de supposer un événement qu'on reconnoît actuellement possible? N'y a-t-il pas une visible contradiction à soutenir d'un côté qu'il est entièrement libre et au choix de la volonté: et à prétendre de l'autre qu'on ne peut jamais supposer qu'il arrive? Si on dit que la supposition de cet événement est impossible, pourquoi n'avoue-t-on pas de bonne foi qu'il n'est pas laissé au choix d'une volonté libre? Si, au contraire, il est laissé au choix d'une volonté libre, pourquoi refuse-t-on de le supposer arrivé? pourquoi veut-on que la supposition d'un événement, laissé au choix libre de la volonté, soit impossible?

Il est vrai que, plus un événement est difficile, plus on peut conjecturer probablement qu'il n'arrivera pas: parce que la volonté libre, qui peut choisir, ne choisit guère ce qui renferme une grande difficulté. Mais cette forte

conjecture est quelquefois, quoique très-rarement, fautive : elle n'a aucune certitude réelle. Tout ce qui se réduit à une grande difficulté ne produit qu'une probabilité très-forte. Il n'y a qu'une vraie nécessité ou impuissance qui fonde une entière certitude. De là vient que toute l'École dit de la nécessité morale ou improprement dite, ce que M. l'évêque de Meaux en a très-bien dit[1] : « On a coutume d'en suivre les » mouvemens, quoiqu'on ne les suive pas tou- » jours. » Il n'y auroit rien de plus absurde que de fonder une certitude sur la nature d'un attrait dont *on a coutume de suivre les mouvemens, quoiqu'on ne les suive pas toujours*. On se tromperoit avec une témérité ridicule, toutes les fois que ces mouvemens ne seroient pas suivis.

Il est donc incontestable qu'il ne peut jamais se trouver aucune véritable certitude dans les événemens contingens, c'est-à-dire laissés au libre arbitre de l'homme. Ainsi, supposé que la vertu et le vice soient laissés au libre arbitre de l'homme, au moment même où la délectation supérieure l'attire vers l'un ou vers l'autre côté, nous demandons au sieur Habert de quel droit il ose prononcer contre toutes les écoles du monde, que le refus du consentement de la volonté à la délectation supérieure est un de ces événemens chimériques *qui n'existent jamais; quæ nunquam existunt*. Ce refus n'est-il pas laissé au libre arbitre? n'est-il pas *contingent?* Par où est-ce donc que ce docteur sait avec tant de certitude que ce qui est toujours contingent n'arrivera jamais? A-t-il quelque révélation sur l'avenir, ou bien veut-il que ce qu'il suppose sans cesse possible, d'un je ne sais quel pouvoir imaginaire, sera sans cesse réellement impossible dans la pratique de tous les siècles jusqu'à la fin du monde? Veut-il être le seul en ce monde à savoir avec certitude le secret impénétrable des événemens libres, c'est-à-dire incertains?

Il est vrai que Calvin soutient sans embarras la pleine certitude des événemens de notre volonté, parce qu'il ne croit point que ces événemens soient contingens, c'est-à-dire libres, et qu'il en fonde la certitude sur la nécessité antécédente, qui, selon lui, est causée par la délectation invincible.

Il est vrai que les Thomistes trouvent aussi dans leur prémotion une certitude entière de cet événement, parce qu'ils fondent cette certitude sur la nécessité conséquente qui résulte de cette prémotion même. Mais qu'y a-t-il d'étonnant qu'on dise qu'une volonté ne peut plus ne point vouloir, quand on suppose qu'elle veut déjà par un concours actuel?

Enfin tous les Congruistes trouvent facilement aussi dans leur système une certitude parfaite pour l'événement *contingent*, qui est le consentement de la volonté libre. Ils fondent cette certitude sur une nécessité purement conséquente, parce qu'il est nécessaire que Dieu ne se trompe jamais, *non fallitur Deus*, et qu'il est impossible conséquemment que la volonté de l'homme ne veuille pas dans un tel moment ce que Dieu voit éternellement qu'elle voudra : *Quomodo scit congruere*, etc.

Le Thomiste trouve donc la certitude de ce consentement contingent, c'est-à-dire libre, par la nécessité purement conséquente qui résulte de la prémotion ou concours actuel de Dieu, qui est l'action même déjà commencée.

Le Congruiste trouve aussi cette certitude dans la nécessité conséquente qui résulte évidemment de la prescience infaillible de Dieu.

Calvin la trouve dans la nécessité antécédente qui résulte de l'attrait invincible de la délectation supérieure.

Demandons au sieur Habert où est-ce qu'il la veut trouver. Il ne la met ni dans la prescience, comme les Congruistes; ni dans le concours actuel et prévenant, comme les Thomistes. Il ne peut point la mettre dans la nature de l'événement futur; car ce qui est contingent en soi ne peut jamais par soi-même fonder aucune certitude. De quel côté se tournera-t-il donc pour trouver cette certitude dans l'incertitude même d'un événement contingent, c'est-à-dire indifférent en soi entre arriver et n'arriver jamais? Son unique ressource sera de soutenir que le consentement futur de la volonté, qui n'a en soi aucune certitude, puisqu'il est contingent, c'est-à-dire libre, indifférent et incertain, devient certain par la plus invincible de toutes les nécessités, puisque le *plaisir est le seul ressort qui remue le cœur ;* parce que la plus forte délectation *met invinciblement la volonté en acte ;* parce que la certitude en est suprême, puisque ce plaisir victorieux tient son effet de soi-même, *non du consentement de la volonté;* enfin parce que la volonté, charmée de ce plaisir, est plus fortement liée qu'un homme ne l'est par des *chaînes de fer*. Voilà sans doute la nécessité sur laquelle le sieur Habert fonde sa certitude d'un événement contingent. Voilà ce qui faisoit dire à l'auteur de la *Défense de tous les théologiens*, que « c'est » une suite, quand on tient la grâce efficace

[1] *Mandement*, pag. 27.

» par elle-même, d'admettre la nécessité d'in-» faillibilité sous le mouvement de la grâce. » Il reconnoît qu'il faut une nécessité pour fonder la certitude infaillible du consentement de la volonté. Cette nécessité ne se trouve pas, selon le parti, dans la volonté libre et indifférente entre les deux partis. Il faut donc qu'elle se trouve du côté de la grâce ou délectation invincible. Voilà la certitude et la nécessité de Calvin.

On voit par là combien il est capital de n'admettre point en termes vagues et absolus *une grâce efficace par elle-même*. Dès qu'on l'admet, *c'est une suite.... d'admettre la nécessité d'infaillibilité*. Or cette nécessité d'infaillibilité venant de l'attrait invincible de la délectation supérieure, elle est précisément la nécessité de Calvin. Si le sieur Habert la nomme *morale et improprement dite*, l'auteur de la *Défense des théologiens*, qui est un si ardent défenseur de Jansénius, admet autant que lui cet adoucissement des paroles. Il se contente même autant que lui d'une nécessité semblable à celle où se trouve « un honnête homme qui pourroit faire » des friponneries s'il le vouloit, quoiqu'il » n'arrive jamais qu'il en fasse tant qu'il sera » honnête homme. »

Que le sieur Habert cesse d'éblouir les jeunes séminaristes par la *nécessité d'infaillibilité*. Elle ne peut être infaillible qu'autant qu'elle *tient son effet de soi-même, non du consentement de la volonté*, qui seroit toujours contingent, et par conséquent incertain. Or Calvin ne demande, pour la délectation nécessitante, sinon qu'elle tienne son effet de soi-même, non du consentement de la volonté. Le sieur Habert, malgré ses termes flatteurs et radoucis de nécessité morale, retombe donc dans la certitude de Calvin fondée sur un attrait nécessitant.

Qu'on cesse donc de nous alléguer les vains exemples d'un homme sage qui ne se jettera jamais par une fenêtre, ou qui n'égorgera jamais toute sa famille. Calvin et Luther auroient sans doute permis de dire qu'un homme peut refuser son consentement à la grâce, comme il peut se jeter par la fenêtre pendant qu'il aime passionnément la vie, et qu'aucun déplaisir ne le tente en aucune façon de désirer la mort. Ils auroient permis de dire qu'un homme peut refuser son consentement à la grâce, comme il peut assassiner toute sa famille qu'il aime tendrement, et qu'il n'a aucune raison ni tentation de haïr. Calvin et Luther n'auroient pas manqué de profiter du sophisme caché dans ces captieuses comparaisons, pour accoutumer peu à peu les Catholiques à leur grâce nécessitante, et pour se jouer du libre arbitre, en faisant semblant d'en tolérer ce vain fantôme. Si les hommes ne sont libres d'éviter leur damnation et de faire leur salut, que comme ils sont libres de se jeter par la fenêtre avec le plus grand amour de la vie, et sans aucune tentation de désespoir, ou d'égorger toutes leurs familles en les aimant avec la passion la plus tendre; la liberté n'aura plus rien de sérieux; le salut paroîtra impossible dans la pratique à presque tous les hommes; et la nécessité de se damner, en suivant son plus grand plaisir, passera pour la céleste doctrine de saint Augustin.

XXX. Réponse à ce que le sieur Habert dit pour faire entendre que la volonté peut sous la plus forte délectation suivre la plus foible.

1° Il n'est nullement question de ce que le sieur Habert dit après coup, pour éviter une condamnation. Il s'agit ici, non de l'intention de la personne, dont nous laissons le jugement à Dieu, mais des expressions de son livre, qui est dans les mains de tant de jeunes étudians. Il s'agit, non de son second texte, fait pour lui servir d'apologie, lequel pourroit être contraire au premier, mais du premier qu'il a mis dans les mains des séminaristes pour former leur croyance, et qui n'est pas encore solennellement rétracté pour empêcher la séduction.

2° En vain dira-t-il, dans son second texte, ce qui est visiblement contradictoire aux principes fondamentaux de son système qu'il a posés dans le premier : il ne peut point être reçu à dire que la volonté peut suivre la moindre délectation et vaincre la plus forte, à moins qu'il ne commence par rétracter formellement tous les textes que nous avons cités. Il faut qu'il dise que la plus forte délectation ne met point *invinciblement la volonté en acte*. Il faut qu'il dise qu'elle *ne tient* point *son effet d'elle-même*, mais du consentement de la volonté. Il faut qu'il dise que la volonté a un autre ressort qui la *remue*, outre le plaisir, et qu'elle a dans son libre arbitre un ressort propre pour se remuer suivant le moindre plaisir contre le plus grand *. Il faut qu'il avoue que c'est à tort qu'il a soutenu que la volonté est plus fortement liée par le plus grand plaisir, qu'un homme ne l'est *par des chaînes de fer*.

3° Nous voulons bien recevoir l'explication que le sieur Habert donne à la nécessité qu'il

* Cela n'est expliqué jusqu'ici nulle part. Ce n'est pas ici le lieu ; mais ne le faut-il pas ailleurs? *(Note du P. Le Tellier.)*

rejette, et à celle qu'il admet; mais au moins cette explication doit être claire, précise, et exempte des moindres apparences d'équivoques. Écoutons-le donc. « On nomme physiquement » impossible, dit-il[1], ce qui surpasse les forces, » et qui impose une nécessité absolue de n'agir » pas. » Il répète ailleurs[2] que la « nécessité » physique est celle par laquelle nous sommes » simplement et absolument dans l'impuissance » d'agir. » Voilà l'impuissance *physique* qu'il confond avec l'*absolue*, pour faire consister le jansénisme dans une erreur outrée et chimérique. Suivant ce langage, qu'il nous explique lui-même assez clairement, l'impuissance n'est point physique, à moins qu'elle ne soit *simple et absolue*, c'est-à dire une nécessité en tous sens, et sans aucune restriction, ce qui veut dire la négation de tout pouvoir. « On nomme, » dit-il[3], moralement impossible ce qui ne sur- » passe pas absolument les forces, etc. *Quod* » *etsi vires absolutè non superet*, etc. » Voilà l'impuissance morale qu'il n'oppose qu'à la seule impuissance absolue. Ainsi, pourvu qu'une action ne surpasse point absolument les forces qu'un homme pourroit avoir, quoiqu'il ne les ait pas, en voilà assez. Il suffit, pour la liberté, que cette action ne soit point impossible d'une impossibilité absolue aux forces de tout homme en général. Alors on doit dire, selon le langage du sieur Habert, que cette action n'est que *moralement impossible* à cet homme en particulier. Demandons-lui encore en quoi consiste *le pouvoir moral* qu'il oppose toujours à *l'absolu*. C'est, dit-il, *une faculté* ou puissance *non-seulement proportionnée, mais encore dégagée, et qui n'est embarrassée par aucune difficulté, au moins qui soit grande*. Remarquez qu'il se garde bien de dire que quand la volonté n'a que le pouvoir *physique*, les forces présentes ne sont pas proportionnées à la difficulté de l'acte. Ce seroit trop développer son impuissance relative, qu'il veut toujours nous radoucir. Il ne parle que de la faculté que l'École nomme *radicale*, ou puissance naturelle de la volonté, laquelle est par elle-même également flexible vers le bien et vers le mal. En effet, elle est sans doute toujours par sa nature également flexible et *proportionnée* à ces deux objets opposés; mais elle n'est pas, selon ce docteur, actuellement *dégagée*, quand l'homme n'a que le pouvoir physique. Ce dégagement de la faculté ne se trouve que dans le seul *pouvoir moral*. Ainsi toute volonté qui n'a que le pouvoir physique, et qui est privée du moral, n'a point cette *faculté dégagée*, *facultas.... expedita*. Avec le seul pouvoir *physique* la volonté a la *faculté* radicale, ou puissance naturelle, qui est une proportion essentielle et invariable avec les deux sortes d'objets opposés; mais elle n'a pas un actuel dégagement pour choisir entre eux. En cet endroit, il échappe au sieur Habert de contredire ouvertement saint Thomas et toute l'école des vrais Thomistes, qui ne justifient leur foi qu'en soutenant que l'homme n'est véritablement libre pour chaque acte, qu'autant qu'il a une puissance dégagée, *facultas... expedita*.

4° Nous n'avons garde de vouloir deviner ce qui est au fond du cœur du sieur Habert; nous nous bornons à expliquer son langage selon les clefs qu'il vient de nous en donner. Par le moyen de ces clefs, il est en droit de dire que tout homme a le pouvoir physique de vouloir un tel objet, et de refuser son consentement à un tel degré de délectation, parce qu'il a une *faculté proportionnée* à cet objet, et qu'il peut *simplement et absolument* résister à un tel degré de délectation, toutes les fois que ce degré ne se trouvera point supérieur, comme il l'est actuellement en lui. Voilà le pouvoir *physique et absolu*; mais, pour *le pouvoir moral*, c'est-à-dire dégagé, l'homme qui pèche ne l'a point pour le bien commandé, parce qu'il n'a qu'un pouvoir absolu, sans avoir le relatif et proportionné aux obstacles présens. En un mot, il n'a point *la faculté dégagée* de l'obstacle de la délectation invincible du mal.

5° Il n'y a aucun milieu réel entre ces deux extrémités. Il faut que la grace et la concupiscence du sieur Habert ne soient point efficaces par elles-mêmes; et, en ce cas, ce docteur a parlé contre sa doctrine, en disant: *Ex se, non verò ex consensu voluntatis;* ou bien il faut que le pouvoir *physique et absolu* qui reste sans la concupiscence supérieure ne soit point une faculté dégagée, puisqu'elle est au contraire engagée sous cette concupiscence, qui est actuellement un obstacle invincible par soi-même. Cet obstacle invincible par soi exclut le pouvoir relatif à cette actuelle supériorité. Ainsi, supposé que le sieur Habert admette sincèrement le pouvoir relatif, il abandonne la délectation efficace par elle-même. Si, au contraire, il admet la délectation efficace par elle-même, dont l'effet est indépendant du consentement de la volonté, *ex se, non verò ex consensu voluntatis*, il ne peut point admettre sérieusement le pouvoir relatif à cette même délectation; car qu'y auroit-il de plus ridicule

[1] Tom. II, pag. 466. — [2] Tom. III, pag. 21. — [3] Tom. II, pag. 466. — [4] Ibid.

que d'oser dire qu'on peut vaincre un attrait, par rapport au cas où on le suppose invincible et indépendant du consentement de la volonté? Que peut donc dire le sieur Habert? le voici. Il peut dire tout haut : Ne vous alarmez point; je suis un très-zélé anti-Janséniste : car j'admets le pouvoir *physique et absolu* de vaincre la plus forte délectation. Mais il ajoutera tout bas : Ce pouvoir absolu n'est pas relatif à l'actuelle supériorité de cette délectation. Ce pouvoir n'est pas moral; il ne fait point que la faculté radicale soit actuellement dégagée dans le moment décisif. Quoique l'homme ait le pouvoir physique et absolu, la faculté se trouve engagée sous un empêchement invincible, qui tient son effet de soi-même, non du consentement de la volonté. La faculté, loin d'être dégagée, est liée plus *fortement* que si elle l'étoit par des chaînes de fer. Calvin en auroit dit tout autant. Il auroit admis sans peine le pouvoir *physique et absolu*, qui se réduit à la *faculté* radicale et non *dégagée*. Il auroit admis la proportion naturelle qui se trouve toujours entre toute volonté et tout objet aimable. Il auroit admis la flexibilité de la volonté vers les objets opposés. Il auroit avoué que la faculté engagée voudroit un tel objet, si on la dégageoit pour vouloir un objet opposé. Enfin il auroit été très-content pourvu que le sieur Habert reconnût que la plus forte délectation est *le seul ressort qui remue* la volonté, *qu'elle tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté*; et qu'elle la lie *plus fortement que des chaînes de fer*.

XXXI. Réponse au sieur Pastel sur les citations qu'il fait de quelques célèbres théologiens sur la liberté des damnés.

Le sieur Pastel * prétend que le cardinal Bellarmin, Suarez et quelques autres, ont admis pour les damnés qui sont en enfer une nécessité qui n'est que *morale*. De là il veut conclure que le sieur Habert a parlé comme ces théologiens, quand il a donné le nom de *morale* à la nécessité des damnés, comme à celle des hommes voyageurs. Mais cette objection, qui éblouit d'abord, s'évanouit dès qu'on l'examine de près. Nous n'avons même aucun besoin d'entrer dans la discussion des textes que le sieur Habert cite. Nous laisserons au Dénonciateur le soin d'entrer dans ce détail. Nous voulons donc bien supposer pour un moment, et sans conséquence, que, selon ces théologiens, les damnés ont encore dans l'enfer même un reste de liberté pour vouloir le bien. Nous laisserons dire que les damnés, avec ce reste de liberté, pèchent quand ils veulent le mal; « mais que néanmoins leurs peines n'augmentent point, parce qu'ils ne sont point dans l'état de voyageurs. » Nous voulons bien supposer que, selon ces théologiens, « les démons ont les forces physiques pour faire le bien, parce qu'il y a une proportion entre le bien et leur volonté. » Enfin, nous supposons que, selon ces théologiens, les démons ne sont que dans une nécessité *morale* de faire le mal. Qu'est-ce que le sieur Pastel peut conclure de tout ceci en faveur du sieur Habert?

Remarquez, je vous conjure, mes très-chers Frères, que les théologiens dont il s'agit, tels que Bellarmin et Suarez, sont du nombre de ceux que le sieur Habert nomme Molinistes, et qu'il regarde comme Semi-Pélagiens un peu mitigés. Ces théologiens font consister la vraie liberté dans une indifférence active qui est exempte de la nécessité, même relative et morale du sieur Habert. Ils ne connoissent nullement la délectation *qui met invinciblement la volonté en acte, qui tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté*, qui est le *seul ressort qui remue le cœur, et qui le lie plus fortement que des chaînes de fer*. Au contraire, ces théologiens n'admettent aucun attrait que la volonté ne soit très-libre de vaincre, comme Adam étoit libre de le faire au Paradis terrestre. Ils disent seulement que certaines grâces ne peuvent jamais se trouver sans effet par l'événement, parce que Dieu les donne en la manière qu'il sait convenir, afin que la volonté de l'homme ne les rejette pas; *quomodo scit congruere*, etc. [1]; et parce que la prescience de Dieu, qu'on suppose avoir prévu de toute éternité cet événement, ne peut être trompée: *non fallitur Deus* [2]. Ainsi, quand ces théologiens parlent d'une nécessité *morale* qui se trouve dans les damnés comme dans les hommes voyageurs, et qui s'accorde avec la liberté nécessaire pour mériter et pour démériter, il est évident que cette nécessité *morale* des théologiens, que le sieur Habert regarde comme des Molinistes, n'est que celle des écoles, dont on suit d'ordinaire les *mouvemens*, quoiqu'on *ne les suive pas toujours* *. Au contraire, la néces-

* Docteur de Sorbonne, approbateur de la *Théologie* de Habert. *(Edit.)*

[1] *Ad Simpl.* lib. I, q. II, n. 13 : tom. VI, pag. 95.—[2] *De Corr. et Grat.* cap. VII, n. 14 : tom. X, pag. 758.

* Les damnés ne suivent donc pas toujours leur nécessité morale de vouloir le mal, de haïr Dieu, selon Bellarmin et Suarez? *(Note du P. Le Tellier.)*

sité morale du sieur Habert « met invinciblement la volonté en acte ; elle tient son effet » d'elle-même, non du consentement de la » volonté ; elle est le seul ressort qui remue le » cœur, et elle le lie plus fortement que par » des chaînes de fer. » Ces deux espèces de nécessités morales, l'une de ces théologiens que le sieur Habert nomme Molinistes, l'autre du sieur Habert, sont différentes comme la nuit et le jour. En quelle conscience le sieur Pastel peut-il alléguer l'une pour justifier l'autre ?

Supposé que ces théologiens aient cru que les démons ne sont que dans une nécessité morale, il faut qu'ils aient cru que les damnés ont encore un reste de liberté qui les exempte de tout attrait invincible, en sorte qu'ils ont encore tout ce qu'il faut pour mériter et démériter ; mais que Dieu, qui a donné une borne fixe à leur temps d'épreuve, ne veut plus les punir par une augmentation de souffrance pour les péchés mêmes qu'ils continuent de commettre. Voilà tout ce que les deux docteurs peuvent imputer de plus fort à ces théologiens. En ce cas, que nous voulons bien supposer pour un moment et sans conséquence, nous avouerons que ces théologiens ont un peu excédé ; mais leur prétendu excès en faveur du libre arbitre des damnés met-il le sieur Habert en droit de tomber dans l'excès contraire ? Quoi ! parce que Bellarmin et Suarez auront peut-être réduit la nécessité des damnés à une nécessité morale, qui n'est, selon eux, qu'une espèce de difficulté, s'ensuit-il que le sieur Habert peut pousser la nécessité des hommes voyageurs jusqu'à être *invincible*, indépendante du *consentement de la volonté*, et *plus forte que des chaînes de fer*. Selon ces théologiens, les damnés sont à peu près libres comme les hommes voyageurs, et il ne leur manque que d'être dans un état d'épreuve, afin que leurs péchés leur soient imputés à démérite. Voilà un excès en faveur de la liberté. Au contraire, selon le sieur Habert, les hommes voyageurs sont nécessités comme les damnés en enfer par une nécessité qui *tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté*, et qui *la lie plus fortement que par des chaînes de fer*. Voilà un autre excès contre le libre arbitre. Chacun donne de part et d'autre à sa nécessité le nom de *morale ;* mais les deux côtés ne sont d'accord que pour le nom. D'un côté, ces théologiens nommés Molinistes font les hommes tellement libres, qu'ils leur attribuent un reste de liberté jusque dans l'enfer. D'un autre côté, le sieur Habert veut au contraire que tous les hommes soient tellement nécessités, qu'il les croit même sur la terre, pendant le temps du pèlerinage, assujettis à une nécessité plus forte que *des chaînes de fer*, et semblable à celle où il suppose que les damnés sont au milieu de la peine éternelle. Quoi donc ! l'excès des uns en faveur de la liberté des damnés autorisera-t-il les autres dans leur excès contraire sur la nécessité des hommes voyageurs ? Quoi ! parce que quelques théologiens auront trop étendu la liberté, en l'attribuant aux damnés mêmes, faudra-t-il tolérer que d'autres théologiens ruinent la liberté, en soutenant que les hommes voyageurs mêmes ne sont pas moins invinciblement nécessités sur la terre que les damnés le sont dans l'enfer ? Quoi ! l'indigne équivoque de la nécessité *morale* couvrira-t-elle un excès si dangereux ?

XXXII. Réfutation courte du sieur Pastel, qui semble admettre un milieu entre les deux délectations.

Le sieur Pastel a espéré de remédier à tout en disant : « Quand l'attrait de la cupidité est plus » fort que celui de la grâce, on n'agit pas tou- » jours infailliblement mal, parce qu'alors la » volonté peut faire une action moralement » bonne, laquelle, selon M. Habert, tient le » milieu entre une action mauvaise et une » action bonne surnaturellement. »

Mais demandons au sieur Pastel ce qu'il entend par une *action moralement bonne,* qui n'est pourtant pas *bonne surnaturellement*. Demandons-lui en quoi précisément consiste ce *milieu* entre *l'action mauvaise et l'action bonne surnaturellement*.

Si les deux docteurs veulent dire que chaque homme peut faire, par exemple, malgré la délectation corrompue qui se trouve actuellement supérieure à l'autre, une action moralement bonne, c'est-à-dire conforme à la règle des mœurs, *quant à l'office*, comme parle l'Ecole, il ne dit rien que Baïus, Jansénius et Calvin même ne disent autant que lui. En ce sens, Calvin même admet un *milieu* entre les vices et les vertus surnaturelles. Ce *milieu* consiste dans une action *moralement bonne*, qui est régulière selon les devoirs de la vie civile, comme de donner l'aumône, de rendre le bien d'autrui, et de servir sa patrie. Mais cette action régulière peut venir de la mauvaise délectation, si on la fait sans la rapporter à la dernière fin, qui est Dieu, et n'étant excité que par la vaine gloire. Encore une fois, les deux docteurs, en n'établissant que ce milieu, ne disent rien qui les distingue ni de Baïus, ni de Jansénius, ni de Calvin même. Si, au contraire, ils admettent

un vrai *milieu* entre la céleste délectation et la délectation terrestre, en sorte qu'un homme puisse faire une action *moralement bonne quant à la fin*, comme parle l'École, et que cette action produite par un bon principe tende à une bonne fin, quoiqu'elle ne soit pas *bonne surnaturellement*, nous leur ferons encore cette question : Cette action vient-elle de quelque délectation neutre entre la bonne et la mauvaise, ou bien vient-elle de la seule volonté, indépendamment de toute délectation ? Le sieur Habert ne peut pas dire que cette action *moralement bonne* vient de la seule volonté indépendamment de toute délectation; car il nous assure au contraire que *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur*. Le cœur ne peut donc jamais en aucun cas être remué que par quelque plaisir ou délectation. Si la bonne délectation ne le remue pas, il faut qu'il soit remué par la mauvaise. Or toute action qui vient de la délectation du bien est bonne, et toute action qui vient de la délectation du mal est mauvaise. Il n'y a point de milieu.

Si les deux docteurs admettent à toute extrémité une troisième délectation qui établisse un vrai milieu entre les deux autres, voilà ce que nous leur dirons : Vous embrouillez tout votre système à pure perte, et sans pouvoir le redresser. Au lieu de deux délectations, vous en supposez trois. Eh ! qu'importe au libre arbitre d'être détruit par trois causes nécessitantes ou par deux seulement ; trois ne nécessitent pas moins que deux. Cette troisième, tout nouvellement inventée, sera aussi nécessitante que les deux autres. Comme la première nécessite au bien surnaturel, et la seconde au péché, la troisième nécessitera au bien moral et purement naturel, qui n'est ni vice ni vertu surnaturelle. Les actes seront de trois espèces, et les causes nécessitantes seront au nombre de trois ; mais la nécessité n'en sera pas moins invincible, fixe et continuelle. La multiplication des causes qui détruisent la liberté ne la sauvera point.

XXXIII. Réfutation du sieur Pastel, qui semble établir un pouvoir même moral de résister à la plus forte délectation.

« Sans la grâce actuelle, dit le sieur Pastel, » on peut surmonter les légères tentations, non- » seulement d'un pouvoir physique, mais en- » core d'un pouvoir moral. » Mais que veut-il dire, et pourroit-il entreprendre de l'expliquer nettement ?

S'il admet trois délectations, il faut avouer que, selon ce docteur, *sans la grâce actuelle*, qui est la délectation du bien surnaturel, *on peut surmonter les légères tentations* qui viennent de la délectation du mal. Alors la volonté résistant à la tentation sans faire aucun acte surnaturel, se bornera *à une action moralement bonne*. Mais nous venons de faire voir que cette troisième délectation neutre entre les deux autres, ne sauve en rien le libre arbitre, et ne fait que multiplier à pure perte les causes qui l'anéantissent.

Si, au contraire, le sieur Pastel n'admet que les deux délectations opposées du bien et du mal, sans le milieu d'une troisième délectation neutre, il se joue de son lecteur, en nous représentant un homme *qui, sans grâce actuelle, peut d'un pouvoir même moral surmonter les légères tentations*. Ne voit-on pas que les deux délectations sont comme les deux seaux d'un puits, dans le système qu'on nous vante tant? Dès que l'une hausse, l'autre baisse nécessairement à proportion. Ainsi, supposé qu'un homme soit entièrement *sans grâce actuelle*, il faut que la délectation vicieuse soit seule en lui, et par conséquent qu'elle y soit au plus haut degré. Est-ce donc là ce que le sieur Pastel nous représente comme une *légère tentation ?* Eh ! quelle tentation peut jamais être plus extrême que celle où l'on suppose un homme *sans grâce actuelle*, c'est-à-dire sans aucun degré de la bonne délectation, et abandonné à la mauvaise, qui est alors le *seul ressort* dont son cœur puisse être remué ? Quel est donc ce pouvoir *moral* de vaincre une tentation, quand la tentation *met invinciblement la volonté de cet homme en acte* pour le mal, quand elle *tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté*, quand elle est le seul ressort *dont le cœur* puisse être remué, quand la tentation nécessite un homme de la nécessité dont les damnés sont nécessités dans l'enfer, enfin quand *cette nécessité lie plus fortement la volonté de cet homme qu'on n'est lié par des chaînes de fer ?* A-t-on jamais ouï parler d'un pouvoir *moral* qui se réduise à une impuissance si physique ? Est-il permis d'éblouir le lecteur par ce nom flatteur d'un pouvoir *moral*, qui déguise la plus invincible de toutes les nécessités ?

Au reste, si les deux docteurs font un usage si captieux des termes de pouvoir *moral*, que pouvons-nous penser de leur pouvoir *physique et absolu ?* Si leur pouvoir *moral* même se réduit à une si réelle impuissance, que faut-il croire de leur pouvoir physique et absolu, qui, de leur propre aveu, n'est point un pouvoir actuel et proportionné au besoin présent, mais un

pouvoir éloigné, c'est-à-dire, qu'on n'a pas, et qu'on pourroit avoir si on obtenoit les secours dont on est privé?

XXXIV. Nouveauté du système des deux délectations dont la plus forte est invincible.

On nous vante sans cesse ce système comme s'il étoit visiblement celui de saint Augustin adopté par toute l'Eglise. Le zèle amer des prétendus disciples de saint Augustin, qui crient sans avoir jamais approfondi ce qu'ils soutiennent contre les décisions de l'Eglise, est un exemple déplorable de ce que la prévention peut sur les hommes.

1° La vérité est qu'on ne peut trouver ce système absurde et chimérique dans le texte de saint Augustin, que par une grossière équivoque, et qu'il est facile de démontrer que ce sublime docteur n'eut jamais la moindre pensée de favoriser un système si indigne de lui. C'est ce que nous montrerons avec évidence dans un ouvrage particulier.

2° On ne trouvera aucun vestige de ce système ni dans les autres Pères latins, ni dans aucun des Pères grecs. Ainsi cette prétendue tradition se trouve visiblement nulle et imaginaire en Orient et en Occident, jusqu'au temps de saint Augustin. Il faut ajouter qu'après le temps de ce Père, l'Eglise n'a jamais paru adopter ce système des deux délectations. En vain le cherchera-t-on dans les anciens monumens; c'est un vain fantôme.

3° Toutes les écoles depuis près de six cents ans ont profondément ignoré cette céleste doctrine de saint Augustin qui auroit dû être la règle de toutes les écoles. On n'en trouvera pas le moindre trait dans saint Thomas, ni dans les anciens Thomistes. On aura beau chercher dans les anciens docteurs de Paris et de Louvain, on n'y trouvera nulle part cette grâce efficace par elle-même, qui consiste dans un plaisir inévitable et invincible à la volonté. S'il n'est pas juste qu'on nous croie, du moins on ne doit point récuser Jansénius, témoin non suspect de cette tradition unanime des écoles, dont nous parlons. Lorsque cet auteur veut enseigner *qu'une douceur* ou délectation répandue du ciel est, selon saint Augustin, la véritable grâce, il avoue qu'il s'attend à voir toutes les écoles s'élever avec scandale contre cette nouveauté. « L'esprit de l'homme, dit-il [1], appesanti par » les préjugés des vieilles opinions, ne cède pas » facilement à la vérité qu'il n'avoit pas connue. » *Ad inopinatam veritatem animus inveteratarum sententiarum præjudiciis gravidus non facilè redit.* » Il ajoute que ces vérités *pourront paroître fort nouvelles à ceux qui sont nourris dans la philosophie d'Aristote.* Nous verrons dans la suite que les Thomistes sont, selon lui, de ces frivoles scolastiques qu'un entêtement pour les faux principes de la philosophie d'Aristote sur le libre arbitre avoit gâtés pour l'étude des vrais principes par rapport à la grâce. Il soutient qu'ils sont *disciples d'Aristote plutôt que de saint Augustin* [1]. C'est ce qui lui fait dire que depuis le Maître des Sentences, les scolastiques avoient ignoré la saine doctrine sur ces questions *pendant environ cinq cents ans* [*]. Il va jusqu'à soutenir que *la grâce congrue, et même l'efficace* des théologiens scolastiques de ces derniers siècles (*recentiorum*) *est étrangère au secours médicinal de Jésus-Christ.* On peut voir encore le premier chapitre de son VIII[e] livre *de Gratia Christi*, où il dépeint naïvement quel étoit l'état des écoles catholiques quand il y entra. Il les trouva partagées entre les Thomistes et les Congruistes. Il réfute les uns et les autres, comme n'ayant point connu le secours médicinal de Jésus-Christ, qui, selon lui, consiste dans la délectation [2]. En effet l'Eglise catholique ne connoissoit alors que la prémotion des Thomistes et la grâce congrue de tous les autres théologiens.

4° On ne sauroit jamais trop soigneusement remarquer que quand Luther et Calvin ont paru dans le monde, les Thomistes ont été contre eux les plus zélés défenseurs du libre arbitre suivant la notion d'Aristote, que Jansénius rejette avec tant de mépris. Dans cette fameuse dispute, Calvin parle de la délectation victorieuse : *Impresso*, dit-il, *delectationis affectu.* Il borne toute sa doctrine à cette *grâce efficace par elle-même : quam efficacem ex se ipsa gratiam doceat.* Voilà précisément l'opinion de Jansénius, et c'est celle-là même que Jansénius avance avoir été avant lui inconnue chez les Catholiques, et qu'il s'attend que tous les théologiens scolastiques trouveront *fort nouvelle. Ad inopinatam veritatem*, etc. *Valde nova forsan videbuntur*, etc. S'il y avoit eu dans quelque coin des écoles catholiques un théologien qui eût enseigné cette opinion, Calvin,

[1] *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. II.

[1] *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. II.

[*] Mettre le passage entier. (*Note du P. Le Tellier.*) On le trouvera avec les autres que Fénelon indique ici, dans l'*Instruction pastor. en forme de dialogues*, III[e] part. lettr. XVII et XVIII, dans ce vol. pag. 391 et suiv. (*Edit.*)

[2] *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. I et II.

qui recherchoit avec une si curieuse et si maligne critique tout ce qui pouvoit flatter ses erreurs, n'auroit pas manqué de dire : Voilà des théologiens papistes de vos propres écoles, qui soutiennent la même doctrine que moi. Ils enseignent une grâce efficace par elle-même, qui consiste dans l'attrait inévitable et invincible de la délectation du bien. Pourquoi condamnez-vous en moi comme une hérésie, ce que vous approuvez en eux comme la céleste doctrine de saint Augustin? Par ces deux mots il auroit confondu tous les Catholiques. Auroit-il manqué à le faire, pouvant y réussir avec tant de facilité? L'a-t-il fait? Trouve-t-on un seul mot de lui pour reprocher cette opinion à nos écoles? Trouve-t-on un seul mot des controversistes catholiques où ils répondent à ce reproche si naturel, et où ils entreprennent de montrer comment leur délectation est catholique, pendant que celle de Calvin est une hérésie, quoique l'une soit aussi inévitable et aussi invincible que l'autre? Ce profond silence des deux côtés ne démontre-t-il pas que le système des deux délectations, dont la plus forte est invincible, étoit encore inouï chez les Catholiques [1]? *Ad inopinatam*, etc.

3° Nous verrons, dans la seconde partie de cet ouvrage, que, quand le saint Siége voulut juger la cause de Jansénius, l'école des Thomistes ne se déclara pas avec moins de force que celle des Congruistes contre le nouveau système qui renferme cinq hérésies; tant il est vrai que cette doctrine étoit encore inconnue à toutes les écoles catholiques! *Ad inopinatam*, etc.

Qu'y a-t-il donc de plus absurde et de plus insoutenable que cette prétendue tradition en faveur du système des deux délectations tour à tour invincibles?

On n'en trouve aucun vestige dans aucun des premiers Pères de l'Eglise qui ont précédé saint Augustin. C'est pourquoi Jansénius est contraint d'avouer que ce Père est « le premier » qui a fondé dans l'esprit des Chrétiens la » grâce de Jésus-Christ, dont la vérité avant » lui étoit enveloppée de tant de ténèbres, ca» chée dans tant de détours, et embarrassée » dans tant de piéges inexplicables, que nous » devons tout à lui seul, si nous en concevons » quelque chose de vrai [1]. »

Jansénius lui-même avoue « que le sens na» turel de ce texte ne peut point sans miracle être » entendu par ceux qui s'imaginent le pénétrer » suffisamment en le parcourant une fois [1]. » Il ajoute que « tous ceux qui l'examinent avec un » esprit préoccupé des opinions de la philoso» phie d'Aristote, et de la théologie nouvelle des » scolastiques, sont exclus de cette espérance. »

On n'en trouve aucune apparence dans aucun texte de saint Augustin même, à moins qu'on ne veuille abuser visiblement de son texte par une grossière équivoque, en prenant pour une délectation prévenante et indélibérée la délectation délibérée qui est la joie et la complaisance de l'amour même dans l'objet aimé.

On n'en trouve aucune trace dans aucun Père grec.

On n'en trouve aucun trait dans aucun des Pères latins depuis les temps de saint Augustin [2].

On n'en trouve pas même l'ombre dans saint Thomas, ni dans aucun des vrais Thomistes.

On n'en trouve aucun mot dans aucun scolastique depuis le temps du Maître des Sentences, c'est-à-dire depuis près de six cents ans. Pendant ces derniers siècles, où était la tradition sur ce systême? Ne sait-on pas que toute tradition interrompue n'est point une véritable tradition? *Quod ab omnibus, quod ubique, quod semper.* N'est-il pas clair comme le jour, que pendant ces siècles les évêques et les autres pasteurs ne pouvoient pas enseigner dans l'Église ce qu'ils n'avoient point appris dans les écoles, et qu'il leur étoit impossible de transmettre au peuple fidèle cette céleste doctrine de saint Augustin, qu'aucune école catholique ne leur avoit communiquée? Le sieur Habert oseroit-il dire, comme Jansénius, que cette doctrine se conservoit dans les livres de l'Ecriture, dans les monumens de la tradition, et dans les prières publiques de l'Eglise, que les pasteurs lisoient et prononçoient sans les entendre? comme si la pure foi se conservoit, pourvu qu'on lise les textes qui l'expriment, quoiqu'on croie les erreurs contraires. Suivant cette étrange règle, les Protestans conserveroient encore la pure foi, puisque, malgré toutes leurs erreurs, ils conservent le texte sacré, le lisent, le révèrent, le veulent prendre dans son sens naturel, récitent le Symbole et l'oraison Dominicale. Que devient donc cette tradition tant vantée sur ce systême qui est l'idole de tout le parti?

On en trouve l'origine dans Calvin; on le voit plus développé dans Jansénius. Cette date n'est-elle pas une conviction de nouveauté et

[1] Bien examiner si personne en effet ne l'a enseigné avant Calvin. (*Note du P. Le Tellier.*)

[1] *L. proœm.* cap. XIII.

[1] *L. proœm.* cap. XXVIII.

[2] On objectera les saints Prosper, Anselme, Bernard, etc. Il faut donc les justifier en deux mots, comme ci-dessus saint Augustin. (*Note du P. Le Tellier.*)

de mensonge? Cette origine n'est-elle pas odieuse? N'est-ce pas une source empoisonnée? Le sieur Habert prétendra prouver que ce système est dans saint Augustin: mais Jansénius le prétendoit comme lui: mais Calvin offroit comme lui de le démontrer; mais il est comme lui dans l'impuissance d'en donner aucune preuve concluante. D'un côté, l'autorité de saint Augustin, à laquelle il a recours, n'est qu'une vaine prétention qui lui est commune avec Jansénius et avec Calvin même. D'un autre côté, l'assurance avec laquelle nous soutenons que ce système a été inconnu pendant cinq siècles à toutes les écoles catholiques, est un fait notoire, et avoué par Jansénius même. *Ad inopinatam*, etc. Nous pouvons ajouter, suivant la règle infaillible de cette tradition, que ce qui a été inconnu à toute l'Eglise pendant tant de siècles ne peut point être la vraie doctrine de saint Augustin, puisque l'Eglise ne varie jamais, et qu'elle ne peut point avoir oublié pendant cinq siècles ce qu'elle avoit adopté il y a environ treize cents ans.

XXXV. Réponse à ceux qui nous opposent des cahiers dictés par des professeurs, et des thèses soutenues par des bacheliers en faveur du système des deux délectations.

Ce système, dit-on, est autorisé dans les écoles catholiques; les professeurs l'enseignent dans les cahiers qu'ils dictent, et les bacheliers l'embrassent dans les thèses qu'ils soutiennent. De quel droit un évêque particulier condamnera-t-il ce qui est autorisé dans les écoles, sous les yeux de tant d'autres évêques?

La réponse est courte et facile. Nous venons de montrer que ce système est précisément celui de Jansénius, et que cet auteur n'enseigne rien au-delà de ce système. Nous venons de démontrer que ce système contient évidemment le sens propre et naturel des cinq propositions hérétiques; qu'il contient tout le venin du jansénisme réel; et que si ce système n'est pas le jansénisme condamné, il n'y a dans le monde aucun jansénisme réel: qu'en ce cas, cette hérésie imaginaire est un ridicule fantôme, et que les jugemens solennels de l'Eglise ne méritent que dérision, s'ils ne tombent que sur cette risible chimère. La nécessité invariable et absolue n'est pas une erreur dont on puisse faire une question sérieuse. Le jansénisme ne peut donc être sérieux qu'autant qu'il consiste dans la nécessité sujette à variation, et relative au degré supérieur d'un plaisir sur l'autre. Voilà la nécessité que le sieur Habert nomme *morale*. Si ce docteur et divers autres n'ont pas aperçu les cinq hérésies dans ce système, on peut excuser leurs intentions personnelles sans tolérer leur système condamné, et sans se laisser éblouir par leurs correctifs illusoires.

Peut-on opposer sérieusement aux cinq constitutions du saint Siége, reçues unanimement de toutes les Eglises, des cahiers de professeurs et des thèses de bacheliers. Il faut ou que les cinq constitutions soient ridicules, si elles ne tombent que sur l'extravagant fantôme de la nécessité absolue et invariable, ou que le système des deux délectations, qui établit la nécessité sujette à variation, soit hérétique, et par conséquent que les cahiers et les thèses qui soutiennent ce système, renferment, malgré leurs adoucissemens spécieux, tout le poison du réel jansénisme, contre la pieuse intention des docteurs et des bacheliers. N'est-ce pas ainsi que saint Cyprien avec tant d'évêques d'Asie, soutenoient l'hérésie de la rebaptisation, quoiqu'ils fussent remplis de l'esprit de grâce et de l'amour de l'unité? N'est-ce pas ainsi que des saints, et même des évêques éminens dans la science des lettres sacrées, tels que saint Hilaire d'Arles, soutenoient avec véhémence, *intentiosissimè*, l'hérésie des Demi-Pélagiens, laquelle, sous un adoucissement captieux pour les termes, retomboit dans tout le pélagianisme le plus impie. Alors *les intrépides défenseurs de la grâce parfaite*, comme saint Prosper et Hilaire, étoient en petit nombre dans les Gaules. Ils étoient accablés par la multitude et par l'autorité de ces saints et de ces évêques qui faisoient triompher l'hérésie avec un cœur très-catholique. Ne falloit-il pas que les défenseurs de la foi résistassent courageusement à une si dangereuse séduction? Oseroit-on comparer les cahiers de quelques professeurs et les thèses de quelques bacheliers de notre temps, avec le torrent des écrits et des discours de ces saints et de ces évêques éblouis de l'hérésie pélagienne? Il faudroit n'avoir guère approfondi la tradition pour croire qu'une opinion ne peut pas être condamnée dès qu'un certain nombre de théologiens l'embrassent. Une erreur n'est à craindre que quand elle a des défenseurs savans et d'une haute réputation de vertu. Plus ils sont révérés, comme les saints qui autorisoient le demi-pélagianisme dans les Gaules, du temps de saint Prosper, plus les évêques opposés à cette illusion doivent élever leur voix, comme saint Augustin élevoit alors la sienne pour empêcher les progrès d'une erreur déguisée. Il ne faut être nullement surpris de voir un certain nombre de docteurs pieux et vénérables qui soient

éblouis d'un système flatté et radouci, dont on ne leur a point développé les conséquences, et qui a une apparence de conformité aux ouvrages de saint Augustin.

L'histoire de l'Église est pleine presque en chaque siècle d'exemples d'erreurs qui avoient ébloui les plus pieux évêques, et qu'il a fallu démasquer pour leur en inspirer l'horreur. Malheur à ceux qui, par une timidité politique, manqueroient à mettre au grand jour, et à décréditer les nouveautés radoucies et palliées qui trouvent des fauteurs vertueux et respectables!

XXXVI. Réponse à ceux qui diront que ce système n'est condamné en termes formels par aucun jugement de l'Église.

Les cinq propositions, dira peut-être le sieur Habert, sont condamnées en termes formels par les constitutions du saint Siége. Le livre de Jansénius est condamné expressément de même. Aussi veux-je sincèrement condamner le livre de Jansénius avec les cinq propositions. Mais pour le système des deux délectations, qui n'impose qu'une nécessité relative et sujette à variation, que je nomme *morale*, le saint Siége ne l'a point condamné, et je demeure libre de le soutenir. On ne trouve point dans les constitutions une décision formelle et expresse contre ce système ainsi modéré. Ce n'est que par raisonnement que les Molinistes ombrageux et tyranniques veulent envelopper ce système si pur et si augustinien, dans la condamnation du livre et des propositions de Jansénius. Mais puisqu'il s'agit de savoir si ce système est hérétique ou non, je demande un jugement formel, et non des conséquences tirées par subtilité. La foi ne se traite point par un sentiment purement humain. Je me maintiens dans la possession de suivre mon système, jusqu'à ce qu'on me montre qu'il est condamné aussi formellement que les propositions et que le livre. Voilà l'objection que le sieur Habert peut nous faire; voici nos réponses :

1° Le sieur Habert ne voudroit pas sans doute prétendre que chaque théologien est libre de soutenir le système des deux délectations dans le sens de la nécessité invariable et absolue. Il est néanmoins manifeste que ce système n'est pas plus condamné dans les cinq constitutions, que ce même système dans le sens de la nécessité relative et sujette à variation. Les constitutions ne spécifient pas plus ce système dans l'un de ces deux sens que dans l'autre. Le raisonnement que nous venons de voir est donc faux et insoutenable. S'il étoit juste, il seroit aussi bon pour la nécessité absolue que pour la nécessité relative, puisque l'une n'est pas plus formellement condamnée par les constitutions que l'autre. Le sieur Habert n'oseroit néanmoins soutenir, sur ce raisonnement, que le système pris dans le sens de la nécessité absolue est permis. Il ne reste donc plus qu'à voir de bonne foi si la même évidence qui exclut par les constitutions la nécessité absolue, doit exclure aussi la nécessité relative. Or nous avons démontré que les constitutions ne peuvent avoir rien de sensé et de sérieux, rien que de chimérique et de ridicule, si elles ne condamnent ce système que dans le sens de la nécessité absolue, et si elles ne condamnent pas la nécessité relative. Il est donc vrai que c'est éluder et anéantir les constitutions que de ne les regarder pas comme la condamnation formelle et expresse de ce système dans le sens de la nécessité relative, qui est le seul sens sérieux que les propositions condamnées et le livre de Jansénius puissent recevoir. En un mot, c'est renverser les décisions de l'Église sur la foi, que de refuser de les prendre dans le seul sens sérieux et raisonnable qu'on puisse leur donner. Il faut croire que ce sens est précisément le sens propre et naturel de la décision.

2° Le sieur Habert voudroit-il dire que la doctrine de Calvin sur la délectation nécessitante n'est pas condamnée, parce que le concile de Trente n'a pas fait un canon tout exprès pour anathématiser nommément et en termes propres cette délectation calvinienne. *Impresso delectationis affectu*, etc. Ne voit-il pas que les espèces sont formellement comprises dans le genre? C'est ainsi que tout lion, tout tigre et tout ours est formellement compris dans cette proposition générale : *Tout animal quadrupède marche sur la terre*. C'est ainsi que tout aigle et tout faucon est formellement compris dans cette proposition générale : *Tout animal qui a des ailes vole dans l'air*. Tout de même la délectation nécessitante de Calvin est comprise formellement dans l'anathème de ce canon : « Si quelqu'un » dit que le libre arbitre de l'homme mu et excité » de Dieu ne peut pas, s'il le veut, lui refuser » son consentement, qu'il soit anathème. » Ce canon condamne comme une hérésie toute doctrine qui établit une cause nécessitante à laquelle nos volontés ne peuvent refuser leur consentement. La délectation de Calvin est une des espèces dont le genre est condamné. Or, les espèces sont contenues dans le genre. Donc la délectation nécessitante de Calvin est contenue dans ce genre de cause nécessitante; donc elle est con-

damnée dans ce canon. D'ailleurs, nous avons vu que la délectation moralement nécessitante du sieur Habert, est précisément la délectation nécessitante de Jansénius et de Calvin même. Nous avons démontré que le sieur Habert, sans y rien changer de réel, n'y a ajouté qu'un terme flatteur et radouci qui ne corrige rien. La délectation du sieur Habert n'est pas moins invinciblement nécessitante que celle de ces deux auteurs, et, étant précisément la même, elle se trouve expressément condamnée dans le canon du concile qui condamne Calvin, et dans les cinq constitutions qui condamnent Jansénius. Quand l'Eglise parle ainsi : *Si quis dixerit, si quelqu'un dit*, etc. c'est pour n'avoir pas à renouveler sans cesse les condamnations contre chaque particulier qui reviendra à soutenir la même hérésie, tantôt dans ses propres termes, et tantôt dans d'autres équivalens : elle tranche tout par cette généralité absolue de termes, *Si quis dixerit*. Quiconque osera parler formellement ainsi ou d'une autre façon équivalente, se trouvera par avance anathématisé; *anathema sit*. Le sieur Habert ne peut pas dire que c'est par un raisonnement purement humain, et par une conséquence fautive, que nous voulons comparer sa nécessité morale à celle de Calvin, et qu'il nie les conséquences que nous voulons tirer de son principe. Il ne s'agit nullement ici de comparaison subtile, mais d'une pure et simple identité entre la nécessité de Calvin et de Jansénius et celle du sieur Habert; en sorte que l'une est évidemment l'autre, et par conséquent que la condamnation de l'une et la condamnation de l'autre ont la même identité. Donnez deux noms à un même homme criminel, sa condamnation à la mort sous un nom emporte sa condamnation à la mort sous l'autre nom, qui désigne notoirement le même homme. Le mot de *morale* ajouté ne peut pas faire deux nécessités différentes de ce qui n'en est qu'une seule et indivisible. C'est cette unique nécessité relative que l'Eglise a condamnée généralement partout où elle se trouvera, et sous quelque nom radouci qu'on tâche de l'insinuer.

3° Si on ne se bornoit pas à cette simplicité religieuse pour recevoir les décisions de l'Eglise, il n'y en auroit jamais aucune dont les novateurs ne se jouassent en toute occasion. Un novateur n'auroit qu'à donner de nouveaux noms à une hérésie déjà condamnée; par ce nouveau langage équivalent à celui des premiers hérésiarques, il anéantiroit les plus formelles décisions. Par exemple, un Arien diroit : J'avoue que le concile de Nicée a décidé que le Fils est consubstantiel au Père ; mais je crois qu'on doit entendre le terme de *consubstantiel* comme les termes latins de *concors*, *concolor*, *consanguineus*, etc., c'est-à-dire d'une substance semblable. Je n'ai garde de nier jamais ce terme de consubstantiel qui est formellement dans la décision. J'avoue même que le Fils est Dieu, etc., mais je soutiens que le Fils a reçu du Père l'être et la perfection divine qu'il n'avoit pas avant que de recevoir ces dons. Or l'Eglise n'a jamais décidé par aucun symbole ni canon formel, que le Fils n'a pas eu besoin de recevoir ces dons. Par conséquent nul évêque particulier n'est en droit de me condamner comme hérétique. Il peut raisonner comme moi, pour me prouver qu'il s'ensuit de mon principe que le Fils a reçu l'être qu'il n'avoit pas avant que de le recevoir, et que c'est en faire une créature tirée du néant dans un certain moment fixe. J'en serai quitte pour nier cette conséquence, et pour soutenir que ce n'est qu'un raisonnement humain, et non une règle de foi. Un Socinien, un Pélagien, un Calviniste, feront de même. Chaque hérétique n'aura qu'à changer quelques termes, et qu'à en choisir qui soient un peu radoucis en apparence : ces termes radoucis ne sont point formellement condamnés dans la décision de l'Eglise : ainsi on sera sans cesse à recommencer. L'erreur n'aura besoin que d'un peu d'art pour inventer quelque nouvelle expression flatteuse. La décision ne se trouvera plus formelle; on disputera sans fin pour savoir si on peut tirer une juste conséquence du terme formellement condamné, à celui qui ne l'est pas formellement. C'est livrer tous les oracles de l'Eglise au jeu impie et sophistique de tous les novateurs. Combien les anciens Chrétiens étoient-ils opposés à cette pernicieuse subtilité, eux qui bouchoient leurs oreilles dès qu'ils apercevoient une erreur travestie sous des termes flatteurs! Tout est perdu, si on ne se borne pas inviolablement à cette religieuse simplicité. Supposons qu'un théologien ose en nos jours proposer au public un système sur la Trinité, où il admette le terme de consubstantiel, avec toutes les autres expressions du langage catholique, et avec une exclusion formelle de tous les termes ariens. Supposons que ce théologien pose des principes fondamentaux, desquels on tire par conséquence claire et immédiate l'erreur des Ariens, et que ce système se trouve mitigé par toutes les expressions les plus radoucies, en sorte que cet auteur paroisse, suivant ce langage équivoque et flatteur, nier la conclusion ancienne,

prise dans la rigueur littérale. Peut-on douter que chaque évêque, qui, veillant sur le dépôt sacré, s'apercevra du venin de l'arianisme déguisé sous cette mitigation illusoire, ne puisse et ne doive élever la voix pour alarmer toute l'Église, et pour condamner l'ancienne impiété cachée sous des termes nouveaux ? Il en est sans doute précisément de même d'un théologien qui, par fraude qu'il fait au public, ou par illusion qu'il se fait à lui-même, renouvelle sous des termes mitigés et flatteurs l'hérésie de la délectation nécessitante de Jansénius et de Calvin. Chaque évêque qui l'aperçoit peut et doit crier dans la maison de Dieu, pour déclarer que l'hérésie n'en est que plus odieuse et plus redoutable, quand elle est déguisée sous des termes nouveaux et radoucis pour paroître nier ce qu'elle établit contre la foi.

XXXVII. Récapitulation de cette première partie.

Il s'agit ici avec évidence de toute la controverse qui occupe l'Église depuis plus de soixante-dix ans. La nécessité physique et absolue, que le sieur Habert rejette comme le seul jansénisme qui ait été condamné, est un fantôme ridicule qui n'a jamais été imaginé ni par Jansénius, ni par Calvin, ni par Luther même. On trouvera dans tous ces auteurs des textes clairs et décisifs qui rejettent cette chimérique nécessité. Il est même facile de démontrer, comme on démontre que le tout est plus grand que chacune de ses parties, que nulle délectation, à quelque haut degré qu'on la mette, ne peut jamais nécessiter aucune volonté d'une nécessité absolue. Ne voit-on pas que la nécessité qui ne résultera que de la délectation sera toujours relative à la délectation même qui en sera la cause ? Ne voit-on pas que nulle délectation ne peut ôter à la volonté la flexibilité naturelle qui est son essence, et qui est un pouvoir absolu de vouloir autrement ? Ne voit-on pas que nulle délectation, à quelque haut degré qu'on la mette, lors même qu'elle nécessite la volonté d'une façon, lui laisse de quoi varier, toutes les fois qu'elle sera nécessitée autrement par une autre délectation encore plus forte ? La nécessité *relative et morale*, au sens du sieur Habert, est la seule qui ait été soutenue par tous les auteurs condamnés, tels que Jansénius, Calvin et Luther. Si on ne condamne aujourd'hui que la seule nécessité physique et absolue, on ne condamne ni Jansénius, ni Calvin, ni Luther même, qui n'ont jamais songé à soutenir cette extravagante chimère. En ce cas, les canons du concile de Trente et les constitutions du saint Siége ne tombent que sur cette folle imagination. En ce cas, le serment du Formulaire est une impie profanation du saint et terrible nom de Dieu. En ce cas, on se sert du prétexte d'une hérésie chimérique pour exercer une réelle persécution contre les disciples de saint Augustin.

Au contraire, laissez les constitutions du saint Siége dans toute l'étendue du sens propre et naturel ; ne les éludez point par des contorsions odieuses ; laissez-les tomber librement sur la nécessité relative et morale au sens du sieur Habert : toute la dispute est finie, et il ne reste plus aucun retranchement au parti. Vous rendez tout-à-coup le jansénisme réel et palpable. En ce moment les deux questions que le parti nomme l'une de droit et l'autre de fait, se trouvent également décidées. D'un côté, le système de la nécessité relative et morale, au sens du sieur Habert, est déclaré hérétique : voilà la véritable question de droit finie. D'un autre côté, le système de la nécessité *relative et morale* saute aux yeux dans toutes les pages de Jansénius et dans tous les écrits du parti : voilà la prétendue question de *fait*, que le parti même n'oseroit plus contester dès qu'elle sera proposée de cette façon, qui est la seule sérieuse. Il n'y eut donc jamais rien de plus capital que de supposer[1] que c'est cette nécessité *relative et morale*, prise au sens du sieur Habert, qui a été tant de fois foudroyée par toute l'Église. En le supposant on réalise le jansénisme, on justifie l'Église entière, on rend ses oracles sérieux et dignes du Saint-Esprit. Au contraire, en sauvant cette nécessité *relative et morale*, et en rejetant les anathèmes de l'Église sur le seul fantôme de la nécessité *physique et absolue*, on sauve tout le vrai jansénisme, on justifie Jansénius, Calvin et Luther même ; on rend les constitutions folles, impies et ridicules ; on ne les laisse tomber sur rien de réel et de sérieux ; on les rejette par dérision sur une erreur monstrueuse et imaginaire dont il ne fut jamais question.

Si on doute d'une vérité si capitale, on n'a qu'à faire sur ceci une expérience facile et décisive. Nous oserons répondre par avance que le sieur Habert ni aucun de ses défenseurs ne parviendra jamais à nous montrer la nécessité physique et absolue dans le texte de Jansénius. Bien plus, nous offrons de lui montrer, dans le livre de cet auteur, cent textes formels où il

[1] Ne faudroit-il pas dire *reconnoître*, au lieu de *supposer*, qui laisse du doute ? (*Note du P. Le Tellier.*)

borne expressément tout son système à la seule nécessité *relative ou morale*, que le sieur Habert propose comme la doctrine de saint Augustin. De plus, nous offrons de faire souscrire à la condamnation de la nécessité *physique et absolue* le père Quesnel avec ses écrivains réfugiés en Hollande, et M. de Witte même, malgré ses prétendus excès que le parti affecte de blâmer. Tous souscriront contre la nécessité absolue autant que le sieur Habert, et il ne se trouvera aucun Janséniste dans aucun coin de la terre habitable. Ce n'est pas tout : Jansénius lui-même auroit souscrit à la condamnation d'un jansénisme si imaginaire et si ridicule. Allons encore plus loin : Calvin et Luther même auroient rejeté avec mépris et indignation cette extravagante rêverie de la nécessité absolue. Enfin tous les Protestans les plus outrés contre le libre arbitre rejetteront avec dérision cette nécessité physique et absolue, pourvu qu'on leur laisse la nécessité relative et morale du sieur Habert. De là il faut évidemment conclure que le point capital est de *faire consister* tout le vrai jansénisme dans cette nécessité *relative et morale*, puisque la nécessité *physique et absolue* est une chimère inventée tout exprès pour nous donner le change, et pour se jouer des oracles du Saint-Esprit. En vain le sieur Habert offrira de prouver que sa nécessité *relative et morale* est clairement enseignée dans le texte de saint Augustin. Il doit se souvenir que Calvin et Jansénius ont fait la même offre avant lui, et il ne doit pas espérer de réussir mieux qu'eux pour prouver contre l'Église leur erreur commune.

De plus, nous sommes prêts à démontrer que le sieur Habert et tout le parti se trompent sur deux points essentiels en expliquant le texte de ce Père.

D'un côté, quand saint Augustin dit qu'*il est nécessaire que nous agissions suivant ce qui nous délecte le plus*, il ne veut nullement parler de l'attrait prévenant d'une délectation indélibérée qui détermine nos volontés d'une façon inévitable et invincible ; il parle seulement de la délectation délibérée, qui est notre amour même. C'est cette délectation dont le Psalmiste dit : *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui. Délectez-vous au Seigneur, et il vous donnera ce que votre cœur lui demande.* Voilà sans doute une délectation qui est une volonté délibérée, puisque elle est commandée, méritoire, et suivie d'une récompense promise. C'est précisément de cette délectation délibérée ou amour dominant, que saint Augustin dit qu'*il est nécessaire que nous agissions suivant ce qui nous affecte le plus*. Il faut bien se garder de croire qu'il veuille dire que nous soyons toujours invinciblement nécessités par le plus grand plaisir. Il faut entendre seulement une vérité qui est également incontestable dans toutes les écoles, savoir que chacun de nous prend son parti dans les occasions de la vie, et règle le détail de sa conduite suivant l'amour délibéré qui domine actuellement dans son cœur. C'est comme s'il disoit avec toutes les écoles, *Unusquisque operatur, prout affectus est**. C'est ainsi que le fond de l'homme décide toujours de ses actions : chacun règle sa vie suivant ce qu'il aime le plus. C'est ainsi qu'il est nécessaire qu'un avare actuellement dominé** par son avarice évite une grosse dépense, et qu'un ambitieux, livré à son ambition, cherche avec empressement les vains honneurs. Voilà précisément à quoi se réduit ce passage tant vanté de saint Augustin, où le sieur Habert a suivi l'explication fausse et captieuse de Jansénius. Cette explication du terme de délectation est d'autant plus décisive, que Jansénius avoue lui-même qu'il signifie, dans son sens propre et naturel, une complaisance délibérée de la volonté***. Ainsi lorsque Jansénius prend ce terme dans le texte de saint Augustin au sens d'un plaisir indélibéré, pour le tourner à sa mode, il s'ensuit, de son propre aveu, qu'il force ce terme pour lui donner un sens impropre, et pour lui faire signifier, par cette odieuse contorsion, le système condamné par l'Église.

D'un autre côté, quand saint Augustin parle du secours qu'il nomme *quo*, par lequel la volonté de l'homme est *inévitablement et invinciblement* déterminée au bien, il ne prétend point, comme le parti se l'imagine, parler en général de toutes les grâces intérieures et actuelles de l'état présent, pour les réduire toutes à la délectation inévitablement prévenante et invinciblement nécessitante. Tout ce que le saint docteur dit de ce secours *quo* ne regarde qu'une providence spéciale et gratuite, par laquelle Dieu s'assure du moment décisif de la persévérance finale en faveur des seuls prédestinés. *Raptus est*, etc.****.

* Cette maxime ainsi exprimée ne décide pas entre l'affection délibérée et l'indélibérée. *(Note du P. Le Tellier.)*

** Il est dominé indélibérément, dira-t-on ; et il contente sa passion, parce qu'il ne peut moralement n'y pas consentir. *(Note du P. Le Tellier.)*

*** Citer cet endroit important, où Jansénius fait un aveu si décisif. *(Note du P. Le Tellier.)* Voy. l'*Instr. en forme de dial. Lettr.* v ; ci-dessus tom. v, pag. 277, etc. *(Edit.)*

**** Voy. l'*Instruct.* déja citée ; *Lettr.* IX, X et XI, ci-dessus, tom. v. *(Edit.)*

Ces deux points peuvent être très-facilement démontrés par le texte du saint docteur; nous osons même assurer par avance que quand on les examinera de près, on sera étonné que des théologiens aient pu les expliquer autrement. Mais les disciples de Jansénius lisent le texte de ce Père, comme les Juifs lisent celui de l'Ecriture, avec un voile sur le cœur.

Enfin toute cette controverse se réduit à un seul point indivisible. Si l'Eglise ne condamne pas la nécessité *absolue*, et si elle autorise la nécessité relative, le jansénisme n'est qu'un fantôme ridicule, et les constitutions ne sont pas moins ridicules que le fantôme qu'elles foudroient vainement. Si, au contraire, l'Eglise ne foudroie point par des anathèmes insensés, un fantôme ridicule, elle ne peut condamner sérieusement que la nécessité relative, et *il faut trouver* une réelle hérésie dans ce que le parti ose nommer la céleste doctrine de saint Augustin. Voici en peu de mots tout le raisonnement du parti contre les défenseurs de la bonne cause : La nécessité relative, qui résulte de l'actuelle supériorité de l'une des deux délectations sur l'autre, est la céleste doctrine de saint Augustin. Or l'Eglise n'a pas voulu condamner la céleste doctrine de saint Augustin : donc l'Eglise n'a pu vouloir condamner la nécessité relative. Donc elle n'a voulu condamner que la seule nécessité absolue, que personne ne songe à soutenir. Donc elle n'a condamné qu'une chimère insoutenable. Donc le jansénisme n'est qu'un fantôme. Au contraire, nous raisonnons ainsi : L'Eglise, dirigée par le Saint-Esprit, n'a garde de faire ce que nul homme sensé ne fera jamais. Elle ne passe point soixante-dix ans à condamner une ridicule chimère, qu'il est notoire que personne ne s'avisa jamais de soutenir : or est-il que la nécessité physique et absolue est une ridicule chimère que personne ne s'avisa jamais de soutenir : donc l'Eglise n'a point passé soixante-dix ans à condamner cette ridicule chimère de la nécessité physique et absolue. Ce fantôme, loin de se trouver dans Jansénius, ne se trouve pas même dans Calvin et dans Luther. Donc il faut trouver un autre jansénisme plus réel et plus sérieux, que l'Eglise ait pu condamner raisonnablement, dans la nécessité relative et morale. Le parti, toujours prêt à faire les déclamations les plus artificieuses, ne manque pas de crier aux oreilles de tous les fidèles, que nous voulons proscrire la grâce efficace par elle-même, et ériger un tribunal d'inquisition pour réduire toutes les écoles au molinisme. Vaine et frivole clameur d'un parti échauffé et poussé à l'extrémité! sophisme qui ne mérite aucune attention ? Nous voulons proscrire, il est vrai, la grâce efficace par elle-même de Jansénius, qui est la délectation relativement nécessitante et tant de fois condamnée; mais nous ne voulons nullement proscrire la grâce efficace par elle-même, qui est la prémotion ou concours prévenant des véritables Thomistes, parce que le thomisme est une doctrine permise. Pour la différence essentielle qui est entre la délectation des uns et la prémotion des autres, nous allons tâcher de la développer avec exactitude dans la seconde partie de cet ouvrage.

SECONDE PARTIE,

Où il est démontré que la prémotion des Thomistes ne peut point autoriser la délectation du sieur Habert et des prétendus disciples de saint Augustin.

C'est sans doute forcer le dernier retranchement du parti, que de démontrer que la prémotion des Thomistes est essentiellement différente de la délectation de Jansénius, en sorte que l'une n'autorise l'autre en aucune façon. Mais, pour faire cette démonstration, et pour la mettre dans tout son jour, il faut expliquer d'abord le sentiment des vrais Thomistes sur leur prémotion; après quoi nous la comparerons avec la délectation des Jansénistes, et nous remarquerons les différences essentielles qui sont entre ces deux systèmes. Quelque désir que nous ayons de rendre la vérité claire et sensible à notre lecteur, nous l'avertissons ici qu'il nous sera impossible de lui épargner les épines d'une discussion subtile et abstraite. L'opinion des Thomistes nous mène inévitablement dans des subtilités de métaphysique. Ces subtilités sont exprimées par le langage de l'Ecole, qui est fort éloigné de celui du reste du monde. Il ne dépend nullement de nous d'éviter ni ces abstractions pénibles, ni ce langage obscur au public. Mais nous tâcherons d'éclaircir et d'abréger cette discussion, pour la mettre à la portée de tout lecteur un peu attentif. Nous lui demanderons de la patience, et nous lui promettons un grand soin pour n'en abuser pas.

I. Notion du libre arbitre sur laquelle tous les Thomistes sont d'accord avec toutes les autres écoles des anti-Jansénistes.

On ne trouvera aucun vrai Thomiste qui ne

convienne sur la notion de la liberté avec tous les anti-Jansénistes, même avec ceux qu'on nomme *Molinistes* dans les écoles ; en voici le détail :

1° Tous les Thomistes ont embrassé unanimement la définition d'Aristote sur la liberté. C'est, selon eux, un pouvoir d'agir ou de n'agir pas, de faire un acte ou d'en faire un autre contraire, quand on a toutes les choses requises par avance pour agir. Remarquez qu'il s'agit d'une indifférence active. Ainsi ce n'est point une simple souplesse ou *flexibilité* de la volonté, comme parle Jansénius, pour être déterminée à vouloir tantôt un objet et tantôt un autre. Non-seulement la volonté est une puissance active en ce qu'elle veut, et que vouloir est agir ; mais encore son indifférence est active, en ce que c'est elle-même qui se tire de son indifférence, et qui choisit activement l'un des deux partis opposés, sans être passivement déterminée par aucun attrait invincible à vouloir l'un ou l'autre. Ainsi les Thomistes sont du nombre de ces scolastiques contre lesquels Jansénius s'élève avec tant de mépris et d'indignation, quand il assure qu'ils sont *disciples d'Aristote plutôt que de saint Augustin*, et qu'il ajoute que c'est cette philosophie d'Aristote sur la liberté qui a fait oublier, depuis environ cinq cents ans, dans toutes les écoles, la doctrine de saint Augustin sur la grâce. Il faut avouer que cet auteur ne se trompe pas en ce point. Il va droit au véritable centre de toute la dispute, qui est cette notion de la liberté. La doctrine de saint Augustin, dit-il [1], « ne » peut être comprise sans connoître le libre » arbitre.... L'explication du libre arbitre, dit-il » encore, est comme le gond sur lequel roule » toute la question.... Il est vrai qu'en sou» tenant cette liberté indifférente, nous ren» versons Calvin. Mais nous ne nous justifions » pas sur l'erreur de Pélage.... L'hérésie péla» gienne sur la grâce et sur le libre arbitre » n'est autre chose que la seule philosophie » d'Aristote. » Ainsi, les Thomistes étant tous attachés à la notion d'Aristote sur le libre arbitre, qui règne dans les écoles depuis cinq cents ans, tous les Thomistes sont déclarés Pélagiens par Jansénius.

2° Tous les Thomistes veulent [2] que la même espèce de liberté qui étoit en Adam au Paradis terrestre, se trouve encore dans sa postérité depuis sa chute. Il est vrai que, depuis cette chute, la volonté de l'homme est moins forte, et par conséquent que la liberté est moins parfaite. Mais il ne s'agit que du plus ou du moins dans la même espèce de liberté. La volonté de l'homme n'étoit pas, selon les Thomistes, moins prédéterminée au Paradis terrestre qu'elle l'est maintenant, et elle ne l'est pas plus maintenant qu'elle l'étoit alors. La raison en est claire : c'est que la prémotion est fondée sur la dépendance de toute cause seconde à l'égard de la première. Or la dépendance du premier moteur, et la subordination de la cause seconde à l'égard de la première, est essentiellement égale dans tous les états de toute créature. Ainsi, la volonté de l'homme n'est maintenant prédéterminée que comme celle d'Adam l'étoit avant son péché ; et cette prémotion nous laisse comme à Adam le pouvoir très-complet et très-prochain de faire ou de ne faire pas un tel acte ou l'acte contraire. C'est ce qui fait dire à Jansénius que *cette prédétermination* des Thomistes *est venue de la philosophie* d'Aristote ; *qu'elle est capitalement opposée au secours* de Jésus-Christ, et qu'elle *renverse sans ressource jusqu'au total fondement de la grâce médicinale..., parce que la nécessité de la grâce y est établie, non sur la blessure de la volonté, mais sur son indifférence naturelle, et sur la subordination de toutes les causes à l'égard d'une cause supérieure.* Ainsi, selon Jansénius, les Thomistes sont des Pélagiens qui soutiennent l'indifférence active d'Aristote pour l'état présent comme pour l'état d'innocence, et qui, malgré leur prémotion, *renversent jusqu'au total fondement de la grâce médicinale.*

3° Tous les Thomistes reconnoissent unanimement, selon ce principe fondamental, que tout homme qui est pressé par un commandement positif de faire un acte surnaturel sous peine d'un nouveau démérite, a actuellement un secours surnaturel de grâce intérieure, et proportionnée tant à la foiblesse présente qu'à la difficulté de l'acte commandé, pour pouvoir prochainement l'accomplir. En effet, dès qu'on suppose, comme les Thomistes le font, que l'homme ne peut être libre pour démériter qu'autant qu'il a encore l'indifférence active avec le pouvoir prochain d'Adam, il seroit insensé et ridicule d'oser soutenir que l'homme a ce pouvoir prochain pour les vertus surna-

[1] *Præf. de Grat. Chr.* lib. VI.

[2] Ne faudroit-il pas commencer ici par expliquer en peu de mots le système des Thomistes ? Car on parle tout d'un coup de la prémotion, que les lecteurs non théologiens n'entendront pas, non plus que les autres termes de ce système, à moins qu'on ne les explique d'abord. *(Note du P. Le Tellier.)* Voyez sur cette matière l'*Instruction en forme de dialog. Lettr.* XIV et XV ; tom. V, pag. 369 et suiv. *(Edit.)*

turelles sans un secours surnaturel et proportionné à l'impuissance qui a besoin d'être guérie en lui. De là vient que tous les Thomistes enseignent une généralité de grâce suffisante pour tous les actes surnaturels dont le commandement presse, qui paroît un pélagianisme monstrueux à Jansénius et à tout son parti.

4º Tous les Thomistes veulent que toute nécessité, non-seulement *absolue*, mais encore *relative*, non-seulement fixe et immuable, mais encore passagère et sujette à variation, détruise l'exercice du libre arbitre pendant qu'elle dure. Ils veulent que la volonté de l'homme ne puisse actuellement ni mériter ni démériter qu'autant qu'elle est actuellement dégagée et activement indifférente entre les deux partis opposés. Ils ne rejettent pas seulement une nécessité et une impuissance à l'égard de l'un des deux partis, qui seroit essentielle, absolue, fixe et immuable; ils rejettent aussi toute nécessité et toute impuissance accidentelle, passagère et relative à tout attrait inévitable et invincible.

5º Ils rejettent toute nécessité antécédente, c'est-à-dire, qui vient d'une cause différente * de l'action même de la volonté ; ils le font tout autant que les autres scolastiques qu'ils nomment *Molinistes*. Ils n'admettent comme ceux-ci que la seule nécessité purement conséquente, laquelle se réduit à dire qu'on ne peut plus ne pas agir quand on agit déjà. Ils ne soutiennent leur prémotion qu'à condition qu'elle ne causera aucune *nécessité antécédente*, même accidentelle, relative et passagère. Tout au contraire, Jansénius et son parti soutiennent qu'on ne doit craindre aucune nécessité même *antécédente*, excepté celle qui est absolue. Telle est la notion de tous les vrais Thomistes sur la liberté. Elle est aussi différente de celle de Jansénius que le jour l'est de la nuit la plus profonde.

II. Prémotion des Thomistes appartenant, selon eux, à ce que l'École nomme *l'acte second*, et nullement à ce que l'École nomme *l'acte premier*.

L'École donne le nom *d'acte premier* à un pouvoir dégagé, complet et prochain d'agir ou de n'agir pas, de faire un tel acte ou l'acte contraire, en sorte que la puissance est déjà toute prête, qu'il ne lui manque plus aucun secours pour la proportionner à l'action, et qu'on ne peut plus ajouter à ce qu'elle a déjà, que l'action même toute seule. L'École donne le nom d'*acte second* à l'action même déjà commençante, laquelle est ajoutée au parfait pouvoir et qui en est l'exercice.

Les choses appartenantes à *l'acte premier* sont tous les secours, toutes les forces et toutes les dispositions requises par avance pour mettre la puissance en état d'agir, pour la proportionner à la difficulté de l'action, pour la dégager de tous les empêchemens, et pour la rendre tellement prête, qu'il ne lui reste plus rien à acquérir pour passer du parfait pouvoir d'agir à l'action même. C'est ainsi, selon les comparaisons dont saint Augustin s'est servi, qu'on ne peut point *naviger sans navire, ni parler sans voix, ni marcher sans pieds, ni voir sans lumière*. Tous ces secours sont requis par avance pour rendre la puissance dégagée, prête à agir, et proportionnée à l'action. Ils appartiennent à ce que l'École nomme *l'acte premier*, ou prochain pouvoir d'agir. Les choses appartenantes à *l'acte second* sont celles qui entrent dans l'action même et qui en font partie. C'est ainsi que l'actuelle flexion des tendons et des muscles, avec le cours des esprits dans les nerfs, appartiennent à *l'acte second* pour se promener.

Jansénius, voulant donner des exemples des deux secours dont saint Augustin nomme l'un *sine quo non*, et l'autre *quo*, a donné des exemples très-justes des choses dont les unes appartiennent à *l'acte premier*, et les autres à *l'acte second*. Il remarque[1] que *les alimens, la lumière, un navire et des pieds* sont des secours de simple pouvoir pour se nourrir, pour voir, pour naviguer, et pour marcher; parce que, quand on les a, on peut faire ces choses ou ne les faire point, en user ou n'en user pas. Sans eux on ne peut rien; avec eux on demeure libre de ne rien faire. Voilà des secours appartenans à *l'acte premier*. Au contraire, les secours d'action sont tellement l'action déjà commençante, qu'on ne peut pas les avoir sans agir. C'est ainsi, dit Jansénius, que *la vision* actuelle est *un secours par lequel nous voyons*. La vision actuelle appartient sans doute à l'acte second, puisqu'elle est l'action même de voir, et l'exercice ajouté au pouvoir le plus prochain d'agir.

Cette distinction de l'acte premier et de l'acte second, qui est si vulgaire dans toutes les écoles, étant expliquée, il ne nous reste plus qu'à remarquer que l'école entière des Thomistes n'a qu'une seule voix pour prendre à témoins le ciel et la terre que leur prémotion est bornée à l'acte second, et qu'elle n'appartient en aucune façon

* Qui precède *tempore*. (*Note du P. Le Tellier.*)

[1] *De Grat. Chr.* lib. II, cap. V.

à l'acte premier. Ils ajoutent qu'ils rejetteroient avec horreur, comme une hérésie contraire au libre arbitre, leur prémotion, si elle remontoit en aucune façon dans l'acte premier, et si elle n'étoit pas entièrement bornée à l'acte second. Qu'on cherche dans tous les livres des Thomistes autorisés dans cette école, on n'en trouvera pas un seul qui ne tienne inviolablement ce langage, et qui n'avoue que ce seroit renverser la foi, que d'ébranler ce principe fondamental.

La raison en est évidente. Tout ce qui appartient à l'acte premier est précisément ce qui établit le vrai pouvoir pour la liberté, que l'École nomme d'exercice. Ainsi, dès qu'il manque quelqu'une des choses appartenantes à l'acte premier, la liberté cesse aussitôt; parce que le prochain pouvoir d'agir, qui en est le fondement essentiel, manque dans ce moment-là. Otez à un homme un navire; il n'est plus libre de naviguer : ôtez à un autre homme la voix; il n'est plus libre pour parler. La privation des choses appartenantes à l'acte premier fait d'abord une impuissance actuelle d'agir, et une nécessité actuelle de n'agir pas, qui exclut l'exercice du libre arbitre. Au contraire, la privation des choses qui n'appartiennent qu'à l'acte second, ne fait jamais une impuissance d'agir, parce que ces choses ne sont nullement nécessaires pour le pouvoir le plus prochain. Elles sont entièrement bornées à l'action. Ainsi, par exemple, il seroit absurde de dire que l'actuelle *vision* d'un objet est nécessaire pour être libre de le voir, et qu'on est dans l'impuissance de le voir, jusqu'à ce qu'on le voie absolument. Si une si bizarre doctrine avoit lieu, on ne pourroit jamais faire que ce qu'on feroit déjà; et on seroit dans l'impuissance de faire chacune des choses qu'on ne commenceroit point à faire.

De plus, si les choses qui appartiennent à l'acte premier sont nécessitantes, la nécessité qui en résulte est une nécessité que l'École nomme *antécédente*, et incompatible avec l'exercice du libre arbitre; parce que cette nécessité procède d'une cause distinguée de la volonté, qui la prévient, et qui, tombant précisément sur le pouvoir, ne lui laisse pas le pouvoir de vouloir autrement. Mais il n'en est pas de même des choses qui n'appartiennent qu'à l'acte second. Comme elles ne tombent que sur la seule action déjà commençante, elles n'arrivent qu'après coup, quand la liberté a déjà son exercice. Elles ne déterminent point la volonté à un parti, parce qu'elles ne sont que l'action de la volonté qui se détermine librement elle-même. Faut-il s'étonner qu'il ne reste plus de liberté à la volonté pour un acte, quand la volonté exerce déjà sa liberté, par l'acte même qu'elle fait? Faut-il s'étonner que la volonté, libre dans le premier moment où elle délibère entre les deux partis opposés, ne soit plus libre dans le second moment, où elle se détermine déjà par un choix commencé? Faut-il s'étonner qu'elle ne puisse plus ne pas vouloir un certain objet, quand elle le veut déjà actuellement? C'est ce que les écoles nomment une nécessité purement *conséquente*. Ce n'est pas une nécessité qui soit imposée à la volonté par quelque cause distinguée d'elle, qui la prévienne : c'est seulement une nécessité qu'elle s'impose librement elle-même par son propre choix. Loin de blesser la liberté, cette nécessité en est le simple exercice.

Les Thomistes sont, en ce point, parfaitement d'accord avec toutes les autres écoles, même avec celle des théologiens qu'ils nomment *Molinistes*. Ceux-ci n'admettent pas moins que les Thomistes la nécessité purement *conséquente*. Ni les uns ni les autres ne la craignent en aucune façon pour le libre arbitre. Il ne s'agit que de savoir si la nécessité qui résulte de la prémotion est purement *conséquente*, comme les Thomistes le soutiennent, ou si elle est *antécédente*, comme les autres le craignent. Tous reconnoissent également que si la prémotion appartient à *l'acte premier*, ou prochain pouvoir d'agir, la nécessité qui en résulte est *antécédente*, et ennemie du libre arbitre. Tous reconnoissent également que si la prémotion n'appartient qu'à l'acte second, ou action déjà commençante, la nécessité qui en résulte est purement *conséquente* et très-compatible avec la liberté, dont elle n'est que le simple exercice. Ainsi, toute la dispute se réduit uniquement à ce point décisif, de savoir si la prémotion expliquée avec tous les tempéramens des vrais Thomistes n'est pas exclue de tout l'acte premier, et bornée au seul acte second.

III. Prémotion des Thomistes réduite, selon Lémos, à un concours prévenant, lequel n'est pas moins un concours actuel que le concours nommé *simultané* par toutes les autres écoles.

A proprement parler, toute la dispute entre l'école des Thomistes et les autres écoles se réduit à savoir si le concours de Dieu est *prévenant*, ou seulement *simultané*. Le concours *simultané* est celui où l'on suppose que la première cause concourt simplement à l'exigence de la seconde, sans la prévenir pour la déterminer à un parti, en sorte que l'action est indivisiblement des deux causes jointes ensemble

pour concourir. Le concours *prévenant* est celui où l'on suppose que la première cause concourt indivisiblement avec la seconde, en sorte qu'elle la prévient et la détermine par la vertu de son concours. C'est ce qui fait dire aux Thomistes que leur prémotion ou concours prévenant est une motion *qui a une vertu : motio virtuosa.* C'est le premier moteur qui concourt avec supériorité, et qui fait concourir la cause seconde avec subordination. C'est lui qui détermine en donnant le mouvement, et en faisant passer la créature de la simple puissance à l'acte. La créature, disent-ils, n'a rien par elle-même : et il n'y a rien qu'elle puisse jamais se donner. Or l'action est plus parfaite que le simple pouvoir d'agir : il faut donc qu'elle reçoive en son temps l'action comme elle a reçu d'abord le simple pouvoir, et qu'au pouvoir soit ajoutée l'action par ce moteur suprême qui donne tout lui seul, et qui surtout est l'unique cause de tout mouvement. Il s'agit donc ici d'un concours de la cause première, qui prévient la seconde pour la tirer de son indifférence ou repos, et pour la mettre en action. Ce concours produit tout ensemble, et l'acte qui est commun aux deux causes, et l'action de la cause seconde, qui ne peut se donner elle seule le mouvement. Mais enfin ce concours, pour être prévenant, n'en est pas moins un vrai concours actuel.

Et en effet, dès qu'on suppose que la prémotion n'appartient nullement à *l'acte premier*, ou pouvoir prochain et complet, en sorte qu'elle est bornée à l'*acte second*, ou action déjà commençante, elle ne peut être conçue que comme un secours d'action ; c'est-à-dire, un concours dans lequel la première cause donne à la seconde un mouvement, et agit de concert avec elle pour lui aider à produire un acte commun. L'acte second n'étant que l'action même, il est évident que le secours de Dieu dans l'acte second, ou action commençante, est l'action même indivisible de Dieu avec la créature, et par conséquent son concours actuel.

Pour les secours de Dieu qui écartent quelque empêchement, ou qui proportionnent les forces de la volonté à la difficulté présente de l'acte, ils appartiennent visiblement à l'acte premier, ou pouvoir prochain, et par conséquent ils n'entrent point dans la prémotion.

Aussi voyons-nous que Lémos, le plus célèbre et le plus autorisé de tous les Thomistes rigides, donne en toute occasion à sa prémotion le nom de *concours prévenant*, *concursus prævius.* Il assure que saint Thomas « rejette » partout le concours qui n'est qu'indifférent et » simultané, pour établir un concours prévenant, appliquant et déterminant[1]. » Il ajoute « qu'il faut dire que dans le concours prévenant, Dieu prémeut la volonté à l'action qui » est un péché, etc..... et que le concours simultané est plus joint avec l'action du péché, » que le concours prévenant[2], etc. » Il dit encore que « la prémotion ou concours prévenant » de Dieu qui agit sur les causes secondes, est » un effet inséparable de la divine providence[3], etc. » Il proteste que « si les adversaires des Thomistes admettoient une fois » cette motion de Dieu, prévenante et antécédente, qui meut infailliblement la volonté » pour l'action, la dispute seroit finie, et on ne » contesteroit nullement contre eux sur cette » expression, *prédéterminer physiquement*[4]. » Il répète que chaque « acte particulier est produit » par le concours, ou seulement simultané, » ou prévenant et déterminant le libre arbitre[5], etc. » Enfin il soutient « qu'il y a » un concours prévenant de Dieu qui agit sur » notre volonté[6]. » Ainsi, suivant ce chef des Thomistes, la prémotion est un concours prévenant, qui fait deux choses ; l'une est de mettre la volonté en mouvement ou en action ; l'autre est de lui aider à produire l'acte.

IV. Prémotion des Thomistes réduite, selon Alvarez, à un concours prévenant, qui n'est pas moins actuel que le concours simultané des autres écoles.

Alvarez raisonnant sur le même principe fondamental que Lémos, il ne faut pas s'étonner s'il établit la même doctrine. Il dit qu'il y a dans l'école des Thomistes quatre diverses opinions sur la prémotion. Il rejette d'abord la première, que nous examinerons bientôt. Pour la deuxième opinion, il dit qu'elle consiste à soutenir que le « secours actuel, ou motion de » Dieu, ne met rien qui soit reçu dans les » causes secondes, comme étant antécédent à » leurs opérations, même par ordre de nature » et de causalité, mais que c'est Dieu lui-même, ou la volonté de Dieu en tant qu'elle » est prête et exposée à concourir avec les » causes secondes, toutes les fois qu'elles opèrent » par la nécessité de leurs natures, ou qu'elles » veulent opérer par leur liberté propre. » Voilà manifestement un concours actuel *prêt et exposé..... toutes les fois* que les causes secondes veulent opérer par *leur liberté propre.* Cette

[1] *Panopl.* lib. III, part. 1ª, tract. IV, cap. XXVIII, n. 302 — [2] *Ibid.* cap. XXV, n. 282. — [3] *Ibid.* tract. VII, cap. XXVI, n. 242. — [4] *Ibid.* tract. IV, c. II, n. 8. — [5] *Ibid.* cap. VII, n. 66. — [6] *Ibid.* cap. XI, n. 112.

opinion exclut tout ce qui seroit « reçu dans les » causes secondes, tout ce qui seroit antécé- » dent à leurs opérations, même par ordre de » nature et de causalité. Ils disent seulement » que la motion de Dieu ne contient et ne met » dans les causes secondes, que l'action même » de la cause (seconde) en tant qu'elle est pro- » duite par le secours simultané de Dieu. » Rien n'est plus formel que ces paroles pour réduire la prémotion à un concours purement actuel, et toujours *prêt* à l'exigence des causes libres. Il est vrai qu'Alvarez propose ensuite la troisième opinion, qui assure que « le secours » ou actuelle motion par laquelle Dieu meut et » applique l'action des causes secondes, est » quelque chose qui est reçu en elles par prio- » rité de nature avant qu'elles agissent. Mais si » on demande, ajoute-t-il, qu'est-ce qui est » reçu en elles; ils répondent que c'est réelle- » ment l'action même de la cause seconde, en » tant qu'elle provient de Dieu qui l'applique, » et qui la prémeut efficacement à l'action. De » là ils concluent que la prémotion efficace, ou » prédétermination, par laquelle Dieu prédé- » termine la volonté à l'action libre, n'est » point réellement distinguée de la détermina- » tion actuelle par laquelle la volonté se déter- » mine elle-même en agissant. »

En deux mots, suivant cette troisième opinion, la prémotion reçue dans la volonté est *réellement l'action même de la cause seconde.* Elle *n'est point réellement distinguée de la détermination actuelle* de la volonté, qui *se détermine elle-même.* Ainsi cette prémotion étant l'action indivisible des deux autres causes concourantes, elle est le concours actuel.

Il faut avouer de bonne foi qu'Alvarez embrasse une quatrième opinion qui dit que « la » motion prévenante par laquelle Dieu meut et » applique les causes secondes à l'action, est en » elle quelque chose qui est réellement distin- » gué de leurs opérations, et que c'est un » certain complément de la vertu active, par » lequel la cause (seconde) agit actuellement. »

Sans vouloir subtiliser sur ce *complément de la vertu active*, qu'Alvarez nomme d'ailleurs quelque chose d'incomplet et de passager avec l'action : il est toujours certain, par son aveu formel, que quand cette prémotion arrive, *la cause* (seconde) agit *actuellement.* Or tout secours qui est donné quand *la cause* seconde agit *actuellement*, est un concours actuel de la cause première pour l'action commune. Aussi voyons-nous qu'Alvarez assure que c'est « une motion » pleine de vertu, *motio virtuosa*, par laquelle » le premier et très-universel agent fait que » les causes secondes se meuvent actuelle- » ment. » Il ajoute que cette motion peut donner quelque vertu d'agir : non « par manière » d'acte premier, mais par manière de complé- » ment de l'acte premier : c'est-à-dire, en fai- » sant que l'acte premier soit réduit à l'acte » second. » Voilà l'acte premier dont la prémotion est clairement exclue : elle est le passage actuel à l'acte second, et par conséquent un concours actuel.

V. Prémotion qui étant, selon Alvarez, un *milieu entre l'acte premier et l'acte second*, est néanmoins un concours actuel.

Il faut avouer qu'Alvarez déclare que la prémotion des Thomistes de la quatrième classe est *une espèce de milieu entre l'acte premier et l'acte second.* Mais il faut bien se garder de croire qu'il veuille dire par ces paroles, contre tout ce qu'il dit sans cesse partout ailleurs, que la prémotion entre par quelque coin dans l'acte premier. Il veut seulement dire, avec toutes les écoles, que l'action de vouloir est une espèce de mouvement par lequel la volonté passe d'un terme d'où elle part, qui est le pouvoir prochain, à l'acte qui est le terme auquel elle tend, et que l'action est la tendance au passage d'un terme à l'autre. L'acte, selon toutes les écoles, est le terme où l'on arrive par l'action. Ainsi la prémotion tombant précisément sur la seule action, et étant l'action même indivisible des deux causes, Alvarez a pu dire, selon le langage le plus rigoureux des écoles, que la prémotion des Thomistes de la quatrième classe est une espèce de milieu entre l'acte premier ou pouvoir prochain, et l'acte second ou acte qui est le terme résultant de l'action. Le même théologien, qui donne la prémotion comme *une espèce de milieu* entre les deux actes, déclare, comme nous l'avons déjà dit, que cette prémotion donne une *vertu d'agir, non par manière d'acte premier*, mais seulement *en faisant que l'acte premier soit réduit à l'acte second.* Voilà le passage actuel de l'un à l'autre, qui est l'action même, et par conséquent un concours. Il ajoute : « Nous avertis- » sons que le secours prévenant dont il est » parlé ici, n'est point appelé par nous une » forme imprimée à la volonté; mais on le » nomme purement une motion actuelle. » Voilà l'action même. Aussi déclare-t-il que « le » secours efficace n'est pas un principe néces- » saire afin que l'homme puisse agir, mais » seulement afin qu'il agisse actuellement »

C'est toujours un secours de Dieu, qui étant non de pouvoir, mais d'action déjà commençante, est un vrai concours.

Pour Lémos, il parle d'une façon encore plus mitigée qu'Alvarez ; car au lieu qu'Alvarez dit que la prémotion donne *une vertu d'agir par manière de complément de l'acte premier*, Lémos soutient qu'*elle n'est pas le complément du pouvoir prochain, mais celui de la puissance actuellement opérante.* Il est donc clair comme le jour, que, suivant ces deux chefs de l'école des Thomistes, leur prémotion ne remonte en rien à l'établissement du plus prochain pouvoir, et qu'elle est entièrement bornée au milieu du passage actuel du pouvoir à l'acte, qui est l'action même. Or Dieu agissant avec la volonté déjà en action ne peut être que concourant avec elle. Donc la prémotion est un concours actuel, en sorte que sa qualité de concours ne l'empêche pas d'être prévenant, et que sa qualité de prévenant ne l'empêche point d'être autant un concours actuel que s'il n'étoit point prévenant, et borné à être simultané. Voilà le vrai sentiment des Thomistes de la quatrième classe, qui sont les plus rigides de tous ceux que Lémos et Alvarez ont entrepris de justifier devant le saint Siége.

VI. Prémotion qui seroit hérétique, de l'aveu d'Alvarez et de Lemos, si elle remontoit à l'acte premier.

Lémos, nous expliquant les quatre diverses classes qui composent l'école des Thomistes avec leurs opinions, parle ainsi : « La première est » de certains Thomistes qui enseignent que la » prémotion de la première cause, qui est reçue » dans les causes secondes, et par laquelle elles » sont mues et appliquées à l'action, est une » QUALITÉ PERMANENTE, MAIS PAR MANIÈRE DE DIS- » POSITION PASSAGÈRE avec l'action de la cause » seconde. » Alvarez, après avoir rapporté cette opinion, la condamne par ces paroles : « Si ce » secours de grâce par lequel Dieu nous meut » à l'action étoit une habitude ou qualité ac- » tive, il s'ensuivroit que le juste qui n'a point » un tel secours, ou actuelle motion de Dieu, » n'auroit pas véritablement en soi un principe » suffisant par lequel il pût agir s'il le vouloit, » puisqu'il lui manqueroit quelque qualité ac- » tive par laquelle il fût établi, comme par un » principe, dans l'acte premier. »

Voilà l'insuffisance du secours divin, faute de proportion entre les forces de la volonté et la difficulté de l'acte commandé : voilà l'impossibilité du commandement qui est reconnue pour une hérésie, quoiqu'elle ne soit que passagère et relative aux forces présentes.

Mais on dira peut-être ce que le parti a dit si souvent, savoir qu'Alvarez est un Thomiste relâché, et que ses disciples depuis cent ans méritent plutôt le nom d'Alvaristes que celui de Thomistes véritables. Ecoutons donc Lémos.

« J'ai dit dans la précédente congrégation, » (c'est lui-même qui parle, en pleine congrégation, au Vicaire de Jésus-Christ, au nom de toute son école) « et je répète encore mainte- » nant, qu'il ne s'agit nullement, et qu'il n'a » jamais été question du secours en tant qu'il » est précisément une entité; car il est indubi- » table que le secours dans son entité précise, » et en faisant abstraction de la volonté de Dieu, » qui veut actuellement mouvoir l'homme, n'a » point d'efficacité pour le mouvoir. C'est pour- » quoi, supposé qu'une telle entité fût mise » dans la volonté pendant un jour ou pendant » une heure, et que la volonté de Dieu ne vou- » lût point efficacement mouvoir par elle-même » la volonté de l'homme ; alors une telle entité » ne seroit point efficace pour mouvoir la vo- » lonté, et elle ne la détermineroit pas plus » qu'une habitude ou une qualité ne la déter- » mine. De plus, si cette entité, séparée de la » volonté de Dieu appliqué efficacement à mou- » voir l'homme, déterminoit physiquement sa » volonté, elle blesseroit la liberté de l'homme, » comme on le soutient ailleurs. Il ne s'agit » donc pas de l'entité précisément selon la na- » ture de cette entité expliquée comme elle » l'est : et les pères Jésuites ne doivent point » avoir recours à cette équivoque : mais il s'agit » du secours selon la vertu qu'il a en tant qu'il » vient de la volonté de Dieu appliqué efficace- » ment à mouvoir l'homme. C'est de ce secours » que nous avons toujours dit, qu'une telle » motion actuelle, par laquelle Dieu veut mou- » voir l'homme, est efficace par une efficacité » qui vient de Dieu. »

On voit clairement, par l'aveu de ces deux chefs de l'école des Thomistes, que si la prémotion étoit une *entité* ou *qualité* active, même passagère, il en résulteroit deux hérésies : la première est que tout homme qui n'auroit pas, dans le moment où un commandement positif le presse, la prémotion pour cet acte précis, *n'auroit pas véritablement en soi un principe suffisant* et proportionné à la difficulté présente de l'acte *par lequel il pût agir s'il le vouloit*,.... *parce qu'il lui manqueroit quelque qualité active*, etc. La seconde hérésie est que si cette prémotion ainsi expliquée *déterminoit physiquement la volonté, elle blesseroit la liberté de l'homme.* Ainsi l'école entière des Thomistes a

désavoué et rejeté avec horreur, comme une double hérésie, cette prémotion qui seroit une entité ou *une qualité active* même par *manière de disposition passagère*. Ce seroit, selon Lémos, calomnier l'école des Thomistes que d'oser leur imputer une opinion si contraire à la pure foi.

VII. Prémotion qui est, selon Alvarez, un concours général offert même pour les actes surnaturels quand le commandement presse, à moins que l'homme n'y mette un empêchement par son refus très-libre.

Nous avons vu que la deuxième classe des Thomistes rapportée par Alvarez, assure que la prémotion est la volonté de Dieu *en tant qu'elle est prête ou exposée pour concourir avec les causes secondes, toutes les fois que celles-ci..... voudront agir par leur liberté naturelle*. Voilà ce qu'on nomme un concours général toujours *prêt ou exposé* à l'exigence des causes secondes, comme parle l'École; mais il est vrai qu'on pourroit dire que tous les autres Thomistes ne pensent pas comme ceux-ci. Écoutons donc Alvarez et Lémos.

« Il est au pouvoir de notre volonté, dit » Alvarez [1], de s'empêcher elle-même d'avoir » cette motion. De là vient que si elle ne fait pas » l'acte commandé, cette omission lui est imputée à faute, parce que c'est par sa faute qu'elle » s'est empêchée de recevoir le don du secours » efficace qui lui est nécessaire pour faire actuellement cet acte vertueux et commandé. »

Vous le voyez, quand l'homme ne reçoit pas cette motion toujours prête, c'est que la volonté *s'est empêchée de la recevoir*. Mais toutes les écoles opposées aux Thomistes disent précisément la même chose de leur concours simultané; mais continuons à écouter Alvarez : « C'est, » dit-il, comme si Dieu faisoit à l'homme un » commandement de voler, comme s'il lui offroit des ailes autant qu'il est en lui, avec le » secours nécessaire pour voler, et comme si » l'homme, usant de sa liberté, répondoit à » Dieu : Seigneur, je ne veux ni recevoir ces » ailes, ni voler. Alors l'homme seroit justement réputé coupable et rebelle au commandement, quoiqu'il ne pût point voler sans » ailes, puisque ce seroit par sa faute qu'il auroit empêché que Dieu ne lui en donnât. »

Voilà la prémotion qui est pour la volonté ce que les ailes seroient pour cet homme auquel il seroit commandé de voler. Nul homme n'est privé de ce concours prévenant, s'il ne le refuse pas; c'est *comme si Dieu l'offroit à chaque* homme quand le besoin le presse. C'est comme si l'homme, usant de sa liberté, répondoit à Dieu : Seigneur, je ne veux ni recevoir cette prémotion que vous me présentez, ni faire le bien commandé. Peut-on rien concevoir qui soit plus prêt et plus offert à l'exigence de la cause seconde?

VIII. Prémotion qui est, selon Lémos, un concours offert, même pour les actes surnaturels quand le commandement presse, à moins que l'homme n'y mette un empêchement par son refus très-libre.

Lémos ne parle pas moins décisivement qu'Alvarez sur ce concours offert à tout homme quand le besoin le presse. « Il faut donc montrer, dit-il, que l'homme qui a un secours » suffisant, sans avoir le secours efficace requis » de la part du principe pour agir actuellement, auroit néanmoins ce secours efficace, » si cet homme même ne lui manquoit pas; et » qu'il dépend de cet homme d'avoir ce secours, » en sorte qu'il l'a déjà en quelque façon. » En effet, c'est *avoir déjà en quelque façon* un secours, que d'en avoir actuellement un autre avec lequel il dépend de nous de nous assurer de celui-là. Mais poursuivons :

« Que si cet homme ne mettoit point un empêchement pour s'opposer à ce secours, Dieu, » qui a commencé, en lui donnant le secours » suffisant, et en lui offrant dans le suffisant » l'efficace même, iroit plus loin, et achèveroit » ce qu'il a commencé en lui donnant réellement le secours efficace. C'est ce qui paroît » encore plus évidemment par l'endroit déjà cité » de saint Thomas, etc....; que s'il n'y parvient » pas, c'est que la volonté y met un empêchement, etc.... Que si ceci est une fois démontré, on verra aussitôt cesser cette grande difficulté qui leur paroît insurmontable, et il » demeurera évident que le secours suffisant est » véritablement suffisant, et que ce n'est point » de son côté que l'action manque, mais qu'elle » manque seulement du côté du libre arbitre, » et par conséquent qu'il faut en imputer la » faute à l'homme quand il résiste à ce secours » suffisant, et quand l'efficacité lui manque. » Voilà le point décisif de toute cette controverse, voilà le principe fondamental qui lève *la grande difficulté* qu'on oppose aux Thomistes comme *insurmontable*. C'est que la prémotion ne manque à l'homme, dans le pressant besoin, que quand il la refuse librement, par sa résistance au secours suffisant, qui lui répond de la prémotion même.

Lémos ajoute ces paroles : « Quoique l'homme

[1] Lib. III, disp. XVIII, n. 20.

» ne puisse point, par son action, ni mériter ni » acquérir la grâce sans laquelle il ne sauroit » bien agir, il lui est néanmoins justement imputé à démérite de ce qu'il ne fait pas le bien, » parce que la grâce est donnée à tous les » hommes, à moins qu'ils n'y mettent empê- » chement. Ainsi, quand ils manquent de grâce, » c'est par leur faute qu'ils ne la reçoivent » point, puisque Dieu est prêt à la leur donner. » Voilà une grâce bien générale, et pour *tous les hommes*, et Dieu toujours *prêt à la leur donner*. Il n'y a que le refus libre de l'homme qui en arrête le cours.

« Voici, dit encore Lémos, les paroles de saint » Thomas : Quoiqu'un homme ne puisse ni » mériter ni acquérir la grâce par le mouvement » de son libre arbitre, il ne peut néanmoins » s'empêcher lui-même de la recevoir.....; car » Dieu, autant qu'il est en lui, est prêt à la » donner à tous.... En effet, *Dieu veut que tous » les hommes soient sauvés, et qu'ils arrivent à » la connoissance de la vérité, comme il est dit*, » I Tim. II. La grâce ne manque qu'à ceux qui » mettent en eux un empêchement, comme on » impute à un homme d'avoir tort, s'il ferme » les yeux pendant que le soleil éclaire la terre, » en cas qu'il en arrive quelque mauvaise suite, » quoiqu'il soit vrai néanmoins qu'il ne peut » pas voir, à moins que la lumière du soleil ne » le prévienne. » Voilà la grâce suffisante pour les actes surnaturels, quand le commandement presse, laquelle est généralement répandue comme la lumière, *quand le soleil éclaire la terre*. Nul homme n'est privé de cette lumière, à moins qu'il ne *ferme les yeux* tout exprès de peur de la voir. De même, nul homme n'est privé de la grâce suffisante, et par la grâce suffisante, de la prémotion qui y est attachée, à moins qu'il ne lui ferme son cœur tout exprès de peur de la recevoir.

Au reste, si on doute de la liaison de la prémotion avec cette grâce suffisante qui est si universelle, on n'a qu'à ne se lasser point d'écouter Lémos. « Concluons donc, dit-il, que Dieu » offre le secours efficace dans le suffisant qu'il » donne. C'est parce que l'homme résiste au » suffisant, qu'il est privé de l'efficace qui lui » est offert. C'est comme si, par exemple, le » Pape donnoit à un homme l'épiscopat, et » comme si, en le faisant évêque, il lui offroit » de le faire ensuite cardinal : n'est-il pas vrai » que, si cet homme refusoit l'épiscopat, il » seroit justement privé du cardinalat qui lui » seroit offert? »

« Il faut donc distinguer en ceci ces instans » de raison : 1° Dieu donne le secours suffisant : » 2° il offre à l'homme l'efficace dans le suffi- » sant qu'il lui donne : 3° l'homme résiste au » suffisant par sa mauvaise volonté : 4° Dieu, » pour punir cette faute réelle, prive l'homme » du secours efficace. C'est ainsi qu'il est imputé » à l'homme de ce qu'il n'a pas ce secours, et » de ce qu'il agit mal. »

Voilà d'un côté une grâce suffisante qui est généralement répandue comme la lumière du jour, et de l'autre côté, voilà la prémotion qui est offerte à tout homme, même pour les actes surnaturels, dans cette grâce suffisante et universelle, comme le cardinalat seroit offert dans l'épiscopat à un homme à qui le Pape diroit : Si vous acceptez l'épiscopat que je vous donne actuellement, je vous ferai aussitôt cardinal. Il n'y a que votre refus de la première dignité qui puisse vous priver de la seconde, qui est déjà dans vos mains par cette offre. C'est ainsi que *Dieu offre à l'homme* le secours efficace, ou prémotion, *dans le suffisant qu'il lui donne*. L'homme n'est privé de la prémotion que quand il la refuse, comme celui dont parle Lémos ne seroit privé du cardinalat qui lui seroit offert, qu'à cause qu'il refuseroit l'épiscopat, auquel le cardinalat seroit attaché.

On dira peut-être que ce n'est qu'une manière radoucie d'exprimer la chose; qu'il est vrai que l'homme est privé de la prémotion pour les actes surnaturels, parce qu'il n'accepte pas le secours suffisant : mais que la vraie et dernière raison pour laquelle il n'accepte pas le secours suffisant, est qu'il ne peut pas le faire sans la prémotion pour l'accepter. Nous ne répondrons rien à cette objection, et nous laisserons Lémos y répondre lui-même. « Il faut » soutenir, dit-il, qu'en supposant, même sans » preuve, que dans ce premier instant il y a un » refus du secours efficace, ou du moins qu'il » n'est pas donné, la résistance de l'homme, qui » met empêchement, n'est pourtant pas l'effet » de cette privation du secours efficace. C'est » seulement qu'il n'écarte pas cet empêche- » ment, et que cette privation n'empêche pas » la résistance. »

Remarquez les deux réponses décisives de Lémos : 1° il nie ce qui, selon lui, est *sans preuve*, savoir, que le secours efficace ou prémotion soit refusé et non offert, puisqu'il est réellement offert dans le secours suffisant, auquel il est inséparablement attaché, comme le cardinalat à l'épiscopat dans la supposition ci-dessus rapportée; 2° il soutient que l'empêchement mis par la volonté, et le refus qu'elle fait

du secours suffisant, n'est pas l'*effet de la privation* du secours efficace. Ainsi il est faux, selon Lémos, que le défaut de prémotion soit la cause du refus que la volonté fait du secours suffisant. C'est au contraire uniquement le refus libre du secours suffisant, qui empêche la volonté de recevoir la prémotion que Dieu lui offre.

IX. Concours prévenant que tous les Thomistes supposent autant toujours prêt, dans la pratique, que les autres écoles supposent leur concours simultané.

Le concours prévenant des Thomistes étant supposé par eux aussi universel que la lumière du jour, il ne faut nullement s'étonner si tous les Thomistes, dans la pratique, supposent que ce concours est toujours *prêt et exposé*, en sorte qu'aucun d'eux ne craint jamais sérieusement que ce concours lui manque pour aucune des actions qu'il lui plaît de faire. Chacun d'eux compte que ce concours n'est pas moins donné en toute occasion, que le concours simultané des autres écoles. Si ce concours manque, dit Alvarez, « c'est comme si l'homme, usant de » la liberté, répondoit à Dieu : Seigneur, je » ne veux point de votre prémotion. » C'est, comme dit Lémos, comme si l'homme *fermoit les yeux* tout exprès, de peur de voir *quand le soleil éclaire la terre*. C'est, dit encore Lémos, comme si un homme à qui le Pape offriroit la dignité de cardinal dans celle d'évêque, qu'il lui présenteroit actuellement, répondoit au Pape : Je refuse d'être cardinal en refusant d'être évêque. Selon ces théologiens, chefs de toute l'école des Thomistes, qui ont parlé en son nom devant le saint Siége pour justifier leur foi, rien n'est plus réel, plus sérieux, plus effectif et plus libre que ce refus de la prémotion toute prête et actuellement offerte. C'est par là que Lémos prétend lever la *grande difficulté*, pour sauver la foi sur le libre arbitre. Si cette offre de la prémotion toujours prête n'étoit qu'un discours subtil et captieux, la *grande difficulté* subsisteroit toute entière, et la foi ne seroit point sauvée. Mais tous les vrais Thomistes supposent très-sincèrement que leur concours prévenant est prêt et offert en cette occasion, comme le concours simultané des autres écoles; et que c'est la volonté libre qui le refuse.

De là vient que les Thomistes répondent autant d'eux-mêmes et de ce qu'ils feront chaque jour, que les théologiens qu'ils nomment *Molinistes*. Un Thomiste ne promet pas d'un ton moins absolu qu'un Moliniste, de se trouver précisément, à une telle heure, au rendez-vous marqué. Il s'engage à aller, à venir, à parler, à se taire, sans crainte de manquer jamais de prémotion au moment du besoin. S'agit-il de payer une somme qu'il doit ou qu'il veut donner, il craint de manquer d'argent et non de prémotion pour faire le paiement promis. Jamais il ne s'avise de dire : J'irai là, je parlerai à un tel, je paierai une telle somme, pourvu que la prémotion ne me manque point tout-à-coup. Il sait que l'argent ne dépend pas toujours de lui; c'est pourquoi il parle souvent d'un ton douteux. J'en donnerai, dit-il, si j'en ai. Mais pour la prémotion, il compte toujours hardiment sur elle, comme sur la lumière du jour *quand le soleil éclaire la terre*; il la suppose toujours toute prête. Il n'est point encore arrivé qu'aucun Thomiste soit venu trop tard à un rendez-vous, et qu'il soit tombé en quelque mécompte dans ses affaires, parce que la prémotion l'a servi un peu trop lentement. S'il vient trop tard, on dit qu'il est paresseux; mais on ne s'avise jamais de dire que la prémotion est tardive et irrégulière. Jamais aucun Thomiste ne s'avisa de dire à son créancier : Mon argent étoit tout prêt pour vous payer, mais ma prémotion ne s'est pas trouvée prête; je l'attendois, cette prémotion, comme vous attendiez mon argent, elle n'est pas venue assez tôt; je ne pouvois rien faire sans elle : il a fallu l'attendre : c'est elle seule qui nous met tous deux en mouvement; c'est elle seule qui peut me faire passer du pouvoir à l'acte pour vous payer. Toute subtilité de spéculation à part, le Thomiste compte de bonne foi, dans la pratique, tout autant sur son concours prévenant, que le Moliniste sur son concours simultané. Le langage peut être un peu différent entre eux, mais tout ce qu'il y a de sérieux et d'effectif des deux côtés se réduit à supposer un concours toujours prêt, comme la lumière *quand le soleil éclaire la terre*. Le Thomiste et le Moliniste délibèrent, décident, promettent, jurent également tous deux, et supposent également que la motion du premier moteur ne leur manque jamais pour tenir leur parole.

X. Suffisance réelle et parfaite de la grâce suffisante des Thomistes pour les actes commandés, à l'égard des hommes qui ne reçoivent point la prémotion.

Après avoir montré l'universalité de la grâce suffisante des Thomistes, il reste à montrer la suffisance réelle et parfaite de cette grâce générale. 1° Cette grâce générale a une suffisance relative au besoin présent, et de proportion, tant à la foiblesse de l'homme malade qu'à la

difficulté de l'acte surnaturel qui est commandé. Ainsi c'est cette grâce suffisante qui contient toute la vertu médicinale. En voici la démonstration en deux mots : Toute la maladie de l'homme depuis sa chute consiste dans une foiblesse qui rend sa volonté impuissante pour faire le bien commandé. Or c'est précisément la grâce suffisante qui guérit, selon les Thomistes, cette impuissance, et qui donne à l'homme le pouvoir prochain pour le bien commandé. Donc, c'est précisément la grâce suffisante, selon les Thomistes, qui contient toute la vertu médicinale. Que peut-on concevoir de plus médicinal qu'un secours qui fait passer de l'impuissance au pouvoir prochain, complet, immédiat et entièrement dégagé? Il est clair comme le jour que toute l'opération médicinale de la grâce consiste à établir tout ce qui appartient à *l'acte premier* ou pouvoir prochain d'agir. C'est ce qui guérit la maladie, qui est une impuissance. Or la grâce suffisante remplit tout ce qui appartient à l'acte premier; elle guérit toute l'impuissance, et elle donne le pouvoir prochain. C'est donc elle qui fait toute l'opération médicinale. Elle n'est même suffisante qu'en ce qu'elle suffit réellement pour guérir cette impuissance de la volonté, et pour lui donner le pouvoir prochain de faire le bien commandé pour ce moment-là. Elle n'est suffisante qu'autant qu'elle a une juste proportion avec l'impuissance actuelle pour la guérir, et pour donner un pouvoir dégagé : ainsi elle n'est suffisante qu'autant qu'elle est suffisamment médicinale pour un tel degré du mal.

Pour la prémotion, elle n'appartient qu'à l'acte second, qui est l'action même. Elle ne sert point à établir le pouvoir, elle ne vient qu'après coup, et elle le trouve déjà tout établi par la grâce suffisante. Cette prémotion, qui est le concours actuel, et par conséquent l'action déjà commençante, n'arrive que quand la grâce suffisante a déjà suffisamment guéri la volonté en la faisant passer de l'impuissance au pouvoir prochain. Ainsi la prémotion n'est, à proprement parler, que l'application de la volonté déjà guérie, et des forces rétablies par la grâce suffisante: la prémotion n'est que l'exercice d'une puissance déjà guérie et déjà en possession du pouvoir prochain. On peut dire sans exagération que cette vérité est claire comme le jour.

2° La grâce suffisante des Thomistes tient attachée à soi la prémotion, même pour les actes surnaturels, comme le cardinalat est attaché à l'épiscopat pour l'homme à qui le Pape dit : Si vous ne refusez pas l'épiscopat que je vous donne actuellement, j'y ajoute le cardinalat, qui le suivra d'abord. Qu'y a-t-il de plus suffisant qu'un secours auquel l'efficace même se trouve inséparablement attaché? Qu'y a-t-il de plus suffisant à un homme pour devenir cardinal, que l'épiscopat que le Pape lui donne actuellement, en lui offrant d'y joindre d'abord le cardinalat, pourvu qu'il ne le refuse pas.

3° C'est en vain qu'on dira qu'il est impossible d'agir sans la prémotion. Ne voit-on pas que, s'il est vrai que la prémotion appartienne uniquement à l'acte second, sans remonter jusqu'au premier, et qu'elle soit un concours actuel, il est insensé d'oser dire que la prémotion est nécessaire pour pouvoir agir? La prémotion étant un concours actuel, elle est l'action même des deux causes déjà commençantes. Or l'action ne peut pas être nécessaire et requise par avance pour pouvoir agir; autrement il faudroit dire ce qui est le comble de l'absurdité, savoir, qu'on ne peut parler qu'en parlant déjà; qu'on ne peut ouvrir les yeux qu'en les ouvrant, et qu'on ne peut faire aucune des actions qu'on ne fait pas actuellement. Dès qu'on suppose avec les Thomistes que la prémotion est un concours actuel, il faut dire de ce concours prévenant tout ce qu'on dit du concours simultané. L'action n'est point requise par avance pour pouvoir agir. L'homme n'attend nullement le concours actuel, soit qu'on le suppose prévenant, ou qu'on le suppose simultané pour pouvoir agir. L'action ne fait pas le pouvoir, elle le suit et en est l'exercice. En ce point les Thomistes ne disent rien que tous les Molinistes ne disent autant qu'eux.

XI. Prémotion qui est incompatible avec le refus du consentement de la volonté, selon la supposition des Thomistes, sans blesser le libre arbitre.

Il est vrai que la prémotion des Thomistes est incompatible avec le refus du consentement de la volonté; c'est ce que cette école exprime par la célèbre distinction *du sens divisé*, et *du sens composé*, *in sensu diviso*, et *in sensu composito*. Cette distinction de l'Ecole se réduit à dire qu'on ne peut pas joindre dans le même instant et pour le même acte, la prémotion pour agir, avec le refus de la volonté pour l'action, quoiqu'on puisse refuser d'agir, en ne supposant pas la prémotion actuellement présente dans ce moment-là. Il faut avouer que, si la prémotion appartenoit à *l'acte premier*, c'est-à-dire si elle étoit un principe requis par avance pour pouvoir agir, elle seroit nécessitante, dès qu'on reconnoîtroit qu'elle ne peut pas être jointe avec le refus d'agir. En effet, Luther, Calvin

et tous les autres ennemis du libre arbitre, qui ont soutenu la grâce et la concupiscence nécessitantes, n'ont jamais prétendu exprimer par ces termes qu'un principe qui fait invinciblement vouloir, en sorte qu'on ne peut pas le joindre avec le refus du consentement de la volonté, *in sensu composito*. Ainsi, supposé que la prémotion fût un principe requis par avance, et appartenant à l'acte premier, ce principe seroit nécessitant; et, comme ce principe seroit antécédent, la nécessité qui en résulteroit seroit *antécédente*. Ce seroit précisément l'hérésie de Luther et de Calvin.

Mais tous les Thomistes soutiennent que leur prémotion n'appartient nullement à l'acte premier, qu'elle est bornée à l'acte second, qu'elle est un concours actuel, et par conséquent l'action même indivisible et déjà commençante des deux causes subordonnées. Ainsi, dès qu'ils posent ce fondement, il ne faut plus s'étonner si leur prémotion est incompatible avec le refus d'agir. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à se représenter que, dans cette supposition, le concours prévenant des Thomistes n'est pas moins un concours actuel que le concours simultané des autres écoles. L'un et l'autre concours actuel est l'action même qui commence déjà. Or il est plus clair que le jour que la volonté ne peut plus refuser d'agir dans le moment où elle agit déjà. Le refus d'agir, que l'on exprime en latin par le mot *dissentire*, est la non-action. Or la non-action est essentiellement incompatible avec l'action déjà commençante. Ce seroit vouloir joindre le jour et la nuit, le repos et le mouvement, le oui et le non. On ne sauroit plus ne marcher point, quand on marche déjà actuellement. On ne sauroit plus se taire quand on parle. On peut bien ne continuer pas de marcher et de parler dans le moment suivant, mais pour le moment présent on ne peut point y joindre le mouvement avec le repos, et la parole avec le silence. Voilà à quoi se réduit ce que l'Ecole nomme *le sens composé*. C'est ce que toutes les écoles, sans exception, disent autant du concours simultané, que les Thomistes le disent de leur concours prévenant. Les uns et les autres disent également, que le concours actuel étant l'action même, il est impossible de joindre cette action avec le refus d'agir, *in sensu composito*. Ils soutiennent tous également qu'il y a la plus invincible nécessité qui exclut la non-action pendant que l'action est présente. Cette nécessité se réduit à l'impossibilité de joindre ensemble les deux propositions contradictoires. Ainsi toutes les écoles disent unanimement que tout secours de Dieu, qui est un concours actuel et borné à l'acte second, est de telle nature que le libre arbitre de l'homme, ainsi mu de Dieu, ne peut point lui refuser son consentement, parce que ce secours étant l'action même indivisible des deux causes, il contient le consentement, même actuel, de la volonté de l'homme. Encore une fois, tous ceux que l'on nomme *Molinistes* ne soutiennent pas moins cette vérité que les Thomistes les plus rigides. Il n'est question entre eux que d'un seul point essentiel, qui est de savoir si le concours prévenant, nonobstant sa vertu prévenante, est un concours actuel et borné à l'acte second, comme le concours simultané. Mais, supposé qu'il soit borné à l'acte second, on ne peut plus douter qu'il soit incompatible avec le refus d'agir, (*dissentire*) sans blesser le libre arbitre.

La preuve démonstrative de cette vérité est qu'il faut également, dans les deux opinions contraires, distinguer deux momens. Dans le premier, la volonté est encore indifférente et en suspens. Elle délibère entre les deux partis opposés. Voilà le vrai moment de la liberté, parce que c'est celui où la volonté a le pouvoir et le choix de se porter vers l'un ou vers l'autre, *vis,*.... dit saint Thomas : *potens in diversa ferri*, dit encore le saint docteur. Tout secours déterminant invinciblement la volonté à l'un des deux partis opposés, qui tomberoit sur ce premier moment-là, lui imposeroit une nécessité *antécédente ;* il lui ôteroit son indifférence et sa suspension. Il lui ôteroit la délibération même ; car on ne peut sérieusement délibérer qu'autant qu'on est encore actuellement indéterminé : voilà l'acte premier. Le second moment est celui de l'acte second. Ce n'est point celui de la liberté et de la délibération, parce que la volonté n'y est plus indifférente et en suspens, mais qu'au contraire elle agit déjà par une détermination commencée. C'est le moment de l'application et de l'exercice de la liberté. Or l'exercice de la liberté détruit la liberté même pour l'acte que cet exercice regarde. La détermination, qui est l'usage de la liberté, ôte la liberté, en ôtant l'indifférence dans laquelle elle consiste. En effet, je ne suis plus libre d'agir ou de n'agir pas, quand j'agis déjà. Mon action déjà présente m'ôte le choix entre l'action et le refus d'agir. Ainsi tout secours qui ne tombe que sur ce second moment, et qui est borné à l'acte second, ne peut jamais blesser la vraie liberté, puisqu'il ne vient qu'après le moment où la liberté se trouvoit, et où la délibération s'est faite. Il ne vient qu'après coup, quand l'indifférence ou

suspension est déjà finie par un choix et par une détermination qui commence. Il n'est plus question de liberté pour agir ou pour n'agir pas, quand on est déjà déterminé par un choix très-libre à agir. Cette nécessité d'agir en agissant, bien loin d'être la destruction de la liberté pour le premier moment où la volonté a dû être libre, n'en est que le simple et réel exercice. Elle vient trop tard pour blesser la liberté, puisqu'elle n'arrive qu'après la fin du premier moment, où la délibération a été achevée; et que dans le second moment, qui est celui de l'exécution, alors c'est la volonté qui agit avec le Créateur par une action commune et indivisible, que l'on nomme concours actuel. La nécessité qui résulte de ce concours actuel n'est que *conséquente*, comme parle l'École. Ce n'est point une nécessité qu'une cause étrangère vienne imposer à la volonté par une détermination invincible; ce n'est que l'action indivisible des deux causes subordonnées qui est incompatible avec la non-action. Or l'action de la cause libre, par laquelle elle exerce sa liberté, ne lui ôte point sa liberté même : elle est l'exercice qui suit sa liberté. Autrement il faudroit dire qu'on n'est pas libre de marcher, de parler et de voir dans le premier moment de la délibération, parce que dans le second moment, qui est celui de l'action, on ne peut plus s'abstenir d'agir en agissant déjà : ce seroit le comble de l'absurdité et de l'extravagance. Encore une fois, il ne s'agit que de savoir si le concours prévenant des Thomistes est borné, comme le concours simultané des Molinistes, au second moment de l'acte second ou action déjà commençante. Mais si les Thomistes peuvent venir à bout de prouver ce point fondamental, tout demeure décidé en leur faveur. Tout concours actuel et borné à l'acte second est incompatible avec le refus de consentir, parce qu'alors la volonté consent déjà. Tous les Molinistes sont là-dessus pleinement d'accord avec les Thomistes. Le sens composé est manifestement impossible, de l'aveu des uns et des autres. La nécessité qui résulte de l'exclusion de ce sens composé est purement *conséquente*, et d'accord avec le libre arbitre.

Adam même au Paradis terrestre, dans sa plus grande liberté (supposé même qu'il n'eût que le concours simultané), n'étoit libre d'agir ou de n'agir pas qu'au premier moment de la délibération. C'étoit précisément dans ce seul moment de l'acte premier ou pouvoir prochain et immédiat, qu'il étoit dans la main de son propre conseil pour choisir entre les deux partis opposés. Mais pour le moment suivant, de l'acte second ou action déjà commençante, il est visible qu'il n'y étoit plus indifférent et libre d'agir ou de n'agir pas, puisqu'il y étoit déjà déterminé et agissant. Ainsi le concours actuel de Dieu, dans ce second moment, ne pouvoit point blesser son libre arbitre, puisque ce concours ne venoit qu'après coup dans le second moment, quand la délibération étoit déjà finie, et que ce concours étoit l'action même ou usage de la liberté. Encore une fois, il ne s'agit que de savoir si le concours peut être prévenant sans remonter à l'acte premier. Mais il est évident qu'il ne peut jamais blesser le libre arbitre, s'il est borné à l'acte second.

XII. Réponse à ceux qui disent que certains Thomistes n'admettent point les tempéramens que nous venons de rapporter.

Le parti de Jansénius ne manquera pas de dire qu'un grand nombre de Thomistes vont beaucoup au-delà des bornes que nous avons marquées. Mais il est facile de réfuter cette objection.

1° S'il étoit vrai que l'école des Thomistes fût si divisée, et que les uns soutinssent ouvertement ce que les autres désavouent comme une hérésie, il faudroit avouer qu'une telle école ne mériteroit aucune autorité, puisqu'elle se contrediroit et se condamneroit elle-même. En ce cas, le parti janséniste ne pourroit en tirer aucun appui solide. Mais c'est ce que nous n'avons garde d'imputer à cette vénérable école.

2° Il est capital de fixer dans des bornes précises le véritable thomisme. Sans cette précaution chaque novateur pourroit donner le nom révéré du thomisme aux erreurs les plus odieuses. Chaque ennemi du libre arbitre n'auroit qu'à établir la délectation nécessitante de Calvin, en y ajoutant je ne sais quel pouvoir chimérique *dans le sens des Thomistes; in sensu thomistico* : la doctrine de cette école, loin d'être une barrière sûre contre les excès et contre les artifices des novateurs, seroit au contraire une porte toujours ouverte pour insinuer l'hérésie, et pour éluder tous les anathèmes. Cette école a un intérêt capital de désavouer et de rejeter avec indignation tous ceux qui abusent de son nom, et qui le déshonorent. Elle ne peut demeurer pure, sans tache et sans soupçon, qu'autant qu'elle se distingue d'eux avec évidence, et qu'elle s'unit aux autres écoles pour combattre ces novateurs déguisés. Encore une fois, le thomisme ne peut avoir aucune autorité que quand il est fixé dans des bornes qui démontrent combien il est opposé au jansénisme,

Or la manière de le fixer est de le prendre avec tous les tempéramens qu'Alvarez, Lémos et Gonzalez ont proposés au saint Siége au nom de toute leur école, dans les congrégations *de auxiliis*. Tout ce qui va plus loin doit être considéré comme un excès que cette sage école désavoue et condamne.

3° Nous avons vu qu'Alvarez, représentant quatre diverses classes de Thomistes, dit que la première classe est celle qui enseigne que la prémotion est une *entité* ou une *qualité active*, qui opère *par manière de disposition passagère*. Lémos et lui rejettent une telle prémotion, comme blessant le libre arbitre; de plus, ils veulent une grâce suffisante, qui soit universelle, comme la lumière *quand le soleil éclaire la terre*. Ils admettent ce secours général pour tous les actes surnaturels dont le commandement presse, et ils veulent que la prémotion soit attachée à cette grâce suffisante et universelle, comme le cardinalat le seroit à l'épiscopat pour un homme à qui le Pape diroit : Je vous offre le cardinalat dans l'épiscopat que je vous donne actuellement. Vous aurez d'abord l'un, si vous ne refusez pas l'autre. C'est ainsi que l'école des Thomistes lève la *grande difficulté* des autres écoles, pour montrer que la prémotion s'accorde avec le libre arbitre. Ainsi, supposé qu'il y ait encore aujourd'hui de ces Thomistes outrés de la première classe, qui soutinssent l'*entité* ou *qualité active* opérant *par manière de disposition passagère*, ceux-là se trouveroient désavoués et condamnés par les chefs de cette école qui ont parlé en son nom au saint Siége. L'un est le thomisme outré, et désavoué par l'école même des bons Thomistes: l'autre est le thomisme de l'école entière, que le saint Siége a défendu d'accuser d'hérésie. C'est ce dernier thomisme, fixé par Alvarez et par Lémos, auquel il faut réduire toute la vraie doctrine de cette école. Tout ce qui iroit plus loin devroit sans doute être retranché.

4° Si des théologiens se sont donné la liberté, depuis soixante-dix ans, de passer au-delà de ces bornes précises, pour rapprocher le thomisme du jansénisme, leur nom, loin d'avoir quelque autorité en ce point, doit au contraire être suspect à toute l'Eglise. De quel droit ont-ils osé étendre le thomisme au-delà des bornes marquées par les chefs de cette fameuse école? De quel droit ont-ils insinué ce qui a été si solennellement désavoué par ces chefs? De quel droit ont-ils affoibli les principes fondamentaux par lesquels ces chefs ont prétendu lever *la grande difficulté*, et sauver le dogme de foi sur le libre arbitre? De quel droit ont-ils cherché des subtilités odieuses, pour confondre la prémotion de cette école avec la délectation de Jansénius, et pour éluder les constitutions du saint Siége? Plus le véritable thomisme, réduit à ses justes bornes, est à l'abri de toute censure, plus on doit rejeter ce thomisme outré et captieux, qui sert de masque au jansénisme.

Qu'on ne dise donc plus qu'il y a des Thomistes qui ne se bornent point au thomisme que nous venons de rapporter, et qui poussent leur prémotion aussi loin que la délectation des prétendus disciples de saint Augustin peut aller. Ces faux Thomistes, en justifiant le jansénisme, rendroient le thomisme même odieux. A Dieu ne plaise que les vrais Thomistes tolèrent ceux-ci! Tous ces théologiens qui ont paru depuis la controverse de Jansénius, et qui, loin de travailler à éloigner le thomisme du jansénisme pour combattre l'erreur, n'ont cherché que de vains détours pour rapprocher le jansénisme du thomisme, et pour envelopper l'un dans l'autre sous un langage radouci, doivent être regardés comme les fauteurs de la nouveauté.

XIII. Première démonstration pour prouver que la délectation des Jansénistes appartient à l'acte premier; au lieu que la prémotion des Thomistes appartient à l'acte second.

Il nous reste maintenant à faire une exacte comparaison entre la prémotion et la délectation, pour démontrer combien l'une est essentiellement différente de l'autre. Pour faire cette comparaison décisive nous n'avons qu'à écouter les défenseurs des deux systêmes.

Consultons Jansénius. « La délectation, dit-» il[1], que saint Augustin demande pour exercer » toutes les bonnes œuvres, n'est autre chose » qu'un certain acte indélibéré, et imprimé » du ciel dans la volonté, par lequel le bien » qui lui est proposé lui plaît seulement avec » douceur,...... et répond à la passion de l'a-» mour sensitif, ou bien va même jusques à » être ému pour convoiter le bien. » Cet auteur dit, dès le titre du même chapitre, « que » c'est un acte vital et indélibéré de l'âme, et » même un acte d'amour et de désir qui pré-» cède le consentement de la volonté, et cette » délectation qu'on nomme un repos et une » joie de l'âme. » Voilà ce que cet auteur dit de la bonne délectation. Pour la mauvaise, il dit tout de même[2] qu'elle est « un premier mou-» vement de concupiscence par lequel l'âme

[1] *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. XI. — [2] *Ibid.*

» est déterminée au bien terrestre, ou un désir » indélibéré qui la pousse vers le mal. » Il assure encore [1] que « cette délectation qui pré- » cède le consentement au péché n'est autre » chose qu'un désir illicite, indélibéré, par » lequel l'âme, nonobstant sa résistance, con- » voite le péché; ou bien que c'est le premier » mouvement de la concupiscence, comme un » amour indélibéré, par lequel l'homme, non- » obstant sa résistance, se plaît dans le péché, » quoique son consentement ne suive pas. » Cet auteur répète [2] que « la céleste délecta- » tion..... n'est autre chose qu'un amour ou » désir par lequel l'âme de l'homme est tou- » chée d'une façon imprévue, indélibérée et » agréable, etc. »

Ainsi, vous le voyez, les deux délectations ont des objets très-différens, savoir, le bien céleste, et le bien terrestre; mais ces deux délectations, qui ont des objets différens, sont semblables en elles-mêmes, puisque l'une et l'autre est un sentiment *indélibéré* de plaisir qui saisit l'âme d'une *façon imprévue*, lors même que son *consentement* ne suit pas. C'est un premier *mouvement de concupiscence* ou vers le bien ou vers le mal; *il répond à la passion de l'amour sensitif*. C'est-à-dire que c'est un sentiment doux et agréable, qui est *imprimé du ciel*, et que l'âme reçoit passivement; en sorte que quelquefois *son consentement ne suit pas :* quelquefois l'âme, loin d'y consentir, y résiste. Ainsi cette délectation est également, de quelque côté qu'elle se tourne, pour le vice ou pour la vertu, un sentiment de plaisir indélibéré, involontaire et imprimé d'une façon imprévue, en sorte que l'âme le reçoit passivement en elle.

Consultons ensuite le sieur Habert. Réfute-t-il Jansénius pour se distinguer de lui? Dit-il qu'il ne parle point, comme cet auteur condamné, d'une délectation indélibérée? Nullement : tout au contraire, il parle précisément comme Jansénius. L'un dit : c'est *un acte indélibéré et imprimé du ciel. Actus quidam indeliberatus cœlitus immissus.* L'autre répond [3] : *La motion est une entité physique, imprimée par la main de Dieu.....* La volonté est infailliblement déterminée par cette délectation. L'efficacité de la grâce consiste dans la délectation victorieuse. *Ipsa motio est entitas physica divinitus immissa :..... cum hac delectatione voluntas infallibiliter determinatur. Efficacia gratiæ reponitur in delectatione victrice.* Voilà précisément le même langage, le même sentiment, le même système.

Écoutons maintenant les vrais Thomistes. Ils soutiennent, comme nous venons de le voir, que leur prémotion n'entre en rien dans l'acte premier, et qu'elle est toute bornée à l'acte second. Il est donc clair comme le jour qu'elle n'est qu'un concours actuel ou action indivisible de la première cause avec la seconde. Or est-il que cette action commune et indivisible des deux causes ne peut pas être la délectation de Jansénius et du sieur Habert. En voici la preuve courte et démonstrative. Cette délectation est un sentiment indélibéré, involontaire et passif dans l'âme de l'homme. Or est-il qu'un sentiment indélibéré, involontaire et passif d'un homme, ne peut être l'action délibérée de ce même homme. Donc la délectation ne peut pas être l'action délibérée, ni par conséquent appartenir à l'acte second, et être un concours actuel. En un mot, la délectation indélibérée, involontaire et passivement imprimée du ciel dans l'âme, n'étant pas l'action délibérée, mais seulement ce qui prévient, ce qui prépare, ce qui incline, ce qui détermine la volonté à l'action, ne peut pas être l'action même délibérée, ni par conséquent être toute dans l'acte second. Il faut qu'elle appartienne à l'acte premier, en sorte qu'elle prépare la volonté, par une affection indélibérée et passive, à un consentement actif et délibéré. Voilà le contre-pied de tout le système des Thomistes. Voilà le renversement du principe fondamental par lequel ceux-ci veulent sauver leur foi.

XIV. Seconde démonstration pour prouver que la délectation des Jansénistes détruit le libre arbitre, selon les Thomistes.

Nous avons vu que Lémos assuroit dans les congrégations devant le saint Siége, au nom de l'école entière des Thomistes, « qu'il ne » s'agit nullement et qu'il n'a jamais été ques- » tion du secours, en tant qu'il est précisément » une entité, et que si cette entité séparée de » la volonté de Dieu.... déterminoit physique- » ment la volonté, elle blesseroit la liberté de » l'homme. » Nous avons vu Alvarez, qui, expliquant les différentes opinions des quatre classes de Thomistes, rejette la première classe des Thomistes, qui disent que « la prémotion..... » est une qualité permanente, mais par manière » de disposition passagère, etc. » Ce théologien soutient que ce seroit une hérésie de croire que cette prémotion est une « qualité active, » parce qu'alors le juste qui n'a point un tel

[1] *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. XI. — [2] *Ibid.* — [3] Tom. II, pag. 335 et 513.

» secours.... n'auroit pas en soi un principe » suffisant par lequel il pût agir, s'il le vou- » loit, puisqu'il lui manqueroit quelque qualité » active par laquelle il fût établi, comme par » un principe, dans l'acte premier. » En effet, si la prémotion étoit une *entité*, ou *qualité active*, ou *disposition passagère*, qui fût requise comme *un principe dans l'acte premier*; toutes les fois que cette *entité*, ou cette *qualité active*, ou cette *disposition passagère*, ne seroit pas actuellement présente, le juste n'auroit point actuellement *en soi un principe suffisant* qui lui rendît le commandement de Dieu prochainement possible. Si cette prémotion étoit une *entité*, ou une *qualité active*, ou une *disposition passagère*, elle tomberoit sur *l'acte premier*, qui est le moment où la volonté doit être libre et dégagée pour choisir. Alors il seroit vrai de dire que la volonté avec cette prémotion ne seroit pas libre de choisir entre les deux partis, puisque cette prémotion la détermineroit à l'un des deux : et il ne seroit pas moins vrai de dire que la volonté sans cette prémotion ne seroit pas libre de faire l'acte pour lequel la prémotion lui manqueroit. Toute la ressource des vrais Thomistes, pour sauver leur foi, est de soutenir que leur prémotion n'est ni une *entité*, ni une *qualité active*, ni une *disposition passagère*, qui tombent sur l'acte premier, mais une simple *motion* pleine de vertu, *motio virtuosa*, entièrement bornée à l'acte second, et qu'ils appellent un *concours prévenant*, en sorte que c'est l'action même indivisible des deux causes subordonnées.

Cette doctrine des Thomistes est absolument incompatible avec celle de Jansénius et du sieur Habert. Il est évident que la délectation de Jansénius tombe sur l'acte premier. Il assure [1] que, selon saint Augustin, la délectation est requise par avance : *eam prærequirit Augustinus*. Il dit [2] que « tout acte de vouloir, sans exception, suivant la nature de la volonté, vient » de quelque délectation, sans la prévention de » laquelle il ne peut se former. *Omnis omnino » voluntas, juxta naturam voluntatis ex aliqua » delectatione proficiscitur, sine qua præeunte » esse non potest. Quando animus istâ cœli suavitate destituitur, non possit aliud* [3], etc. » Voilà l'acte premier sur lequel la délectation tombe. Il dit encore [4] que la volonté elle-même, quand il ne se présente rien qui délecte et qui invite l'âme, ne peut en aucune façon être mue; *moveri nullo pacto potest*. Cette négation absolue de tout pouvoir de former aucun mouvement, est la plus expresse de toutes les exclusions du pouvoir prochain.

Jansénius ajoute que la délectation indélibérée est quelque chose de différent de la volonté [1], *præter voluntatem*; *qui l'empêche ou qui la rend puissante pour agir*; *quod voluntatem ipsam vel impedit, vel potentem facit*. Il soutient que cette délectation est ce qui fait que la volonté « veut ou ne veut pas, en sorte que l'absence de ce secours la rend entièrement impuissante, et que sa présence lui donne le » pouvoir. » Il dit encore [2], « que sans ce secours il ne peut se faire en aucune façon que » la volonté veuille. » Il assure que [3] saint Augustin « regarde le défaut de délectation et le » défaut de connoissance comme deux causes » entièrement égales des fautes où les hommes » tombent. » Enfin, il prétend [4] « que la volonté ne peut se mouvoir vers le bien qu'à » cause qu'elle en est délectée...; faute de quoi » elle ne peut en aucune façon vouloir....., et » que la délectation est ce qui met l'acte au » pouvoir de la volonté. » Voilà manifestement l'acte premier qui dépend de la délectation.

Pour le sieur Habert, il soutient que la motion *est une entité physique envoyée de Dieu. Ipsa motio est entitas physica divinitus immissa, etc.* Il ajoute [5], *que l'efficacité de la grâce consiste dans cette délectation victorieuse. Efficacia gratiæ reponitur in delectatione victrice.* Enfin, il assure que c'est par la délectation naturelle, que *Dieu meut et opère physiquement*.

Ainsi, le sieur Habert dit doucement, en peu de mots, tout ce que Jansénius dit avec un peu moins de ménagement. Il veut que la délectation soit une *entité*, sans laquelle la grâce même n'auroit aucune *efficacité*, et par conséquent l'homme n'auroit aucun vrai pouvoir de faire le bien. D'ailleurs le sieur Habert est d'accord avec Jansénius pour contredire formellement les vrais Thomistes. D'un côté, Lémos soutient, comme une vérité de foi, que l'entité de la prémotion, en tant qu'elle est une entité.. séparée de la volonté de Dieu, n'est point efficace par elle-même, *et que si elle déterminoit physiquement la volonté, elle blesseroit la liberté de l'homme*. De l'autre côté, le sieur Habert s'élève contre l'école des Thomistes, et soutient au contraire que la délectation *est une entité physique envoyée de Dieu*; que *l'efficacité de la grâce* efficace par elle-même, consiste dans cette *délectation victorieuse*; qu'en-

[1] *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. II. — [2] *Ibid.* lib. VI, cap. XXXV. — [3] *Ibid.* lib. IV, cap. VI. — [4] *Ibid.* cap. VIII.

[1] *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. II. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* cap. III. — [4] *Ibid.* lib. VII, cap. III. — [5] Tom. II, p. 535 et 513.

fin c'est par la *délectation naturelle*, c'est-à-dire, par la vertu propre et *naturelle* de la délectation, que Dieu meut et opère physiquement. Voilà le sieur Habert qui nie et qui rejette en termes formels, pour la délectation, le tempérament par lequel Lémos veut rendre la prémotion catholique. Lémos veut que *l'entité* de la prémotion ne soit point efficace par elle-même, mais seulement par l'action de Dieu concourant indivisiblement avec l'homme. Au contraire, le sieur Habert veut que Dieu ne s'assure du consentement de l'homme que par *l'entité physique* de la délectation qu'il envoie, et par la vertu naturelle de laquelle *il meut et opère physiquement*.

Mais permettons au sieur Habert d'abandonner *l'entité physique*, qui *meut et opère physiquement*. Il faut tout au moins qu'il avoue que la délectation, qui est un *désir indélibéré*, un premier mouvement de bonne ou de mauvaise *concupiscence*, comme parle Jansénius, est une *disposition passagère* dans l'âme de l'homme. Or nous venons d'entendre Alvarez qui rejette comme une hérésie cette *disposition passagère*. Voilà donc la délectation du sieur Habert, qui est évidemment rejetée par Alvarez, comme une hérésie, de même que la prémotion des Thomistes de la première classe.

Le sieur Habert, pour justifier sa foi, oseroit-il dire que la délectation prévenante et indélibérée n'est pas même une *disposition passagère?* N'est-il pas évident que l'âme change de disposition quand elle change de délectation, et que ce sentiment de plaisir qui l'affecte est en elle une disposition? Enfin, comment le sieur Habert pourroit-il soutenir que la délectation n'est pas une *qualité active* qui agit *par manière de disposition passagère*, puisqu'il va jusqu'à soutenir que c'est une *entité physique*, par laquelle Dieu *meut et opère physiquement?*

Voilà donc les chefs du vrai thomisme qui condamnent le système du sieur Habert, et qui regardent la prémotion comme hérétique, dès qu'elle sera une *entité qui opère et qui meut physiquement*, ou même dès qu'elle sera une *disposition passagère*, telle que la délectation que le sieur Habert voudroit établir. En vain il réclame le secours de cette école, qui le désavoue, qui le réfute et qui le condamne.

XV. Délectation du sieur Habert, sans laquelle il doit soutenir, comme un dogme de foi, que l'homme ne peut rien, et qui par conséquent appartient à *l'acte premier*; au lieu que la prémotion des Thomistes n'est soutenue par eux que comme bornée à l'acte second.

Demandons au sieur Habert sur quoi il se fonde, quand il décide que *l'efficacité de la grâce consiste dans la délectation victorieuse*. Il ne peut éviter de répondre, que c'est dans saint Augustin qu'il a puisé cette doctrine. Il doit avouer de bonne foi qu'il ne sauroit la montrer ni dans saint Thomas, ni dans aucun théologien des écoles qui ont fleuri depuis cinq cents ans. Il faut donc qu'il prétende que la grâce nécessaire *pour chaque acte en particulier*, *ad singulos actus*, que saint Augustin a soutenue, au nom de l'Église entière, contre Pélage, est cette délectation victorieuse. Or est-il que la grâce soutenue par saint Augustin appartient avec évidence à l'acte premier, et n'est nullement bornée à l'acte second. Donc si la délectation victorieuse du sieur Habert est la grâce de saint Augustin, cette délectation appartient à l'acte premier. Dès ce moment elle est essentiellement différente de la prémotion des Thomistes, laquelle est bornée à l'acte second, selon eux. Dès ce moment cette délectation *blesse la liberté*, selon les Thomistes. Sans elle on ne peut rien; avec elle on ne peut plus s'abstenir d'agir : en un mot, elle impose à la volonté une nécessité *antécédente*, et le libre arbitre est violé.

Pour démontrer cette vérité, nous n'avons qu'à prouver que la grâce soutenue par saint Augustin, au nom de l'Église, contre Pélage, tombe précisément sur l'acte premier. Or c'est ce qu'il est facile de rendre clair comme le jour. Écoutons le saint docteur :

1° Saint Augustin répète sans cesse que sans la grâce donnée pour *chaque acte en particulier*, l'homme ne peut rien faire : *Sine me nihil potestis facere*. Il rejette, comme un tour captieux des Pélagiens, tout pouvoir de faire le bien qu'on voudroit insinuer sans une grâce qui établit ce pouvoir pour chaque acte. Sans cette grâce, il n'y a qu'impuissance dans la volonté, selon le principe fondamental de ce Père, et par conséquent elle appartient essentiellement à l'acte premier ou pouvoir prochain, puisque sans elle tout pouvoir réel manque. C'est pourquoi l'erreur de ceux qui oseroient dire qu'il y a sans la grâce actuelle un vrai pouvoir de faire l'acte commandé, qui rend l'homme libre et inexcusable s'il n'agit pas, est la *très-scélérate impiété* de Pélage.

2° Le saint docteur donne une raison décisive de cette vérité, quand il dit sans cesse que l'arbitre de l'homme *n'est libre* pour la justice, qu'autant qu'il est actuellement *délivré* par la grâce. De là il conclut que tout homme qui n'est pas actuellement délivré par la grâce pour

le bien commandé, *ne peut pas même avoir le libre arbitre* pour l'accomplir. Or il n'y a point de plus grande impuissance que celle qui va jusqu'à *ne pouvoir pas* même *avoir le libre arbitre* pour l'acte dont il est question. Combien est-on éloigné de l'acte premier ou pouvoir prochain, quand on ne peut pas même parvenir à avoir le libre arbitre? N'est-il pas clair comme le jour qu'un secours appartient à l'acte premier ou pouvoir prochain, quand il est absolument nécessaire pour acquérir le libre arbitre à l'égard de l'acte commandé? Ce seroit donc renoncer visiblement à toute pudeur, que de n'avouer pas que la grâce de saint Augustin appartient à l'acte premier.

3° Veut-on couper jusqu'à la racine des honteux faux-fuyans du parti? Ecoutons saint Augustin qui nous dit ces paroles[1] : « Il y a des » secours sans lesquels une chose ne peut être » faite ; *sine quibus illud ad quod adjuvant effici* » *non potest*. Comme personne ne navigue sans » navire, ne parle sans voix, ne marche sans » pieds, et ne voit sans lumière..., c'est ainsi » que personne ne vit bien sans la grâce. » Vous le voyez, la grâce, selon le saint docteur, est un secours pour bien vivre, comme un navire en est un pour naviguer, une voix pour parler, des pieds pour marcher, et la lumière pour voir. Voilà ce que l'Ecole nomme un secours appartenant à l'acte premier. Non-seulement on ne navigue point sans navire, et on ne parle point sans voix ; mais encore on n'a aucun vrai pouvoir prochain de naviguer quand un navire n'est pas prêt, et de parler quand la voix manque. Que diroit-on d'un homme insensé jusques à soutenir qu'on peut naviguer sans navire, quoiqu'on ne navigue pas, et qu'on peut parler sans voix quand il n'arrive pas qu'on le fasse? Les hommes rougiroient de parler ainsi sur un navire pour naviguer, et sur une voix pour parler. Ne rougiroient-ils pas aussi de dire qu'on peut, sans la grâce nécessaire *à chaque acte particulier*, faire le bien surnaturel, quoiqu'il n'arrive point qu'on le fasse? Si on parloit ainsi de bonne foi, on établiroit la *très-scélérate impiété* de Pélage ; et si on parloit ainsi pour éluder la vérité, on se serviroit, par une honteuse fraude, d'un langage pélagien, pour déguiser l'hérésie opposée de la délectation nécessitante. Il est donc clair comme les rayons du soleil, que la grâce de saint Augustin appartient précisément à l'acte premier, en sorte que, sans elle, la volonté qui n'est pas délivrée du mal n'est nullement libre pour le bien, et que non-seulement elle ne le fait pas, mais encore elle ne le peut faire. Il ne nous reste qu'à demander encore une fois au sieur Habert, s'il veut que la délectation nécessitante soit cette grâce appartenante à l'acte premier. En ce cas, toute l'école des Thomistes est d'accord pour désavouer, pour condamner et pour détester la délectation comme ennemie du libre arbitre.

[1] *De Gest. Pel.* cap. I, n. 3 : tom. X, pag. 192, 193.

XVI. Système des deux délectations qui rend la grâce insuffisante pour la prochaine possibilité des commandemens; au lieu que le système de la prémotion rend la grâce véritablement suffisante, et la possibilité des commandemens véritablement prochaine.

Il est manifeste que le système des deux délectations met toujours dans la volonté de chaque homme une nécessité actuelle pour l'un des deux partis opposés, et une impuissance actuelle pour l'autre parti. La supériorité de l'une des deux délectations sur l'autre décide uniquement et invinciblement, selon ce système. Ainsi, quand la délectation céleste est supérieure, il en résulte, pour ce moment-là, une nécessité de vouloir le bien commandé, et une impuissance de vouloir le mal défendu, que la volonté ne peut ni éviter ni vaincre. Tout de même, quand la délectation terrestre se trouve supérieure à son tour, il en résulte, pour ce moment-là, une nécessité de vouloir le mal défendu, et une impuissance de vouloir le bien commandé, qui sont inévitables et invincibles. De là il s'ensuit clairement que chacun est en chaque moment dans la nécessité de faire tout ce qu'il fait, et dans l'impuissance de faire tout ce qu'il ne fait pas.

Suivant ce système, nous n'avons qu'à supposer un juste non prédestiné, lequel, après avoir persévéré pendant soixante ans dans la plus parfaite justice, manque, au dernier moment de la vie, du don de la persévérance finale. Puisqu'il ne persévère point, il faut que la délectation céleste soit inférieure en lui, et que la terrestre y soit supérieure dans ce moment qui décide de son éternité. Supposons donc qu'il n'a que quatre degrés de la délectation céleste, et qu'il en a huit de la terrestre. Il est plus clair que le jour que quatre degrés ne sont point suffisans contre huit. Rien n'est plus disproportionné. Quatre livres seront suffisantes pour faire le contre-poids de huit, dans une balance, lorsque quatre degrés de la bonne délectation seront suffisans pour faire le contre-poids de huit degrés de la mauvaise. Selon le sieur Habert, *le plaisir est le seul ressort qui*

remue le cœur de l'homme. Or il est évident que, comme un poids de quatre livres fait, selon les règles de la mécanique, une espèce de compensation du poids pareil de quatre livres qui lui est opposé, et que ces deux poids égaux se rendent mutuellement nuls et sans force; de même les deux délectations opposées se rendent mutuellement nulles et sans action sur la volonté, pour les quatre degrés qui sont égaux de part et d'autre. Ce fondement incontestable étant posé, il s'ensuit qu'il ne reste plus au juste dont nous parlons aucun autre *ressort* qui puisse *remuer son cœur*, que les quatre degrés de la mauvaise délectation, qui restent, pour ainsi dire, francs et dans toute leur force, après que les quatre degrés égaux de part et d'autre se sont mutuellement rendus inutiles. Alors la volonté de ce juste mourant est entraînée dans le péché *plus fortement*, pour parler comme le sieur Habert, que si elle y étoit *attachée par des chaînes de fer*.

Est-ce donc là le pouvoir prochain et dégagé, de persévérer dans la vertu, que tous les Thomistes soutiennent comme une vérité de foi? Qu'y a-t-il de plus insuffisant que quatre degrés de délectation contre huit? Mais parlons plus juste. Les quatre degrés égaux de part et d'autre, faisant compensation et nullité réciproque, il reste quatre degrés de la mauvaise délectation qui agissent seuls dans toute leur force, et auxquels rien n'est opposé. Ce néant de toute bonne délectation est-il suffisant contre quatre degrés de la mauvaise? Ne rougiroit-on pas de le dire? Qu'y a-t-il de moins prochain et de moins immédiat, qu'un pouvoir qui se réduit à une entière impuissance, puisque *le plaisir*, selon le sieur Habert, *est le seul ressort qui remue le cœur de l'homme*, et que dans ce moment décisif, ce *ressort* unique manque entièrement à ce juste pour la vertu? Non-seulement il lui manque entièrement pour la vertu, mais encore il l'a jusqu'au quatrième degré, et uniquement pour le vice. Enfin, qu'y a-t-il de moins dégagé pour la possibilité du commandement, qu'une volonté qui n'a plus de *ressort* que pour le seul mal, et qui est *plus fortement* attachée au péché, que si elle l'étoit par des chaînes de fer? Voilà la grâce dont l'auteur des *Lettres à un Provincial* se moquoit. Elle est nommée suffisante, *quoiqu'elle ne suffise pas; c'est-à-dire, qu'elle est suffisante de nom, et insuffisante en effet*. C'est ainsi que rien est suffisant contre quatre degrés de plaisir, *quand le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur*.

L'unique ressort du sieur Habert est de dire que les Thomistes ne peuvent pas s'empêcher de parler comme lui : mais tous les Thomistes s'élèvent pour le condamner. Il est vrai, lui disent-ils, qu'il faut, selon nous, à ce juste, pour persévérer, le concours actuel qu'il n'a pas. Mais le concours actuel, qui est l'action même, n'est nullement nécessaire pour pouvoir agir. C'est de quoi toutes les écoles opposées, et le monde entier même, conviennent également. Tous les Molinistes les plus zélés pour le libre arbitre conviennent que tout juste qui ne persévère pas, n'a point le concours actuel pour persévérer; mais ils soutiennent avec nous, et nous soutenons autant qu'eux, que ce juste ne peut véritablement persévérer, qu'autant qu'il a actuellement dans ce moment là des secours et des forces pour le bien, qui soient proportionnées au degré d'attrait qu'il ressent pour le mal. Ainsi nous sommes pleinement d'accord avec les Molinistes, pour établir une grâce proportionnée au degré précis de la tentation, et réellement suffisante d'une suffisance relative à cette tentation actuelle. Voilà le pouvoir prochain dont nous convenons pour le premier moment, qui est celui de la délibération et de la liberté. Il ne reste de dispute entre eux et nous, que pour savoir si notre concours prévenant n'est qu'un concours actuel; et nous protestons que, s'il n'est pas actuel, et borné à la seule action, nous sommes prêts à le condamner comme hérétique. Enfin voici la différence claire qui est entre les Thomistes et le sieur Habert. Pour le premier moment de l'acte premier, les Thomistes conviennent de tout avec les Molinistes. Ils admettent des secours et des forces proportionnées au degré précis de la tentation. Rien ne manque à ce juste; le concours actuel lui est offert par la persévérance, dans le secours proportionné qui lui est donné réellement. Au contraire, le sieur Habert veut avec Jansénius, pour ce premier moment, que le secours de la bonne délectation soit insuffisant, et disproportionné au degré de la mauvaise.

Quant au second moment qu'on nomme l'acte second, toutes les écoles et tous les hommes sensés, soit Thomistes, soit Molinistes, soit Jansénistes, conviennent également que le concours actuel, qui est l'action même, ne se trouve point dans ce juste, quand il n'agit pas. Mais ce moment n'est pas celui de la liberté. De plus, le juste qui n'agit pas pour persévérer dans ce moment-là, avoit reçu, selon les Thomistes aussi bien que selon les Molinistes, des forces tellement proportionnées à l'action, que le concours actuel même étoit attaché à ces

forces, si ce juste n'y avoit pas mis un empêchement par son refus libre de s'en servir. On voit par là combien les Thomistes sont d'accord avec toutes les autres écoles, pour la suffisance ou proportion du secours de Dieu, dans le vrai moment de la liberté; et au contraire, combien le sieur Habert, de concert avec Jansénius, s'éloigne de toutes ces écoles, pour détruire cette suffisance de proportion, qui est la seule réelle dans le besoin pressant.

XVII. Delectation de Jansénius et du sieur Habert, dans laquelle consiste toute la vertu médicinale de la grâce; au lieu que cette vertu consiste, selon les Thomistes, dans la grâce suffisante.

Nous avons déjà vu que la maladie de l'homme, causée par le péché d'Adam, consiste dans une impuissance de faire le bien commandé. Ainsi la vertu médicinale doit se trouver précisément dans le secours qui guérit cette impuissance, et qui rétablit l'homme dans le pouvoir prochain de faire ce que Dieu lui commande. Or, il est incontestable, selon les Thomistes, que c'est la grâce suffisante qui guérit cette impuissance, et qui rétablit entièrement ce pouvoir. C'est donc précisément la grâce suffisante qui contient la vertu médicinale en faveur de l'homme malade. Il est même évident qu'elle n'est réellement suffisante, qu'autant qu'elle guérit suffisamment cette impuissance, et qu'elle rétablit entièrement ce pouvoir prochain et complet. Elle remplit elle seule tout l'acte premier, ou pouvoir prochain et immédiat. Elle ne laisse à la prémotion, qui est un concours actuel, que le seul acte second, qui est l'action même déjà commençante. Ainsi, cette grâce suffisante n'est suffisante qu'autant qu'elle est suffisamment médicinale, et qu'elle achève de guérir l'impuissance par le rétablissement du parfait pouvoir. Elle ne laisse à la prémotion que l'action seule, qui est le simple exercice d'une puissance déjà guérie et réparée. La prémotion n'arrive qu'après coup, quand l'impuissance est déjà guérie, et le prochain pouvoir déjà rétabli. Au contraire, la délectation céleste de Jansénius et du sieur Habert contient elle seule toute la vertu médicinale pour guérir l'impuissance de l'homme, et pour rétablir en lui le pouvoir prochain. En voici la preuve claire comme le jour : Selon le sieur Habert, comme selon Jansénius, ce *plaisir* céleste est le seul *ressort qui remue le cœur pour le bien*. Ainsi, jusqu'à ce que cet unique *ressort* arrive, la volonté demeure impuissante, et privée du vrai pouvoir pour les actes commandés. Sans cet unique ressort, elle est aussi impuissante pour vouloir le bien, qu'un homme l'est pour *naviger sans navire*, et pour *parler sans voix*, etc. Sans cet unique ressort, la volonté est, selon le sieur Habert, *plus fortement* attachée au mal, que si elle l'étoit *par des chaînes de fer*. Sans cet unique ressort, elle n'est pas libre pour la justice; parce qu'elle n'est point délivrée. Il est donc évident que c'est cette délectation qui fait tout l'acte premier ou pouvoir de faire le bien, et par conséquent que c'est elle seule qui contient toute la vertu médicinale pour guérir l'impuissance de l'homme affoibli. De là il faut conclure, même avec Jansénius, qu'il n'y a aucune grâce qui soit réellement suffisante, que celle qui est invinciblement efficace, parce qu'elle n'est suffisante pour le pouvoir prochain, qu'autant qu'elle est suffisamment médicinale pour guérir l'impuissance, et pour rétablir ce parfait pouvoir.

Ainsi la grâce suffisante des Thomistes est suffisamment médicinale sans leur prémotion, et leur prémotion n'est qu'un concours actuel, borné à la seule action, quand la puissance est déjà guérie et réparée. Au contraire, la délectation céleste de Jansénius et du sieur Habert est la seule grâce suffisante et médicinale de Jésus-Christ, puisque sans elle la volonté n'a en soi aucun *ressort* pour vouloir le bien. Il n'y a, selon eux, que la céleste délectation qui puisse faire le contre-poids de la terrestre. Il faut même que la céleste parvienne jusqu'à un degré supérieur au degré de l'autre pour guérir l'impuissance de l'homme, et pour proportionner ses forces au bien commandé.

De là vient que la prémotion des Thomistes est proposée par eux comme une grâce commune à tous les états; comme un secours du Créateur ou premier moteur, qui met en actuel mouvement toutes les causes secondes; comme un secours aussi nécessaire à l'homme sain dans l'état d'innocence, qu'à l'homme malade dans l'état présent; aussi nécessaire pour les actes naturels, et même vicieux, que pour les actes surnaturels et méritoires. Au contraire, Jansénius et le sieur Habert veulent que leur délectation céleste soit un secours purement médicinal pour les actes commandés et méritoires, un secours qui soit lui seul toute la grâce médicinale de l'état présent.

Il ne faut donc pas s'étonner si Jansénius dit que la prémotion des Thomistes, non-seulement n'est autorisée par aucun témoignage de saint Augustin, mais encore *qu'elle renverse toute sa doctrine par une confusion inexplicable;*

qu'elle ôte la différence de la volonté saine et de la volonté blessée : *qu'elle détruit la nécessité du double secours*, QUO, *et* SINE QUO NON....; *que le secours de Jésus-Christ est capitalement opposé à cette prédétermination qu'on propose comme nécessaire à l'état d'innocence*, etc. que cette prédétermination n'est point un *secours médicinal; qu'elle est comme un concours général de Dieu dans l'ordre surnaturel*; qu'elle est établie par les Thomistes, *à cause de l'indifférence de la volonté, mais qu'il n'en est pas de même du secours de Jésus-Christ...; que cette prédétermination renverse sans ressource par les fondemens la grâce médicinale de Jésus-Christ, et énerve les Ecritures, parce que la nécessité de la grâce y est fondée, non sur la blessure de la volonté, mais sur son indifférence naturelle, et sur la subordination naturelle de toutes les causes à l'égard d'une cause supérieure.* C'est sans doute dire que cette prémotion est hérétique et pélagienne, que de soutenir que *le secours de Jésus-Christ lui est capitalement opposé*, et que cette prémotion *renverse sans ressource par ses fondemens la grâce médicinale de Jésus-Christ*.

Le sieur Habert tend précisément au même but, par des termes plus modérés en apparence, mais équivalens pour le fond. « L'efficacité de » la grâce, dit-il[1], ne consiste point dans ce » qui est commun à tout état. Or la prémotion » physique, selon les Thomistes, est commune » à tout état : » selon eux, « les anges dans l'état » de pélerinage, et notre premier père dans l'état » d'innocence étoient prévenus physiquement. » Ainsi, selon le sieur Habert, la prémotion des Thomistes n'est point la grâce efficace et médicinale de Jésus-Christ sauveur pour l'homme malade. Il rejette cette prémotion comme une grâce générale du Créateur. « Suivant la doc- » trine de saint Augustin, dit-il[2], l'efficacité » de la grâce consiste dans la délectation victo- » rieuse. »

XVIII. Récapitulation des différences qui se trouvent entre la prémotion des Thomistes, et la délectation des Jansénistes.

1° Nous avons vu que la prémotion des Thomistes est inséparablement attachée à leur grâce suffisante, en sorte que l'une est offerte dans l'autre qui est actuellement donnée à tous les hommes. Au contraire, la délectation victorieuse des Jansénistes est refusée à tous les hommes, excepté le très-petit nombre des justes, et elle est même refusée à tout juste non prédestiné, pour le moment décisif de la persévérance finale.

2° La grâce suffisante des Thomistes est tellement générale, qu'elle est répandue comme la lumière l'est *quand le soleil éclaire la terre*; et elle est tellement suffisante, qu'elle donne des forces proportionnées au mal, et rétablit entièrement le pouvoir prochain. On ne peut plus y ajouter que le seul concours ou action : au contraire, la grâce purement suffisante des Jansénistes, qui n'est pas efficace, ne peut être qu'une délectation du bien inférieure à celle du mal, et par conséquent un secours disproportionné au besoin, et insuffisant pour guérir l'impuissance actuelle de la volonté.

3° L'homme qui reçoit le secours suffisant, qui est, selon les Thomistes, universel comme la lumière du jour, n'est jamais privé de la prémotion attachée à ce premier secours, que quand il y met, par son libre refus, un empêchement, comme un homme qui fermeroit les yeux en plein midi, tout exprès de peur de voir la lumière. Au contraire, toute grâce qui n'est pas la délectation victorieuse, n'est, selon les Jansénistes, qu'une foible délectation du bien, qui laisse la volonté de l'homme plus *fortement attachée au mal* par la délectation opposée qui lui est supérieure, que si elle y étoit attachée *par des chaînes de fer*.

4° La prémotion des Thomistes n'appartient nullement à l'acte premier ou pouvoir prochain d'agir. Elle est bornée à l'acte second ou action déjà commençante. Elle n'est nullement requise comme un principe nécessaire pour pouvoir prochainement agir. Elle n'est qu'un concours actuel et prévenant : ainsi la nécessité qu'elle impose n'est nullement *antécédente*; c'est une nécessité purement *conséquente*, qui se réduit à dire qu'on ne peut plus ne pas agir quand on agit déjà, et que la non-action ne peut être jointe avec l'action présente. Il est visible qu'une telle nécessité, qui est autant admise par les Molinistes que par les Thomistes, n'arrive qu'après coup, quand il ne s'agit plus de la liberté et de l'indifférence, et quand la volonté fait déjà actuellement l'acte par son choix déjà décidé. Au contraire, la délectation indélibérée des Jansénistes ne peut pas être l'acte délibéré. Elle n'est donc pas bornée à l'acte second ou action délibérée. Elle appartient visiblement à l'acte premier. Elle est selon leur système, requise par avance pour pouvoir agir, comme un navire pour pouvoir naviguer, comme une voix pour pouvoir parler, etc. Puisqu'elle appartient à l'acte premier, elle tombe sur le

[1] Tom. III. pag. 533. — [2] Ibid. pag. 531.

moment précis de la vraie liberté, et elle impose une nécessité *antécédente*. Voilà la nécessité de Luther et de Calvin : ils n'en soutinrent jamais d'autre.

3° La prémotion des Thomistes est un secours général du premier moteur. C'est une motion nécessaire à toute cause seconde, pour la tirer de son indifférence naturelle. Cette motion générale du Créateur étoit nécessaire, selon eux, à Adam innocent au Paradis terrestre, comme à ses enfans corrompus, et pour les actes naturels même vicieux, comme pour les actes surnaturels et méritoires. C'est la grâce suffisante qui guérit l'impuissance de l'homme, et qui le rétablit entièrement dans le pouvoir prochain. De là vient que Jansénius méprise cette prémotion comme un secours pélagien qui *renverse sans ressource par les fondemens la grâce médicinale de Jésus-Christ.* Pour la délectation des Jansénistes, c'est elle seule, selon eux, qui guérit l'impuissance de la volonté, qui établit l'acte premier ou pouvoir prochain d'agir. C'est elle seule qui est la grâce médicinale de Jésus-Christ.

Voilà les principales différences qui sont entre les deux secours. La lumière n'est pas plus différente des ténèbres que l'un est différent de l'autre. On ne peut vouloir les confondre que pour donner à l'hérésie l'apparence d'une opinion catholique. C'est se jouer de l'Eglise entière, c'est vouloir justifier le jansénisme qu'elle condamne, c'est vouloir calomnier les vrais Thomistes qu'elle ne condamne pas.

XIX. Réfutation de ceux qui veulent mêler le système des Thomistes avec celui des Jansénistes, pour les accorder; et faire de la délectation une prédétermination physique.

Il y a eu des théologiens qui ont cru fortifier leur parti, contre ceux qu'ils nomment Molinistes, en réunissant les prétendus disciples de saint Augustin avec l'école des Thomistes. D'un côté, ils ont espéré de donner aux prétendus disciples de saint Augustin une autorité qui leur manque dans les écoles catholiques, et de les mettre à couvert de toute accusation d'hérésie, en les faisant thomistes. De l'autre côté, ils ont voulu grossir et fortifier l'école des Thomistes, en y réunissant le parti nombreux et accrédité des prétendus disciples de saint Augustin. Mais il est facile de démontrer combien cette union est imaginaire, trompeuse, et pleine d'art pour éluder les cinq constitutions du Siége apostolique.

1° Nous avons déjà vu que la délectation des Jansénistes est un sentiment de plaisir *indélibéré* et involontaire, qui est envoyé et imprimé d'en-haut, *immissus :* c'est un premier *mouvement de concupiscence* bonne ou mauvaise; c'est un sentiment tellement passif de la part de l'homme, qu'il l'éprouve souvent malgré sa volonté qui y résiste. De quel front peut-on oser dire que ce sentiment indélibéré, involontaire et purement passif appartient à l'acte second; c'est-à-dire, qu'il est l'action même volontaire et délibérée de l'homme? Pour la prémotion, les Thomistes ne la soutiennent qu'à condition qu'elle sera entièrement bornée à l'acte second, c'est-à-dire, qu'elle sera l'action même volontaire, délibérée et indivisible des deux causes subordonnées. Vouloir confondre des choses si différentes, c'est vouloir qu'un cercle devienne un triangle, qu'une montagne devienne une vallée, et que la nuit devienne le jour.

2° Si on veut que la délectation soit bornée à l'acte second, comme la prémotion des Thomistes, il faudra dire que cette délectation est l'action même volontaire, délibérée et indivisible des deux causes. En ce cas, cette délectation n'est plus que l'amour même délibéré, par lequel la liberté se complaît dans l'objet auquel elle s'attache librement. C'est ce qui rentre avec évidence dans ce que les prétendus disciples de saint Augustin nomment le molinisme; car il n'y a aucun Moliniste qui ne dise qu'il est nécessaire que chacun vive suivant le principal amour délibéré qui règne actuellement dans son cœur.

3° La grâce médicinale de Jésus-Christ réparateur appartient manifestement à l'acte premier, puisque c'est elle qui guérit l'impuissance de la volonté malade, et qui la rétablit dans le pouvoir prochain, complet et immédiat de faire le bien commandé. Ainsi, supposé que la délectation soit la grâce médicinale, elle appartient avec évidence à l'acte premier. C'est une vérité de foi, que, sans la grâce médicinale et libératrice, l'arbitre ne peut être ni guéri, ni délivré, ni libre. Ainsi cette délectation, qui appartient avec évidence à l'acte premier, ne peut pas être la prémotion, que les Thomistes mêmes détesteroient comme une hérésie, si elle n'étoit pas bornée à l'acte second. De cette différence capitale, il s'ensuit que la prémotion est proposée par les Thomistes avec une condition essentielle qui la rend catholique, au lieu que la délectation est proposée par les Jansénistes avec une condition essentielle qui la rend hérétique. La prémotion étant soutenue par les Thomistes, comme bor-

née à l'acte second, ne peut causer qu'une nécessité purement *conséquente*, comme celle qui résulte du concours simultané même des Molinistes, parce qu'on ne peut point ne pas agir en agissant déjà. Au contraire, la délectation étant soutenue par les Jansénistes comme la grâce médicinale, sans laquelle l'impuissance n'est point guérie, ni l'arbitre délivré, ni le pouvoir prochain rétabli, il s'ensuit qu'elle appartient essentiellement à l'acte premier, qu'elle impose une nécessité antécédente, qui est celle de Calvin, et qui ruine la vraie liberté.

4° Voilà ce qui fait que Jansénius rejette avec tant d'indignation et de mépris la prémotion des Thomistes, comme *un concours général*[1], qui sert à planter une vigne, et à donner *l'aumône à un pauvre*, par une compassion naturelle et morale, ou même à faire des *actes vicieux*. De là vient qu'il assure que *la grâce de Jésus-Christ est capitalement opposée* à ce concours général. De là vient que, selon son système[2], la prémotion *renverse sans ressource par les fondemens la grâce médicinale de Jésus-Christ*. De là vient qu'il trouve *une si grande différence entre la prédétermination physique, telle que les scolastiques ont coutume de la défendre, et le secours médicinal de Jésus-Christ*. De là vient qu'il avoue de bonne foi que la délectation qu'il prétend trouver dans saint Augustin, est un principe *requis par avance* pour guérir l'impuissance et pour rétablir le pouvoir d'agir : *eam prærequirit Augustinus*[3]. Ce qui signifie formellement que la délectation appartient à l'acte premier, selon l'idée de Calvin, et non à l'acte second comme la prémotion des Thomistes.

5° Ceux qui espèrent sauver le jansénisme dans un thomisme sophistique et illusoire, tendent par cet odieux détour à soutenir Jansénius contre l'Église. En paroissant condamner Jansénius, ils parlent précisément comme cet auteur condamné. Ecoutons-le : il soutient que *le secours de Jésus-Christ détermine et prédétermine, même physiquement, la volonté à vouloir*[4]. Il ajoute *que la fonction de prédéterminer physiquement la volonté, appartient véritablement* à la délectation, et qu'on peut justement lui *donner ce nom* (de prédétermination physique) non d'une façon abstraite, mais en la joignant avec la volonté. Il dit, pour le prouver par les expressions des Thomistes, que la délectation *fait que la volonté influe avec elle, et qu'elle l'applique à vouloir*, etc. Mais en même temps il ajoute, ce que le sieur Habert ne sauroit se dispenser de dire autant que lui, savoir, que la bonne délectation guérit, délivre et *tire* la volonté *de l'accablement* où elle étoit sous la mauvaise, pour lui faire vouloir le bien. *Tollit depressionem*. Il dit encore « qu'elle n'opère » qu'en inclinant, qu'en appliquant, qu'en » déterminant la volonté, et qu'elle prévient la » détermination même de la volonté en la pré- » déterminant. » Il ajoute ces mots sur la délectation : « Elle se tient dans la puissance » même de la volonté. A proprement parler, » elle l'applique à vouloir par sa grande dou- » ceur; en l'appliquant elle la détermine, en » ce qu'elle est la cause qui fait même que la » volonté se détermine à un parti, et par con- » séquent elle la prédétermine à vouloir. » Il assure que le secours de la céleste délectation. « détermine, et même prédétermine la volonté, » parce qu'elle fait que vous voulez, et que » vous ne pouvez pas vouloir sans elle. » Il soutient[1] que la délectation « a la même ma- » nière d'opérer qu'on a coutume d'attribuer à » la prédétermination physique. » Enfin, quand il veut exprimer le secours qu'il soutient, il se sert fréquemment de ces mots, *la céleste délectation* ou *prédétermination*. C'est ce qui lui fait dire que toutes les réponses aux objections qu'on fait en faveur de l'une, peuvent également se faire en faveur de l'autre, *en changeant seulement les noms; mutatis tantùm vocabulis, hìc transferri possent*. Il est donc clair comme le jour que Jansénius n'a voulu qu'une délectation prédéterminante. Ainsi les théologiens qui paroissent vouloir tempérer et corriger la délectation, en disant qu'elle prédétermine la volonté, se jouent de l'Église et de la foi catholique. Ils marchent sur les pas de Jansénius, en faisant semblant de le corriger. Il est visible que Jansénius n'a jamais rien voulu, dans tout son livre, au-delà de cette délectation prédéterminante. Ainsi la bonne foi veut que l'on condamne cette délectation prédéterminante comme l'unique hérésie de Jansénius, ou qu'on renvoie Jansénius absous et justifié, si on approuve cette délectation prédéterminante, à laquelle tout son livre est borné avec la plus parfaite évidence. Ces théologiens, qui se vantent si hautement d'être anti-Jansénistes, se flattent-ils de l'espérance de se distinguer de Jansénius, en ne disant que ce qu'il dit? La délectation prédéterminante, qui est hérétique dans la bouche de Jansénius, deviendra-t-elle

[1] *De Grat. Christ.* lib. VIII, cap. II. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* lib. IV, cap. II. — [4] Lib. VIII, cap. III.

[1] *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. IV.

pure et catholique dans la leur? Si cette délectation prédéterminante devient catholique, le livre entier de Jansénius deviendra correct et sans tache: le jansénisme ne sera plus qu'un fantôme ridicule, qu'on ne trouvera pas même dans le texte de Jansénius: et les cinq constitutions du Siége apostolique ne seront plus que des censures tyranniques et calomnieuses.

6° Allons de bonne foi jusqu'au fond de la question. Tous les Thomistes avouent que leur prémotion seroit hérétique si elle appartenoit à l'acte premier ou pouvoir prochain, et si elle n'étoit pas entièrement bornée à l'acte second ou concours actuel, qui est l'action même déjà commençante. C'est par ce seul point fondamental qu'ils se distinguent de Calvin. Que fait Jansénius? il prend la délectation de Calvin, qui appartient à l'acte premier, et il lui donne le nom trompeur de la prémotion des Thomistes, qui est bornée à l'acte second. Par là il détruit le seul correctif qui sauve la foi des Thomistes. Il ne prend que le seul langage des Thomistes sur la prémotion, et il retient toute la doctrine réelle de Calvin pour la délectation. Les théologiens qui affectent de mitiger le jansénisme, ne lui donnent que l'adoucissement imaginaire, et en paroles, que Jansénius lui a donné tout autant qu'eux. Il n'a pas plus mérité qu'eux d'être condamné, et ils méritent autant que lui de l'être.

XX. Réfutation de ceux qui disent que la prémotion appartient autant à l'acte premier que la délectation.

Les Jansénistes ne manqueront pas de dire que la prémotion des Thomistes est une cause ou principe qui produit l'action, et par conséquent qu'elle ne peut pas être l'action même délibérée qu'elle produit: puisque rien ne peut être jamais la cause de soi-même, et que la cause est toujours réellement distinguée de son effet. Ils ajoutent que la prémotion étant un secours prévenant, c'est-à-dire, qui prévient l'action, elle remonte visiblement à l'acte premier. L'acte second, diront-ils, est l'action même. Or est-il que la prémotion prévient l'action, puisqu'elle n'est différente du concours simultané que par cette prévention. Donc elle prévient l'acte second. Prévenir l'acte second et remonter à l'acte premier, c'est évidemment la même chose, puisqu'il n'y a que l'acte premier qui précède l'acte second.

1° Nous n'avons garde d'entreprendre de répondre à ces objections. Nous demeurerons ici dans une exacte neutralité entre tous les théologiens catholiques, et évitant toute ombre de partialité entre eux, nous nous bornons à soutenir, de concert avec toutes les écoles, contre les Jansénistes, le dogme de foi dans toute son étendue. Nous laissons donc à la savante école des Thomistes le soin de réfuter ces objections des novateurs. Nous ne doutons nullement que des théologiens si graves, si éclairés, si jaloux de la gloire de leur école, qui a été la première à soutenir le libre arbitre et le mérite des bonnes œuvres contre Luther, ne tranchent ces difficultés. Nous sommes persuadés que cette école parlera toujours avec tant de clarté et de précaution, que tout lecteur attentif et équitable verra d'abord combien leur prémotion est essentiellement différente de la délectation de Jansénius. Voilà le point qui sépare la foi catholique d'avec le jansénisme, hérésie réelle en nos jours. C'est ce jansénisme réel, et répandu en tant de lieux, qu'il faut, pour ainsi dire, faire toucher au doigt, en montrant qu'il ne ressemble point à la prémotion des vrais Thomistes.

2° De quelle espérance les Jansénistes peuvent-ils se flatter? Supposons pour un moment et sans conséquence, par un excès de complaisance pour eux, ce qui n'arrivera jamais, savoir, qu'ils convainquent pleinement les Thomistes de pousser aussi loin leur prémotion que ceux-ci poussent leur délectation : eh bien! qu'arrivera-t-il en ce cas imaginaire et chimérique? alors la délectation fera condamner la prémotion, et la prémotion ne pourra point sauver la délectation. La démonstration en est claire comme le jour. La prémotion n'est qu'une opinion provisionnellement permise. Nous offrons de montrer que les chefs des Thomistes ont regardé comme orthodoxes ceux qui rejettent cette prémotion. Le saint Siége, après les congrégations *de auxiliis*, n'a prononcé aucun jugement définitif. Quand même on voudroit supposer tout ce qui est allégué, il seroit encore évident qu'une bulle qui n'est point revêtue de toutes les formes solennelles d'une publication, n'est qu'un projet informe, nul, et dépourvu de toute autorité. A quel propos oseroit-on opposer ce projet informe à cinq constitutions solennellement publiées, et reçues unanimement par toutes les Églises de la communion du saint Siége? Il est donc manifeste que la prémotion n'est qu'une opinion provisionnellement permise, en attendant un jugement définitif. De plus, les cinq constitutions qui foudroient la délectation de Jansénius * sont

* Ajouter un mot qui marque que les constitutions condamnent les deux délectations, comme il a été prouvé auparavant. (*Note du P. Le Tellier.*)

postérieures à cette permission provisionnelle. Oseroit-on opposer une permission provisionnelle, en attendant une décision définitive, à cinq constitutions définitives, et postérieures à cette permission donnée pour un temps? S'il étoit vrai, comme le parti ose le prétendre, malgré les vrais Thomistes, que la cause de la délectation fût celle de la prémotion même, ne faudroit-il pas conclure que cette cause commune, après avoir été laissée en suspens dans les congrégations *de auxiliis*, a été enfin décidée à fond par les cinq constitutions du Siége apostolique?

De quel front le parti peut-il donc vouloir faire la loi à toute l'Eglise, en lui soutenant qu'elle a les mains liées, et qu'il n'est plus en son pouvoir de condamner, dans la délectation de Jansénius, ce qu'elle a approuvé dans la prémotion des Thomistes? La prémotion provisionnellement permise ne peut jamais sauver la délectation postérieurement et définitivement condamnée.

S'il étoit vrai que les Jansénistes démontrassent aux vrais Thomistes que leur prémotion n'est pas plus compatible avec le libre arbitre que la délectation de Jansénius, aucun de ces Thomistes sincères, pieux et zélés catholiques, n'hésiteroit à préférer le dogme de foi sur la liberté, à son opinion d'école sur le mouvement que le premier moteur donne à toutes les causes secondes. Alors les Jansénistes en seroient-ils plus avancés! Ils perdroient leur dernière ressource. Les Thomistes ne manqueroient pas de leur dire : Votre démonstration retombe tout entière sur vous. En voulant sauver votre délectation par notre prémotion, vous nous avez détrompés de notre prémotion, et vous nous avez mis dans la nécessité d'abandonner cette prémotion pour nous ôter tout prétexte de soutenir votre délectation contre l'Eglise. Voulez-vous être vrais Thomistes? Faites comme nous. Abandonnez votre délectation comme nous abandonnons notre prémotion pour conserver la pure foi aux dépens des opinions humaines.

Encore une fois, cette supposition est chimérique ; mais en la faisant avec complaisance pour les Jansénistes, on voit d'abord qu'elle se renverse sur eux, et qu'elle les accable sans ressource. Qu'ils se taisent donc, qu'ils ne se vantent plus d'avoir les Thomistes pour eux, et qu'ils sentent cette vénérable Ecole unie avec toutes les autres pour les combattre.

XXI. Disposition où l'on doit croire que tous les vrais Thomistes seront toujours.

Allons encore plus loin, et supposons seulement que la différence qui est entre la délectation de Jansénius et la prémotion des Thomistes est obscure, subtile et abstraite, en sorte que la plupart des esprits sont en danger de confondre ces deux opinions.

Il est manifeste qu'en ce cas tous les bons Thomistes, cent fois plus zélés pour le dogme révélé, que jaloux de leur opinion d'école, sacrifieroient avec joie leur opinion pour sauver leur foi, dès qu'ils verroient que leur opinion subtile et abstraite serviroit de prétexte plausible pour insinuer l'erreur condamnée de la délectation ; ils se croiroient trop heureux de pouvoir achever de confondre et d'extirper le jansénisme par le renoncement à une opinion qui lui sert de retranchement.

Je veux bien même supposer que les Thomistes sont en état de démontrer que leur prémotion est aussi pure que la délectation est contraire à la foi. N'importe, dès qu'on verra par expérience que les Jansénistes abusent d'une opinion innocente pour couvrir leur hérésie, et pour éblouir le public, tous les Thomistes abandonneront cette opinion, qui n'est pas nécessaire au salut, pour sauver la foi qui est obscurcie et en péril par une espèce de ressemblance trompeuse entre cette opinion permise et l'hérésie condamnée. Si saint Paul ne vouloit jamais manger aucune des viandes dont l'usage étoit innocent en soi, de peur de scandaliser quelqu'un de ses frères foibles, pour qui Jésus-Christ est mort, combien de Thomistes humbles et zélés seroient-ils prêts à renoncer à une subtile opinion d'école pour ôter au parti redoutable des Jansénistes un prétexte spécieux d'éluder le sens naturel des cinq constitutions du saint Siége contre l'hérésie de Jansénius?

En supposant que les Thomistes sont dans des dispositions si louables, nous montrons notre vénération pour toute cette florissante école. En faisant cette supposition, nous supposons tout ce que le parti janséniste suppose, et nous le confondons sans ressource par sa propre supposition.

D'un autre côté, le *dogme* du libre arbitre *est populaire*, comme parle saint Augustin [1]. « La » nature même, dit encore ce Père [2], crie cette » vérité dans tous les hommes que nous pou- » vons raisonnablement interroger, depuis l'é- » cole des enfans qui apprennent à lire, jusqu'au » trône du sage..... C'est ce qui est manifeste » en tous lieux, et qui est évident à tous les » hommes, non par l'instruction, mais par la

[1] *Op. imp. cont. Jul.* lib. II, n. 11 : tom. X, pag. 957. — [2] *De duab. Anim.* n. 14 15 : tom. VIII, pag 85, 86.

» nature..... Ces choses sont plus claires que la » lumière du jour, et elles sont données à la » connoissance du genre humain par la libéra- » lité de la vérité même. » Le saint docteur ajoute : « Avois-je besoin d'examiner ces livres » obscurs, pour apprendre que personne ne » mérite ni blâme ni punition, quand.... il ne » fait pas ce qu'il ne peut point faire ? N'est-ce » pas ce que les bergers chantent sur les mon- » tagnes, ce que les poètes récitent sur les » théâtres, ce que les ignorans disent dans leurs » conversations, ce que les savans soutiennent » dans les bibliothèques, ce que les professeurs » enseignent dans les écoles, ce que les évêques » annoncent dans les lieux sacrés, ce que le » genre humain croit dans tout l'univers. » Vous le voyez, mes très-chers Frères, le *dogme* du libre arbitre est tout ensemble théologique et populaire. *Les professeurs l'enseignent dans leurs écoles, comme les ignorans en parlent dans leurs conversations; les évêques l'annoncent dans les livres sacrés, comme les bergers le chantent sur les montagnes.* Il ne s'agit point d'une notion abstraite du libre arbitre, qui se perde en vaines subtilités. Il ne s'agit point d'un pouvoir avec lequel on ne peut rien dans la pratique, ni d'une faculté qui est nommée libre, sans être dégagée de tout empêchement, et sans avoir toutes les forces proportionnées à la difficulté présente de l'action. Ce n'est point une vérité qu'il faille chercher et développer *dans des livres obscurs ;* elle se présente à nous, *non par l'instruction, mais par la nature.* Il faut que le sage la conçoive précisément comme l'enfant qui apprend à lire. En vain le parti janséniste se récriera que les scolastiques, depuis cinq cents ans, ont une notion pélagienne de la liberté, et qu'ils *sont plutôt les disciples d'Aristote que de saint Augustin ;* saint Augustin lui-même répond pour nous que cette notion populaire nous est donnée *par la délibération de la vérité même.* Il ajoute qu'il ne faut nullement craindre d'écouter la voix de la nature, puisqu'elle *crie dans tous les hommes*, ce qui nous vient par le témoignage intime de la *vérité*. Tout ce qui sera obscur ne peut point être ce dogme *plus clair que la lumière.* Si les livres des savans sont *obscurs* sur ce point, on n'a aucun besoin de les étudier, dit saint Augustin. Aussi faut-il avouer que tous les Thomistes sont d'accord avec toutes les autres écoles contre le parti janséniste pour soutenir cette notion populaire de la liberté, que Jansénius regarde comme un préjugé pélagien que l'Ecole a tiré d'Aristote. Les Thomistes reconnoissent que la liberté consiste dans une volonté toute dégagée et toute prête pour choisir entre deux partis. Ils ne se contentent point d'un pouvoir éloigné et absolu. Ils veulent un pouvoir prochain, immédiat, et relatif à la difficulté présente. En un mot, ils ne donnent le nom de libre arbitre qu'à une volonté qui a actuellement toutes les forces proportionnées à la difficulté qu'il faut vaincre, et à l'acte qu'elle doit faire.

Voilà la vérité de foi, pour laquelle tous les vrais Thomistes sont prêts à répandre leur sang. Il n'en est pas de même de leur prémotion. Ce n'est qu'une opinion d'école, qui se réduit à dire que le concours du premier moteur doit être prévenant, pour mettre en mouvement la cause seconde. Si cette opinion provisionnellement permise les mettoit en danger d'ébranler ou d'obscurcir le dogme du libre arbitre, ils sacrifieroient d'abord leur opinion d'école à ce dogme qui leur est si cher, et qui est en soi *plus clair que la lumière même.* S'ils étoient persuadés que cette opinion subtile et abstraite sert de prétexte aux Jansénistes pour éblouir les esprits crédules, et pour éluder le sens naturel des cinq constitutions, ils feroient taire leur raison, pour assurer leur foi contre les novateurs. C'est par vénération pour eux que nous répondons ainsi de leurs dispositions sans crainte d'être désavoués.

XXII. Mépris de Jansénius et des Jansénistes pour la doctrine des vrais Thomistes.

« Je n'aperçois certainement, dit Jansénius [1], » aucun vestige de cette imagination (des Tho- » mistes) dans saint Augustin. Car la véritable » grâce de Jésus-Christ, suivant ce Père, est » un très-véritable mouvement de la volonté, » c'est-à-dire une délectation ineffable à la vue » de l'objet présent, et qui ravit l'âme en haut » par un plaisir infini..... Il n'y a, dit-il en- » core, aucun endroit dans tous les écrits de » saint Augustin, autant que j'ai pu les con- » cevoir, où il paroisse établir une telle prédé- » termination, comme une grâce de Jésus- » Christ. On ne trouve que quelques endroits » généraux, qui marquent seulement que Dieu » incline et détermine les volontés des hommes » du côté qu'il lui plaît. Mais dans aucun de » tous ces lieux on ne trouvera pas le moindre » trait qui exprime que cette opération se fasse » par une prédétermination que la philosophie » a mis au monde. »

Nous avons déjà vu que, selon Jansénius, *on*

[1] *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. I.

ne peut imaginer rien qui combatte plus capitalement les principes de saint Augustin, rien qui soit plus diamétralement opposé à sa doctrine, que cette prédétermination. Il assure que cette opinion détruit *la base immobile de toute la doctrine de ce Père.* En un mot, il soutient que cette prémotion n'est qu'un *concours général* du Créateur, qui n'est point une grâce médicinale de Jésus-Christ sauveur, et qui, par conséquent, ne peut être qu'un secours pélagien; d'où il conclut que les Thomistes *sont plutôt les disciples d'Aristote que ceux de saint Augustin. Magis profectò Aristotelici, quàm Augustiniani sunt*[1].

L'auteur des fameuses *Lettres à un Provincial*[2] n'a pas montré moins de mépris pour les vrais Thomistes. Il dit que leur *doctrine est bizarre;* que leur grâce est *suffisante sans l'être; que les Dominicains... disent, sans le penser,* que tous les hommes ont la grâce suffisante, *et qu'ils sont conformes aux Jésuites par un terme qui n'a pas de sens.* Il fait encore dire à un Dominicain que *cette grâce suffit, quoiqu'elle ne suffise pas, c'est-à-dire qu'elle est suffisante de nom, et insuffisante en effet.* Il soutient qu'elle est suffisante *comme deux onces de pain et un verre d'eau par jour* donnés à un religieux par son prieur lui suffiroient, *sous prétexte,* dit-il, *qu'avec autre chose, qu'il ne vous donneroit pas, vous auriez tout ce qui vous seroit nécessaire pour vous nourrir.* Il poursuit ainsi : « Si je » l'admets comme les Jésuites (cette grâce suf- » fisante), je serai hérétique, dites-vous, et si » je l'admets comme vous..., je pèche contre » le sens commun, et je suis extravagant, di- » sent les Jésuites. Que dois-je donc faire dans » cette nécessité inévitable d'être ou extra- » vagant, ou hérétique, ou janséniste? Et en » quels termes sommes-nous réduits, s'il n'y » a que les Jansénistes qui ne se brouillent ni » avec la foi, ni avec la raison, et qui se sau- » vent tout ensemble de la folie et de l'erreur? » Cet auteur parle encore ainsi : « Il y a deux » choses dans ce mot de *grâce suffisante :* il y » a le son, qui n'est que du vent, et la chose » qu'il signifie, qui est réelle et effective; et » ainsi quand vous êtes d'accord avec les Jé- » suites touchant le mot de *suffisante*, et que » vous leur êtes contraires dans le sens, il est » visible que vous êtes contraires touchant la » substance de ce terme, et que vous n'êtes » d'accord que du son. Est-ce là agir sincère- » ment?...... Tous les fidèles demandent aux » théologiens quel est le véritable état de la » nature depuis sa corruption. Saint Augustin » et ses disciples répondent qu'elle n'a plus de » grâce suffisante qu'autant qu'il plaît à Dieu » de lui en donner. Les Jésuites sont venus » ensuite, qui disent que tous ont des grâces » essentiellement suffisantes. On consulte les » Dominicains sur cette contrariété. Que font- » ils là-dessus? Ils s'unissent aux Jésuites; ils » font par cette union le plus grand nombre; » ils se séparent de ceux qui nient ces grâces » suffisantes; ils déclarent que tous les hommes » en ont. » C'est pour confondre l'école des Thomistes par les plus véhémens reproches sur cette prétendue lâcheté, que cet auteur s'écrie : « Allez, mon père; votre ordre a reçu un » honneur qu'il ménage mal... Pensez-y bien, » mon père, et prenez garde que Dieu ne » change ce flambeau de sa place, et qu'il ne » vous laisse dans les ténèbres et sans cou- » ronne, etc. »

Ce discours rempli d'insulte et de dérision fait clairement voir que le savant ordre des Dominicains, et toute l'école des Thomistes, *s'unirent aux Jésuites.... et se séparèrent* des Jansénistes, qui nient ces grâces suffisantes. Voilà une déclaration décisive et solennelle de cette vénérable école contre le parti, qui est avouée par le parti même. Voilà le parti qui est réduit à dire que les Dominicains *unis aux Jésuites* pour soutenir une grâce générale et suffisante, *le disent sans le penser;* c'est-à-dire que tout cet ordre et toute cette école ont eu recours à un galimatias insensé, à un mensonge impudent pour déguiser leur foi; et qu'ils ont mis en la place de la foi même *le son* des paroles, *qui n'est que du vent.*

Après avoir entendu parler ainsi l'auteur des *Lettres à un Provincial,* faut-il s'étonner si nous voyons des Théologiens du parti marcher sur ses traces et soutenir cette proposition. « Quant à la grâce suffisante, je vous dirai ou- » vertement ma pensée. Je suis persuadé qu'une » personne savante en a porté un jugement très- » juste et très-équitable, quand elle a dit que » la grâce suffisante des Molinistes est une er- » reur, et que la grâce suffisante des Thomistes » est une sottise. »

Est-ce ainsi que les Jansénistes sont thomistes? eux qui croient qu'un dogme reconnu par tous les Thomistes pour une vérité de foi, *n'est que du vent,* un langage *extravagant,* qui *pèche contre le sens commun...,* une folie, une sottise. L'école des Thomistes ne doit-elle pas être indignée d'une calomnie si atroce, et justifier sa foi, en

[1] *De Grat. Chr.* lib. VIII, cap. I et II. — [2] Lettr. II.

démontrant que le dogme nommé par le parti une *folie* et une sottise, est un dogme de foi, pour la sûreté duquel elle est prête à sacrifier une opinion d'école? Ne doit-elle pas prouver, à la face de l'Eglise entière, que les Thomistes ne sont point des imposteurs et des hypocrites, qui fassent semblant de recevoir comme un dogme de foi, ce qu'ils regardent comme une erreur pélagienne, *et qui le disent sans le penser*? La véritable gloire de cette école consiste sans doute à montrer qu'elle parle et qu'elle *agit sincèrement*, surtout quand il est question d'exposer sa foi; elle ne doit jamais craindre d'être laissée *dans les ténèbres, et sans couronne*, pourvu qu'elle persiste à se distinguer nettement des Jansénistes, à les rejeter, à les réfuter avec zèle, et à montrer combien la délectation des faux disciples de saint Augustin est opposée à la prémotion des vrais disciples de saint Thomas.

XXIII. Réponse à une objection tirée de l'autorité du cardinal Noris.

On nous objecte que ce savant cardinal a cru [1] que l'homme souffre certaines « punitions du » péché d'Adam, qui ne sont point remises par » le baptême. Telles sont la concupiscence et la » privation du pouvoir prochainement dégagé » pour persévérer dans la justice reçue. » Il ajoute que « Dieu condamne l'homme immé- » diatement à la peine éternelle pour les péchés » actuels, dans lesquels ils tombe par l'impuis- » sance de persévérer et par la privation du » pouvoir prochainement dégagé pour la per- » sévérance. » On conclut de ces paroles que l'homme n'ayant point dans ces momens-là *un pouvoir prochainement dégagé pour persévérer*, faute du secours de la grâce, il est prochainement engagé au mal, et dans une nécessité de pécher qui est relative à cette concupiscence sans grâce. Voilà sans doute l'objection dans sa force. Voici notre réponse.

1º Quand même ce savant auteur auroit excédé par mégarde dans ses expressions, avant que d'être cardinal, son autorité, quoique digne d'un grand respect, ne pourroit jamais être opposée à celle des canons du concile de Trente, et des cinq constitutions du Siége apostolique contre le Jansénisme. Tout le monde sait que le P. Noris, avant que d'être honoré de la dignité de cardinal, eut besoin de se justifier par rapport aux opinions nouvelles. Il écrivit pour se justifier. Il n'y a qu'à voir à quel point précis il réduit sa justification. C'est à ces points précis, marqués par lui-même comme les preuves de la pureté de sa foi, qu'il faut fixer et borner toute sa doctrine. S'il lui avoit échappé auparavant quelque expression qui parût aller plus loin, il faudroit sans doute la modérer par ces grands correctifs qu'il y a mis expressément lui-même. Ce seroit déshonorer sa mémoire à pure perte, et le dégrader de toute autorité, que de prétendre qu'il s'est contredit, et que ses correctifs sont illusoires. Il les établit comme les principes fondamentaux de tout son système, et comme les monumens de sa très-sincère catholicité. En jugeant de sa doctrine par ces correctifs, nous faisons sa véritable apologie, et nous travaillons avec zèle à le garantir de la tache du Jansénisme. Ecoutons ses paroles.

2º Voici comment il parle dans la dissertation qui a pour titre : *Accusation calomnieuse de jansénisme réfutée*. Voilà l'endroit décisif pour juger de la différence que cet auteur met entre sa doctrine et celle de Jansénius. « Alors, dit- » il [1], la volonté est mue par le secours *sine quo* » *non*, c'est-à-dire par la grâce suffisante, pour » faire des actes foibles, savoir des désirs, des » efforts et des prières moins ferventes, pour » accomplir les commandemens, par rapport » aux actes pour l'exécution desquels le secours » *sine quo non* n'est qu'un secours éloigné, mais » néanmoins impétratoire du secours *quo*, ou » grâce efficace et victorieuse, par laquelle seule » les commandemens sont véritablement ac- » complis. » Voilà deux secours, l'un suffisant, l'autre efficace. Le suffisant ne fait point accomplir les actes commandés, et ne donne à leur égard qu'un pouvoir éloigné. Il ne donne point immédiatement par lui seul, *un pouvoir prochainement dégagé; mais néanmoins il est impétratoire* de l'autre secours, qui se nomme *quo*, et qui est la grâce efficace pour les actes parfaits; *impetratorium tamen auxilii* QUO. Qui dit *impétratoire* dit sans doute ce qui a la vertu et le mérite pour obtenir infailliblement une autre grâce ultérieure. Ainsi voilà le secours suffisant qui ne donne par lui-même immédiatement ni les actes commandés, ni *le pouvoir prochainement dégagé* pour les faire. Mais si la volonté de l'homme par son libre arbitre ne met point un empêchement à ce secours en lui résistant, ce secours obtient infailliblement l'efficace. Voilà précisément la doctrine d'Alvarez et de Lémos. L'homme a la grâce suffisante, comme il a la lumière du jour, *pendant que le soleil éclaire la*

[1] *Vind. Aug.* cap. IV, § X, p. 88, col. 2.

[1] Cap. II, pag. 121.

terre, à moins qu'il ne ferme les yeux tout exprès de peur de la voir. Le secours efficace lui est offert dans le suffisant, qui lui est actuellement donné; comme si le Pape disoit à un ecclésiastique : Je vous donne dans ce moment la dignité d'évêque, et j'y attache celle de cardinal, pourvu que vous ne refusiez pas l'épiscopat. Qu'importe à l'homme de recevoir d'abord tout dans la seule grâce suffisante, ou de ne le recevoir qu'à deux fois, en recevant dans la suffisante l'assurance de l'efficace qui lui est attachée. Qu'y a-t-il de plus suffisant que le secours qui répond de l'efficace même? Qu'y a-t-il de plus efficace que ce qui prouve efficacement le secours efficace, si on ne le repousse pas?

3° On dira peut-être que ce secours *sine quo non* n'est suffisant que de nom, et qu'il en faut encore un autre plus fort pour faire exercer réellement dans la pratique ces actes même foibles dont le cardinal parle. Consultons-le donc. « Ces efforts, dit-il[1], et cette prière se » trouvent avec le secours *sine quo non*... Ainsi » nous pourrions faire les actes faciles et moins » parfaits, sans demander à Dieu un autre se- » cours plus grand et ultérieur..... *C'est pour- » quoi ce secours est* SINE QUO NON, établissant la » volonté dans le pouvoir prochain, pour faire » ces actes non fervens, et moins parfaits, sans » avoir besoin *d'y ajouter aucun secours ulté- » rieur*.... » Ainsi ce secours est suffisant de la plus parfaite suffisance pour donner même le pouvoir prochain à l'égard des actes moins parfaits, qui obtiennent par leur vertu le secours efficace; *impetratorium tamen*.

4° Ce cardinal sent néanmoins qu'on peut encore le presser. « Il faut néanmoins, dit-il, » lever encore une difficulté..... Car si deux » fidèles veulent accomplir le commandement, » qu'ils ne peuvent point accomplir selon les » forces qu'ils ont actuellement, ils ont tous » deux le secours *sine quo non*, c'est-à-dire le » pouvoir prochain de prier, pour obtenir un » autre secours plus grand. Alors l'un priera » par son libre choix, et l'autre ne priera point. » Ainsi celui qui priera se distinguera de celui » qui ne priera pas, par la seule détermination » de sa volonté..... J'avoue que je suis embar- » rassé, par ce qu'il est constant que Noris ad- » met dans l'état de la nature corrompue un » secours *sine quo non*, en sorte que les actes » moins parfaits puissent être réellement exer- » cés, dans la pratique, par la volonté, avec ce » seul secours *sine quo non*. » Voilà sans doute la difficulté qui le presse et qui l'embarrasse. Il avoue qu'il ne peut sauver sa foi, sans admettre ce secours *sine quo non*, qui donne le pouvoir même que le sieur Habert nomme *moral*, pour prier. *Recepte fieri a voluntate cum solo adjutorio sine quo non*. La crainte d'un discernement qui viendroit de la seule détermination de la volonté de l'homme, ne l'empêche point de reconnoître ce secours dans l'état présent.

5° Allons encore plus loin : « Je conclus en- » core une fois, dit cet auteur, que la douleur » avec laquelle nous prions d'une prière tiède, » et la prière tiède elle-même, se font en nous » avec le secours *sine quo non*, et avec le se- » cours ordinaire de Dieu, parce que ces bons » actes sont sans ferveur, foibles et moins par- » faits. Cependant nous obtenons par cette orai- » son tiède l'esprit de fervente oraison, qui nous » est donné dans le secours *quo*. » Voilà tout le dénouement de ce cardinal. La grâce est donnée par degrés : 1° L'homme reçoit le secours *sine quo non* ou suffisant; 2° ce secours seul le fait prier sans ferveur, et moins parfaitement; 3° cette prière imparfaite lui obtient le secours *quo* ou efficace; 4° le secours *quo* ou efficace lui donne *l'esprit de fervente oraison*, qui lui fait faire les actes parfaits.

6° Le cardinal raisonne ici[1] pour prouver qu'il est sincèrement anti-Janséniste. « Selon » Noris, le secours éloigné est celui par lequel » l'homme s'efforce d'accomplir le commande- » ment, et manquant de forces en demande à » Dieu.... Or selon Jansénius, l'homme n'a en » aucune façon une force suffisante pour prier.. » Où trouvera-t-on donc le jansénisme dans les » paroles de Noris? » Vous voyez que cet auteur met toute sa ressource, pour justifier sa foi, dans la réelle suffisance du secours *sine quo non* qu'il admet pour l'état présent, et que Jansénius rejette. Selon lui, ce secours fait deux choses. La première est de faire prier moins parfaitement; la seconde est d'obtenir efficacement par le mérite de cette prière le secours efficace : *impetratorium tamen*. Otez la réalité d'un tel secours, il ne resteroit plus rien de réel à ce théologien pour se distinguer de Jansénius.

7° Cet auteur ajoute ces paroles : « Noris et » Poncius croient que le péché d'Adam, si on » le sépare du bienfait de la rédemption, a » mis et Adam et sa postérité dans une néces- » sité antécédente de pécher, mais que cette » nécessité est ôtée par les mérites de Jésus-

[1] *Ibid.* cap. II, pag. 122.

[1] *Ibid.* cap. III, pag. 131.

» Christ, même à l'égard des infidèles. » Voilà une grâce générale, répandue jusque sur les *infidèles,* pour être délivrés de toute nécessité antécédente causée par la délectation supérieure du mal. Les infidèles mêmes reçoivent, selon ce cardinal, un secours *sine quo non,* pour demander, s'ils le veulent, au moins d'une prière imparfaite et impétratoire, les lumières et les forces dont ils sont privés.

Voilà manifestement la grâce suffisante de prière pour obtenir la grâce efficace d'action, que le parti a traitée avec tant de dérision dans la Théologie du sieur Lemoine. Voilà le tempérament des vrais Thomistes, tels que Lémos et Alvarez. Le cardinal Noris ne croit pas qu'il lui soit permis d'aller plus loin. C'est en deçà de cette dernière borne qu'il prétend se montrer exempt de l'hérésie de Jansénius.

Il ne nous reste qu'à remarquer combien cette doctrine est évidemment incompatible avec le système des deux délectations. En vérité, le sieur Habert oseroit-il dire qu'un homme peut, dans la pratique, avec la moindre délectation vaincre la plus forte, et faire des actes de prière qui soient impétratoires de la grâce efficace. S'il le disoit, il renverseroit tout son système par les fondemens. En ce cas, la victoire de la volonté sur la délectation supérieure ne seroit point au nombre des événemens chimériques, *qui n'arrivent jamais* sans exception; *quæ nunquam existunt.* Au contraire, il arriveroit souvent, dans la pratique, qu'un homme, par exemple, avec huit degrés de la mauvaise délectation, n'en ayant que quatre de la bonne, feroit d'abord des actes de prière non fervente, et moins parfaite, qui seroient impétratoires de la délectation supérieure du bien, avec laquelle cet homme feroit les actes les plus parfaits de la loi de Dieu. Ainsi il seroit faux de dire qu'il est *nécessaire de suivre ce qui nous délecte le plus*, puisque, au contraire, les hommes suivroient souvent la plus foible délectation qui seroit celle du bien, contre la plus forte qui seroit celle du mal, pour prier imparfaitement, et pour obtenir par cette prière la force d'accomplir tous les actes parfaits. En ce cas, la nécessité *morale* du sieur Habert, que *nous pouvons vaincre, mais que nous ne vaincrons jamais, seroit renversée.* Au contraire, chacun la vaincroit toutes les fois qu'il prieroit imparfaitement, et qu'il obtiendroit en priant le secours efficace. En ce cas, le sieur Habert auroit grand tort d'avoir dit que la plus forte délectation *met invinciblement la volonté en acte,* qu'elle *tient son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté,* et qu'elle la *lie plus fortement que des chaînes de fer.* Il faudroit dire, tout au contraire, que la volonté de l'homme vient à bout de vaincre la plus grande délectation, toutes les fois qu'elle prie et obtient le secours victorieux. D'ailleurs la règle étant supposée égale entre les deux plaisirs, et le bon n'étant pas plus efficace que le mauvais par sa nature, il s'ensuivroit que comme un homme qui a la plus forte délectation pour le mal, prie et surmonte enfin la tentation; de même un homme qui a la plus forte délectation pour le bien, fait ce qui est opposé à la prière, savoir de recourir à tout ce qui peut affoiblir la grâce, et fortifier la tentation. Alors il parviendra à faire prévaloir la délectation corrompue, et à frustrer de son effet la plus forte grâce. Alors il n'y aura plus ni grâce ni concupiscence efficace par elle-même. Alors la volonté, loin d'être nécessitée par ces deux plaisirs, les nécessitera à croître et à diminuer à son gré. Voilà le système qu'on attribue à saint Augustin, dont il ne reste aucune trace.

Que dira le sieur Habert? Répondra-t-il que le savant cardinal Noris, pressé de justifier sa foi, et de paroître anti-Janséniste, s'est joué de toute l'Eglise par des correctifs trompeurs et imaginaires? Répondra-t-il que cet auteur dit ailleurs, selon sa pensée, le contraire de tout ceci? S'il le disoit, il feroit le plus cruel outrage à la mémoire d'un homme si respectable; il déshonoreroit l'autorité dont il tâche de se prévaloir. Pour nous, il nous suffit de supposer que c'est avec une religieuse sincérité que ce cardinal a voulu justifier sa foi, et s'éloigner réellement du jansénisme.

XXIV. Réponse à ceux qui diront que le sieur Habert est autant que les Thomistes en droit de nier la conséquence hérétique qu'on veut lui imputer.

Le sieur Habert pourra parler ainsi : Les Thomistes établissent autant que moi un principe nécessitant, et je rejette autant qu'eux la conséquence hérétique d'une nécessité physique et absolue. Ma délectation n'est pas plus nécessitante que leur prémotion, puisque leur prémotion est aussi invincible à la volonté que ma délectation, et qu'il est aussi impossible de joindre le refus du consentement de la volonté avec l'une qu'avec l'autre de ces deux causes qui la préviennent. Toute la différence qu'on peut alléguer entre ces deux causes, c'est que l'une appartient à l'acte premier, ou pouvoir d'agir, et que l'autre n'appartient qu'à l'acte second, ou action déjà commencée. Mais cette

différence n'est qu'une subtilité d'école, et ce n'est point une telle subtilité qui peut distinguer la foi de l'hérésie. Après tout, comment les Thomistes peuvent-ils prétendre que leur prémotion n'appartient pas à l'acte premier, puisque rien n'est si essentiel au pouvoir d'agir, que la motion du premier moteur, et que ce qui prévient l'acte second est avant l'acte qu'il prévient, et par conséquent remonte avec évidence dans l'acte premier? Si les Thomistes en sont quittes pour se contredire visiblement, et pour nier une conséquence claire et immédiate de leur principe fondamental, je dois être admis à en faire autant : il m'est permis comme à eux de me contredire, et de nier la conséquence qu'on peut m'imputer. S'il ne faut, pour être bon catholique, que soutenir que la délectation n'entre point dans l'acte premier, et qu'elle est bornée à l'acte second, je parlerai tout le langage des Thomistes, je nierai la conséquence qu'ils nient. Je n'aurai qu'à changer le terme de prémotion en celui de délectation. A cela près, on me prendra pour un Thomiste. Alors les anti-Jansénistes les plus ardens, et les plus ombrageux seront déconcertés. Ils ne peuvent attaquer ni la prémotion, ni même la délectation, pourvu qu'elle soit aussi bornée à l'acte second, que la prémotion même. Nous nierons la conséquence hérétique d'un ton aussi ferme que les Thomistes les plus tempérés. Il ne restera plus qu'à savoir si la délectation est aussi exclue de l'acte premier, que la prémotion. Or c'est réduire toute la dispute à une question de pure philosophie, qui n'est point celle de foi. Quand même les Thomistes raisonneroient mal là-dessus, il nous seroit permis de raisonner aussi mal qu'eux. Un mauvais raisonnement n'est pas une hérésie.

Comme cette objection est spécieuse, il est capital d'en réfuter décisivement toutes les parties.

1° Il est faux qu'une opinion soit permise, lorsqu'elle admet un principe dont on peut tirer légitimement une conséquence hérétique, pourvu que ceux qui soutiennent le principe nient la conséquence hérétique qui y est attachée. Pour convaincre le lecteur de tout ceci, prenons l'exemple d'un théologien qui soutiendroit que le Fils de Dieu, quoique consubstantiel à son Père, n'est adorable que d'un genre d'adoration inférieure à celle qui est due au Père. On ne manqueroit pas de s'élever d'abord contre cette bizarre et impie opinion; il y auroit sans doute des évêques doctes et vigilans qui la censureroient. L'infériorité de culte, diroit-on, suppose manifestement une infériorité de nature. L'adoration est le culte suprême. Si on ne doit au Fils qu'un culte inférieur à celui du Père, ce culte inférieur n'est pas suprême; ce culte inférieur n'est point l'adoration proprement dite, qui est la reconnoissance de la divinité. Si on ne doit pas autant reconnoître le Fils que le Père pour Dieu, il faut qu'il y ait une inégalité entre eux, et par conséquent qu'ils ne soient pas de la même substance divine. Il faut avouer que cette réfutation ne seroit qu'un simple raisonnement. Ce seroit une conséquence hérétique qu'on tireroit fort bien du principe de cet auteur. Mais enfin cet auteur, qui ne voudroit pas se laisser condamner comme un Arien ennemi de la divinité de Jésus-Christ, nieroit de toute sa force cette conséquence, chercheroit des évasions subtiles de sophiste, pour montrer qu'elle n'est pas attachée en bonne logique au principe soutenu par lui. En vérité, peut-on s'imaginer que l'Eglise fermeroit les yeux pour tolérer cette doctrine, dont le principe entraîneroit après soi quelque infériorité du Fils à l'égard du Père? Quoi donc, faut-il attendre une hérésie toute développée par les propres termes que l'Eglise a anathématisés? La sûreté du dépôt ne demande-t-elle pas qu'au contraire on prévienne les conséquences impies dans leurs principes captieux? Eh ! quel sera le novateur qui ne se jouera point des anathêmes les plus terribles de l'Eglise, s'il est reçu à établir les principes féconds en erreurs, et s'il en laisse tirer les conséquences formellement hérétiques à ceux qui viendront après lui, quand la secte aura pris racine, et quand les esprits seront déjà accoutumés à une entière séduction ! La conséquence n'est-elle pas contenue dans le principe? N'est-elle pas le principe même développé? Et si la conséquence est hérétique, ne faut-il pas que le principe contienne implicitement l'hérésie? N'est-ce pas dans sa racine et dans son germe plein de venin, qu'il faut se hâter d'arracher cette plante funeste qui croîtroit dans le champ du Seigneur? Seroit-ce connoître l'esprit des hommes, que de s'imaginer qu'on l'arrêtera facilement tout-à-coup dans une pente si roide, pour l'empêcher de tirer une conséquence hérétique, après qu'il aura été accoutumé à recevoir comme certain le principe duquel cette conséquence sort, comme une branche d'arbre sort de sa tige. Si cette lâche et aveugle conduite prévaloit dans l'Eglise, chaque novateur ne manqueroit pas d'éluder sans fin toutes les décisions les plus

expresses. Il n'établiroit jamais que des principes captieux sous des termes radoucis; il nieroit les conséquences naturelles et immédiates de ces principes, parce qu'elles se trouveroient formellement condamnées: il réduiroit toute sa dispute à une question de philosophie, pour savoir si ces conséquences doivent en bonne logique être tirées du principe établi. Par là il élūderoit toute autorité et toute décision de foi. L'Arien ou Socinien n'auroit qu'à éviter les termes formellement condamnés, et qu'à soutenir que les conséquences formellement condamnées par le concile de Nicée ne se tirent point légitimement de son principe radouci par certains termes vagues et équivoques. Le Pélagien en feroit autant. Ainsi ils établiroient des principes captieux, et non censurés en termes formels, qui saperoient par les fondemens la divinité de Jésus-Christ, le péché originel, et la nécessité de la grâce intérieure, sans nier jamais formellement ces dogmes de foi. Ne voit-on pas que ce moyen subtil d'éluder toutes les décisions, et d'insinuer impunément l'erreur, seroit cent fois plus redoutable que la séduction manifeste? Les Demi-Ariens et les Demi-Pélagiens avoient sans doute recours aux termes les plus mitigés et les plus différens de ceux que l'Eglise avoit censurés. Ils n'avoient recours à ces termes, jusqu'alors exempts de censure, que pour faire entendre qu'ils n'admettoient pas les conséquences déjà formellement condamnées dans les écrits des Ariens et des Pélagiens. N'importe, l'Eglise condamnoit la conséquence enveloppée dans le principe. Elle ne se contentoit ni des termes les plus spécieux, ni de l'exclusion des conséquences formelles, dès qu'elle apercevoit le principe qui les entraînoit après lui. C'est ainsi qu'on doit pourvoir à la sûreté du dépôt, prévenir une contagion subtile et insensible, et arracher, jusque dans leur racine empoisonnée, tous les rejetons d'une hérésie. Ainsi rien n'est plus absurde que d'oser prétendre qu'on est à l'abri des censures, en admettant un principe qui est la racine d'une hérésie, pourvu qu'on nie la conséquence hérétique de ce principe, et qu'on n'admette pas en termes formels la proposition condamnée comme hérétique. Ainsi quand même le système des deux délectations ne seroit qu'un principe duquel on ne tireroit que par conséquence l'hérésie de Jansénius, quoique ce système fût jusqu'ici exempt de toute censure, il seroit capital de le censurer.

2° Ce système n'est pas seulement un principe duquel on peut tirer le jansénisme, il est encore lui-même le jansénisme tout entier. Qu'on cherche tant qu'on voudra dans le gros livre de Jansénius, on n'y trouvera jamais rien que ce système, et on y trouvera partout une exclusion formelle de tout ce qui iroit plus loin que ce système tant de fois expliqué. C'est réduire le jansénisme à un fantôme ridicule; c'est tourner les cinq constitutions et le serment du Formulaire en une impie dérision, que d'oser dire que ce n'est pas dans le seul sens de ce système que l'Eglise a condamné les cinq propositions et le livre de Jansénius. Il ne s'agit donc nullement d'un principe duquel nous voulions tirer des conséquences abstraites, subtiles, obscures, éloignées, et désavouées par le sieur Habert. Il s'agit du système de Jansénius, qui est lui seul tout le jansénisme, s'il y a un jansénisme réel et sérieux dans le monde.

3° Il s'agit de l'hérésie de Calvin même sur la délectation nécessitante : *impresso delectationis affectu*, etc. C'est cette hérésie qu'on vient nous travestir sous un nouveau nom. C'est elle-même dont nous ne faisons que répéter la condamnation déjà prononcée dans les canons du concile de Trente.

4° En vain on crie que la prémotion des Thomistes appartient autant à l'acte premier que la délectation du sieur Habert. Ici nous nous taisons, pour laisser répondre les vrais Thomistes. Ils répondent que si leur prémotion appartient à l'acte premier, elle est hérétique et déjà formellement condamnée dans les canons du concile, puisqu'en ce cas la nécessité qu'elle impose est *antécédente*, et que le concile a anathématisé non-seulement Luther et Calvin, mais encore tous ceux qui diront à l'avenir que la volonté de l'homme mue et excitée par un attrait qui appartient à l'acte premier, ne peut lui refuser son consentement, et qu'elle est nécessitée d'une nécessité relative à cet attrait présent. Les Thomistes diront qu'on ne sauroit de bonne foi comparer leur prémotion, qu'ils ne proposent que comme un concours actuel, borné à l'acte second, qui est par conséquent l'action délibérée même, avec un sentiment de plaisir indélibéré et involontaire, qui ne peut être l'action délibérée. Ils diront que si leur prémotion se trouve appartenir à l'acte premier, comme ce sentiment de plaisir indélibéré de Jansénius et de Calvin, ils reconnoissent que leur prémotion est déjà condamnée dans le dogme hérétique de la délectation nécessitante. Alors ils ne chicaneront point sur des termes flatteurs et captieux : ils ne se retrancheront point à dire que cette proposition con-

que en ces termes radoucis n'est pas formellement condamnée. Ils abandonneront d'abord leur prémotion, pour sauver leur foi, dès qu'on leur montrera qu'elle appartient à l'acte premier, comme la délectation de Jansénius et de Calvin. Mais, jusqu'à ce que le sieur Habert ait démontré que la prémotion des vrais Thomistes est quelque chose de plus qu'un concours actuel et prévenant, il n'est nullement en droit de comparer sa délectation avec la prémotion de cette école. Le sieur Habert ne peut point être écouté à moins qu'il n'établisse son système sur la délectation en soutenant que c'est la grâce médicinale de saint Augustin. Or il est de foi que la grâce médicinale que saint Augustin soutient au nom de l'Église contre Pélage appartient à l'acte premier, en sorte que sans elle il est impossible de bien vivre, comme *de naviger sans navire*, etc. Donc la délectation du sieur Habert ne mérite pas moins d'être écoutée, à moins qu'elle n'appartienne à l'acte premier; or en ce cas elle est formellement hérétique, de l'aveu de tous les vrais Thomistes. C'est donc l'école entière des vrais Thomistes qui prononce ici la condamnation de la délectation du sieur Habert.

Si ce docteur veut soutenir que la prémotion des Thomistes n'appartient pas moins à l'acte premier que la délectation prise de Jansénius et de Calvin, ce n'est plus une dispute entre lui et nous; c'est une controverse où il attaque les seuls Thomistes. C'est à lui à voir s'il peut les convaincre de blesser la foi : mais en attendant il demeure convaincu de l'avoir blessée. Il peut prouver * à cette savante école qu'elle erre comme lui; mais en lui prouvant qu'elle erre, il ne se garantira point de l'erreur. Il pourra même arriver ** qu'il ne parviendra jamais à la triste consolation de trouver des compagnons de son malheur, par la force des réponses des Thomistes.

5º Quoi qu'il en soit, la prémotion des Thomistes vraie ou fausse, pure ou hérétique, a été provisionnellement permise par le saint Siége, pourvu qu'elle demeure exactement dans les bornes précises que nous avons vues dans les principaux défenseurs de cette école. Au contraire, la délectation du sieur Habert, malgré ses adoucissemens imaginaires, a été formellement condamnée dans Calvin par le concile de Trente, et dans Jansénius par les cinq constitutions du saint Siége apostolique. Ainsi l'une de ces deux opinions ne peut jamais autoriser l'autre.

XXV. Conclusion de cette seconde partie.

Le parti ne manquera pas de crier que nous voulons tyranniser toutes les écoles, et leur faire subir le joug des Molinistes, en bannissant la grâce efficace par elle-même : mais ce vain discours ne mérite pas même d'être écouté sérieusement. En deux mots, nous n'avons garde de donner aucune atteinte à la grâce efficace, prise au sens de la prémotion tempérée par les chefs de l'école des Thomistes devant le saint Siége, dans les congrégations *de auxiliis*. C'est un concours prévenant pour les actes surnaturels, qui est l'action même indivisible des deux causes subordonnées. Mais, pour le système des deux délectations, qui causent tour à tour une nécessité relative aux circonstances présentes, parce que celle des deux délectations qui se trouve actuellement supérieure à l'autre prévient inévitablement et invinciblement la volonté, c'est un système faussement et indignement imputé au grand saint Augustin; c'est un système nouveau et inouï dans les écoles pendant cinq cents ans, de l'aveu même de Jansénius. C'est le système auquel Jansénius a si évidemment borné tout son livre, que la condamnation du livre seroit visiblement injuste et ridicule, si ce système étoit toléré. C'est le système de Calvin même, si on en excepte l'impeccabilité des élus, que cet hérésiarque y ajoute. En un mot, le jansénisme et le calvinisme en ce point ne sont que des fantômes faits à plaisir pour abuser de la crédulité des simples, si ce système n'est pas le jansénisme réel, et justement foudroyé par tant de constitutions.

Nous osons assurer qu'avant la controverse de Jansénius on ne connoissoit dans toute l'Église que deux sortes d'opinions dans les écoles sur la matière de la grâce efficace. L'une étoit celle des Thomistes, telle que nous venons de la rapporter, qui est la prémotion ou concours prévenant. L'autre étoit celle des théologiens qu'on nomme Congruistes par rapport à ces mots de saint Augustin : *Quomodo scit congruere*, etc. Le système de la délectation n'est venu au monde, et n'a commencé à se glisser dans les écoles, que depuis cette funeste date, c'est-à-dire depuis que les Jansénistes ont troublé la paix, et obscurci la tradition de toutes nos écoles. Qu'on cherche tant qu'on voudra; on ne trouvera aucun vestige de ce bizarre sys-

* S'efforcer de, *ou bien*, prétendre. *(Note du Père Le Tellier.)*

** Expression foible. *(Note du Père Le Tellier.)*

tème, ni dans les anciens théologiens de l'Eglise romaine, source et centre de la pure tradition, ni dans la savante Faculté de Paris, ni dans celles d'Espagne et d'Allemagne, ni dans celle de Louvain même, avant que Baïus et Jansénius aient paru.

Rien n'est plus naturel que l'aveu que l'auteur des *Lettres à un Provincial* fait d'une vérité si constante et si décisive. « Les Jésuites, » fait-il dire à un Dominicain, qui, dès le » commencement de l'hérésie de Luther et de » Calvin, s'étoient prévalus du peu de lumière » qu'a le peuple, pour discerner l'erreur de » cette hérésie d'avec la vérité de la doctrine » de saint Thomas, avoient en peu de temps » répandu partout leur doctrine avec un tel » progrès, qu'on les vit bientôt maîtres de la » croyance des peuples, et nous en état d'être » décriés comme des Calvinistes, et traités » comme les Jansénistes le sont aujourd'hui, si » nous ne tempérions pas la vérité de la grâce » efficace par l'aveu au moins apparent d'une » suffisante. Dans cette extrémité, que pouvions-nous mieux faire, pour sauver la vé- » rité, sans perdre notre crédit, sinon d'ad- » mettre le nom de grâce suffisante, en niant » néanmoins qu'elle soit telle en effet. Voilà » comment la chose est arrivée. »

On voit, dans ces paroles, l'artifice et le crédit des Jésuites, qui sont sans cesse l'unique cause de tout ce que le parti ne peut expliquer. Mais quand on lit cette explication du fait, qui ne s'imagineroit pas entendre les Protestans qui expliquent le changement insensible de la croyance de l'Eglise? Selon le parti, le monde entier étoit avant Luther et Calvin en paisible possession de croire le système des deux délectations, dont la plus forte nécessite la volonté par un attrait inévitable et invincible. Luther et Calvin, en soutenant le fond de cette vérité par des expressions dures, ont effarouché toutes les écoles catholiques. Les Jésuites, qui ont voulu réfuter Luther et Calvin, sont tombés dans l'extrême contraire, qui est l'erreur pélagienne. Ils ont séduit les peuples; ils ont dépossédé de toutes les écoles le système des deux délectations; ils ont rendu le monde pélagien. Les Thomistes n'ont osé résister à ce torrent de séduction, et ils n'ont sauvé la foi qu'en la trahissant par un langage lâche, trompeur et hypocrite. Des oreilles catholiques peuvent-elles écouter sans horreur une fable si injurieuse à l'école des Thomistes et à l'Eglise entière. Il est visible que tout est fabuleux dans cette narration. On ne trouvera, avant Luther et Calvin, aucune trace de ce système tant vanté des deux délectations, dans les écoles catholiques. Quand Luther et Calvin ont osé enseigner la délectation nécessitante, l'Eglise entière en eut horreur. Les Dominicains, alors cent fois plus accrédités que les Jésuites, qui commençoient à peine à fonder leur compagnie, eurent la gloire de soutenir invinciblement le libre arbitre, suivant la définition d'Aristote et de saint Thomas, avec le mérite des bonnes œuvres, la généralité et la réelle suffisance de la grâce. Tout est donc faux dans la narration que nous venons d'entendre. Mais ce qui est réel et incontestable, est que toute l'Eglise étoit si pleine de ces vérités de foi, que tous les vrais Thomistes les ont soutenues dans les congrégations *de auxiliis*, et ont avoué qu'ils ne se croyoient catholiques qu'autant qu'ils faisoient dépendre leur opinion d'école sur la prémotion, de ces dogmes immobiles de notre foi. De là vient que Jansénius, comme nous l'avons déjà vu, avoue que son système des deux délectations est une doctrine inconnue et inouie dans les écoles; *ad inopinatam veritatem*, et que la doctrine contraire possède depuis long-temps les écoles catholiques : *Animus inveteratarum sententiarum præjudiciis gravidus non facilè cedit*[1]. De là vient qu'il ajoute que les opinions qu'il veut introduire *pourront paroître fort nouvelles à ceux qui sont nourris dans la philosophie d'Aristote*, c'est-à-dire à tous les scolastiques. *Iis valdè nova forsan videbuntur qui philosophiæ aristotelicæ innutriti sunt*[2].

Ainsi, en rejetant ce système, nous ne faisons que rejeter ce que Jansénius propose lui-même comme inoui dans les écoles; et nous nous bornons à suivre la tradition avouée des cinq derniers siècles.

Enfin, voici ce qui doit décider de toute cette controverse. Si on n'admet point d'autre grâce efficace que la grâce congrue, ou que la prémotion, comme on le faisoit dans toutes les écoles avant les temps de Jansénius, la grâce efficace ne laissera pas d'être conservée et soutenue, quoique d'ailleurs le jansénisme, consistant dans le système des deux délectations, demeure condamné. Ainsi on aura pleinement tout ce qu'on doit désirer, savoir cette grâce efficace réduite au congruisme, ou au thomisme, selon la tradition de toutes les écoles, et la réalité du jansénisme, fixé dans le système des deux délectations; en sorte que les cinq constitutions du saint Siége seront entièrement

[1] *De Grat. Christi*, lib. IV, cap. II. — [2] *Ibid.* cap. X.

justifiées par la proscription de cette réelle hérésie.

Si au contraire on change l'usage et la possession constante des écoles, qui étoit, avant les temps de Jansénius, de n'admettre pour la grâce efficace que la prémotion des Thomistes ou que la grâce congrue une du reste des écoles, et si on veut y ajouter le système des deux délectations invincibles, comme doctrine saine et permise, voici ce qui en arrivera.

1º Jansénius, condamné par cinq constitutions reçues unanimement de toutes les Eglises, paroîtra condamné avec une injustice évidente et ridicule; car il n'y a qu'à ouvrir le livre, pour reconnoître, presque à chaque page, qu'il se borne exactement à ce système des deux délectations. Qu'y auroit-il de plus honteux et de plus insoutenable, que d'approuver dans les sommes de théologie, dans les cahiers et thèses des écoles, ce qu'on a condamné dans le livre de Jansénius? Si ce système est pur, et enseigné par saint Augustin, il faut l'autoriser dans le texte de Jansénius, comme dans les sommes de théologie, dans les cahiers et dans les thèses des écoles. Si au contraire ce système est justement condamné dans le texte de Jansénius, il ne faut pas le condamner avec moins de rigueur dans les sommes de théologie, dans les cahiers et dans les thèses. Rien ne seroit plus scandaleux, et plus déshonorant pour l'Eglise, que de la voir se contredire grossièrement elle-même en approuvant d'un côté ce qu'elle condamne de l'autre.

2º En ce cas, les cinq constitutions et les sermens du Formulaire seroient convaincus de la plus odieuse tyrannie. En ce cas, ces décrets solennels de l'Eglise seroient impies et pélagiens.

3º Si on vouloit sauver l'honneur de l'Eglise en disant qu'elle n'a jamais prétendu condamner dans Jansénius le système des deux délectations, ni la nécessité relative et sujette à variation, mais seulement la nécessité absolue, fixe et invariable qu'elle a cru y voir, quoiqu'elle n'y soit en aucun endroit; en ce cas, il faudroit dire que l'Eglise, aveuglée par une espèce d'enchantement, a toujours cru voir dans le texte de Jansénius un monstre incompréhensible d'erreur, que Jansénius en exclut sans cesse avec évidence, et qu'elle n'y a jamais aperçu le système des deux délectations, auquel cet auteur se borne clairement à chaque page. En ce cas, le jansénisme sera un fantôme ridicule, semblable à ceux que l'illusion d'un songe forme dans l'imagination d'un homme endormi. En ce cas, ce jansénisme outré et imaginaire se trouvera rejeté et condamné avec horreur et dérision par Luther, par Calvin et par les plus implacables ennemis du libre arbitre. En ce cas, Luther et Calvin se trouveront justifiés sur le point d'une grâce et d'une concupiscence nécessitante. En ce cas, les canons même du concile de Trente se trouveront avoir condamné injustement ces hérétiques. En ce cas, nous défions le sieur Habert et tous les prétendus disciples de saint Augustin les plus mitigés, de trouver jamais ni un seul Janséniste sur la terre, ni le moindre vestige du jansénisme réel dans aucun livre.

Notre conclusion est que nous ne devons pas vouloir être plus sages que nos pères; que nous devons demeurer dans l'ancienne possession des écoles, et n'y admettre que le Thomisme avec le congruisme.

TROISIÈME PARTIE.

Où il est démontré que le système du sieur Habert, nonobstant les tempéramens qu'il veut paroître y avoir mis, renverse toutes les vertus tant morales que chrétiennes, et introduit un épicurisme monstrueux.

Nous conjurons le lecteur d'agréer que nous prenions, pour faciliter l'éclaircissement de cette matière, la même liberté que les saints Pères ont souvent prise de faire des espèces de dialogues. C'est un exemple qui nous a été donné par saint Justin martyr, par saint Clément d'Alexandrie, par Minucius Félix, par saint Grégoire de Nazianze, par Théodoret, par saint Jérôme, par saint Augustin, et par saint Anselme. Cette manière de traiter les questions dogmatiques les développe mieux, soulage et réveille l'attention du lecteur, et met la vérité dans un plus grand jour.

Nous supposons donc qu'un disciple du sieur Habert, rempli de tous les principes de sa théologie, en tire des objections qu'il fait à ce théologien pour secouer le joug de toutes les vertus, et que le sieur Habert y répond le moins mal qu'il peut pour sauver l'honneur de son système.

I. Usage que le sieur Habert fait avec Jansenius de l'autorité de saint Augustin pour soutenir un système pernicieux.

Vous savez, dira le disciple à son maître, *que le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur de l'homme.* Vous savez qu'entre deux plaisirs

opposés, l'un qui attache à la vertu, et l'autre qui invite au déréglement des mœurs, il est nécessaire que notre volonté suive toujours celui dont l'attrait se trouve actuellement supérieur à l'attrait de l'autre. *Quod ampliùs nos delectat, secundùm id operemur necesse est.* Ce principe fondamental de votre systême me paroît fécond en conséquences commodes pour mettre l'homme en pleine liberté. Vous m'apprenez que le plaisir est l'unique ressort qui puisse *remuer* notre cœur, et que le plus grand plaisir décide toujours souverainement pour le vice ou pour la vertu. Ma conclusion est de m'abandonner sans cesse et sans remords au plus grand plaisir que je sentirai. Or je ne puis douter que je ne sente beaucoup plus souvent et plus fortement le plaisir du vice que celui de la vertu. Ainsi je vous avertis par avance, que par docilité pour vos leçons théologiques, je suivrai beaucoup plus souvent le chemin du vice doux et flatteur, que celui des vertus austères et pénibles. *Secundùm id operemur necesse est.*

Il ne faut point, dira le docteur, tourner ces paroles en dérision ; elles ne sont pas de moi ; c'est de saint Augustin, le plus sublime docteur de l'Eglise, que je les ai reçues ; elles méritent un profond respect. L'Eglise a adopté cette céleste doctrine.

Si cette doctrine est céleste, si elle est enseignée par le plus sublime docteur de l'Eglise, répondra le disciple, pourquoi osez-vous me critiquer quand je ne fais que la suivre? C'est le grand saint Augustin, de votre propre aveu, qui m'apprend à régler mes mœurs en toute occasion suivant mon plus grand plaisir. J'avoue que j'avois besoin d'une telle autorité pour prendre un parti si libre et si conforme à mes passions. Si cette doctrine ne m'étoit enseignée que par Epicure, j'aurois honte de l'embrasser contre le torrent des théologiens et des philosophes. Mais vous m'assurez que l'Eglise entière a adopté la céleste doctrine de saint Augustin ; vous croyez comme Jansénius que si on vient « à comparer les autorités, ce Père » est lui seul égal à tous, en la place de tous, » et au-dessus de tous. *Quod si verò auctoritati » auctoritas componenda est, unus est Augustinus » instar omnium, loco omnium, supra omnes.* » Ainsi je le regarde comme l'organe de l'Eglise entière, et par conséquent comme celui du Saint-Esprit même pour m'ôter tout scrupule, et pour m'enseigner que je dois suivre en toute occasion sans remords mon plus grand plaisir.

J'avois cru, je l'avoue, poursuivra le disciple, qu'il falloit tenir à la vertu indépendamment du plaisir, et la préférer au plaisir même. J'avois cru que les plus grands saints avoient senti de plus violentes tentations que les autres Chrétiens, que dans ces tentations ils sentoient plus de goût pour le vice que pour la vertu, et que leur mérite avoit consisté à préférer la vertu pénible au vice flatteur et assaisonné de plaisir. Mais vous m'apprenez qu'on ne peut jamais tenir à la vertu que par le *ressort* du plaisir qui y attache. J'avois toujours compris que le chemin de la vertu est un sentier rude, âpre et hérissé d'épines. Je m'imaginois que la vie chrétienne étoit une continuelle mort à soi-même et à toutes ses inclinations ; mais vous m'avez bien soulagé en me détrompant. Grâce à vous, monsieur, et au grand saint Augustin, me voilà convaincu de l'heureuse nécessité de suivre toujours mon goût dominant, mon inclination la plus forte, mon plaisir le plus vif et le plus flatteur. *Quod ampliùs nos delectat, secundùm id operemur necesse est.* Rien n'est plus opposé à ce qu'on appelle mourir sans cesse à soi que de nourrir sans cesse une vie de plaisir en soi-même, en ne refusant rien à son appétit le plus véhément.

II. Explication de la délectation que le sieur Habert soutient avec Jansénius que chacun suit nécessairement.

Je vois bien, dira le docteur à son disciple, que vous avez mal pris ce que j'enseigne sur la délectation. Rien n'est si dangereux que d'abuser ainsi des vérités les plus pures et les plus sublimes. Vous faites de la céleste doctrine de saint Augustin, l'épicurisme le plus infâme. Corrigez vos idées. Je n'ai garde de vous parler ici du plaisir sensuel et brutal : à Dieu ne plaise que je tombe dans un égarement si scandaleux ! Quand je vous parle de la délectation de la grâce, je ne propose de suivre qu'une délectation raisonnable, pure, spirituelle, dégagée de tous les sentimens corporels, en un mot, toute vertueuse et toute céleste. Loin de notre pensée toute volupté grossière et sensuelle. Ce que je veux qu'on suive est un goût tout divin, une douceur intime et ineffable, une goutte du torrent des délices qui enivrent les saints dans le ciel. C'est une paix qui *surpasse tout sentiment humain*, et qui demeure inaltérable au milieu des plus rudes croix et des plus douloureuses tentations. C'est une *surabondance de joie dans toutes les tribulations* intérieures.

Je reconnois, dira le disciple, les paroles de l'Apôtre. Mais comment les accordez-vous avec

votre système? Vous ne vous bornez pas à établir le plaisir céleste. Vous mettez en égalité avec ce plaisir d'en haut, le plaisir terrestre qui vient de la jouissance sensuelle des objets d'ici-bas. Ainsi voilà déjà l'une de vos deux délectations qui est la volupté sensuelle. Vous ajoutez qu'entre ces deux délectations, l'une d'en haut pour la vertu, et l'autre d'en bas pour le vice, il n'y a jamais un seul moment à délibérer. Chacune des deux est également inévitable et invincible à son tour. *Quod ampliùs*, etc. Il n'y a qu'à céder, il n'y a qu'à obéir : la loi de la plus grande délectation est suprême; elle seule décide de tout.

J'avoue, continuera le disciple, que votre délectation du bien est un plaisir très-épuré et très-spirituel, mais c'est pourtant un vrai plaisir; car vous avouez, sans aucune exception, que *le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur de l'homme*. Or ce plaisir, quoique céleste et épuré, est toujours un vrai plaisir, c'est-à-dire un sentiment doux et agréable. Vous voyez bien qu'un sentiment ne peut être réel dans l'âme, qu'autant qu'il est senti et goûté par elle. Voudriez-vous un sentiment qu'on ne sentît point, et un plaisir qui ne contentât point le goût de l'homme qui le reçoit. Il est clair comme le jour qu'un plaisir qui ne seroit ni senti, ni goûté, et qui ne contenteroit point le cœur, ne seroit nullement un vrai plaisir. Il est donc incontestable que votre délectation céleste, si pure et si spirituelle qu'il vous plaise de l'imaginer, est toujours, selon vous-même, un sentiment de plaisir ou un plaisir senti et goûté par l'homme.

De plus, la délectation terrestre est, de votre aveu, une volupté sensuelle et corrompue. Or c'est un fait notoire à tout le genre humain, et fondé sur l'expérience de toutes les nations et de tous les siècles, que de dix mille hommes, à peine en trouvera-t-on un seul qui ait la délectation céleste plus forte que celle de la chair et des sens corrompus, et que le même homme qui goûte aujourd'hui la céleste délectation comme supérieure à l'autre, ressentira mille fois plus souvent la délectation sensuelle qui lui fera une plus forte impression. Ainsi la nécessité où nous sommes sans cesse, selon vous, de suivre la plus forte des deux délectations, tombe presque toujours sur une volupté sensuelle, et ne tombe que très-rarement sur un plaisir pur et spirituel.

III. Équivoque qu'il faut lever sur deux espèces de délectation, l'une qui est un plaisir délibéré, et par conséquent l'amour même; l'autre qui est un sentiment de plaisir prévenant et indélibéré.

Il est pourtant vrai, répondra le docteur, que la paix et la joie du Saint-Esprit surpassent tous les faux plaisirs des impies. *Un jour dans la maison de Dieu vaut mieux*, et donne plus de vrai contentement, *que mille dans les tabernacles des pécheurs*. Ainsi il est vrai de dire que les justes, malgré toutes leurs croix, suivent, dans le chemin de l'Évangile, leur plus grand plaisir.

Je n'ai garde, répliquera le disciple, de mettre en doute que les justes, pendant qu'ils persévèrent dans la justice, ne suivent leur plus grand plaisir. Je ne pourrois en douter sans renverser tout votre système : or je n'ai garde de vouloir l'ébranler. Je suis trop intéressé à le soutenir ce système charmant, qui ne me laisse plus aucune loi que celle du plus grand plaisir. Vous trouverez beaucoup de gens qui vous diront que les saints, au milieu de leurs croix et de leurs tentations douloureuses, ont une paix intime, qui n'est point un sentiment de plaisir prévenant et indélibéré, mais qui est au contraire une complaisance libre, et inséparable de l'amour de Dieu au-dessus de tout. Mais je ne veux point écouter ce système : le vôtre est cent fois plus commode. Il s'agit d'un sentiment de plaisir qui vient tout-à-coup sans qu'on y pense, et sans qu'on s'y prépare. *Il arrive même inévitablement ; indeclinabiliter*. Dès qu'il est arrivé, son attrait est invincible à la volonté; *insuperabiliter*. De quelque côté qu'il nous tourne, vers le vice ou vers la vertu, qu'importe, il est nécessaire que nous le suivions : *secundùm id operemur necesse est ;* et ce que j'y trouve de merveilleux pour me mettre au large, c'est que pour un homme que le plus grand plaisir tourne vers la vertu, il y en a dix mille autres qu'il tourne vers le vice, et que ceux mêmes qui sont en de certains momens plus touchés de la vertu, sont, dans tout le reste du cours de leur vie, bien plus touchés du vice et de toutes les passions mondaines. Pour moi je vous promets de suivre la vertu toutes les fois qu'elle me donnera plus de plaisir que mes plaisirs mêmes. Mais aussi vous trouverez bon, que, selon vos principes, je préfère le vice à la vertu, toutes les fois que le vice aura plus de charmes pour moi. En un mot, suivant vos leçons, je n'ai plus d'autre règle de mœurs que celle de céder à ce que je sens, et de m'abandonner sans cesse au plaisir

qui se fera le plus sentir au fond de mon cœur.

IV. Dans le système du sieur Habert, l'homme qui fait le mal, cède par une invincible nécessité à la plus forte délectation.

Vous pourriez, dira le maître, prendre facilement le change, et tomber dans une funeste illusion. Chaque homme peut s'imaginer qu'il n'a point la délectation de la vertu, quoiqu'il l'ait actuellement : on se fait accroire à soi-même qu'on est privé de ce secours, pour s'excuser dans le parti qu'on prend de se livrer au vice.

Vain discours, qui porte visiblement à faux, répliquera le disciple. Les autres écoles pourront dire, tant qu'il leur plaira, que chaque homme peut, avec le secours d'une grâce générale et suffisante, résister au plus grand plaisir, pour préférer la vertu pénible et amère, au vice doux et flatteur. Mais vous et moi nous ne pouvons point parler sincèrement un tel langage; il seroit faux et sans pudeur dans notre bouche. Le plaisir étant un sentiment doux et agréable, il ne peut être un vrai plaisir, qu'autant qu'il est senti et goûté. A-t-on jamais ouï parler d'un sentiment qu'on ne sent point, et d'un plaisir qui ne plaît pas? Il faut soutenir qu'un cercle est un triangle, et le jour la nuit, ou avouer de bonne foi que le sentiment de plaisir n'est réel qu'autant qu'il plaît et qu'on le sent. Or je vous demande qui est-ce qui peut être juge de ce qu'un homme sent, si ce n'est cet homme même. Qui voulez-vous qui sache mieux que lui son propre fait secret et intime? Son sentiment, à proprement parler, n'est connu que de lui, et de ceux auxquels il en donne quelque signe. Il faut donc avouer que chaque homme est le seul juge de son propre sentiment. Chacun sait ce qui lui fait du plaisir, ou ce qui lui déplaît; ce qui lui fait un plus grand plaisir, et ce qui lui en fait moins. Laissons donc chacun l'unique juge de son plaisir actuel, et n'allons pas lui soutenir que nous savons mieux que lui-même qu'il a un plaisir dominant pour la vertu, quand il proteste qu'elle lui déplaît, et qu'il n'a de goût que pour le vice.

J'avoue, dira le docteur, que chacun sait mieux ce qu'il sent, que les autres hommes ne peuvent le savoir. Mais chaque homme peut néanmoins se tromper sur ce qui se passe au dedans de lui, et Dieu, qui voit en lui toutes les délectations secrètes qu'il n'y voit pas, peut le juger bien différemment de ce qu'il se juge lui-même.

Il est facile, répliquera le disciple, de faire disparoître en deux mots cette objection éblouissante. Selon vous, il est nécessaire de suivre sans cesse la plus forte délectation. Comme elle est inévitable quand elle vient, elle est invincible dès qu'elle est venue. A quel propos craignez-vous que je ne suive pas quelquefois ce qu'il *est nécessaire* que je suive toujours? *Secundùm id operemur necesse est.* Oseriez-vous dire qu'il m'arrive quelquefois de me méprendre en évitant un attrait inévitable, et en vainquant une détermination invincible? Il ne s'agit point ici d'un choix libre sur lequel je puisse éviter la règle, et me flatter par illusion. Je n'ai jamais à raisonner ni à choisir, selon vous. Je n'ai qu'à sentir, et qu'à céder au plus fort sentiment. Ce qui doit être fait ne se fait nullement par une comparaison réfléchie des deux plaisirs. Il s'agit, selon vous, d'une espèce de loi de mécanique. Entre les deux plaisirs, qui sont comme les deux forces mouvantes de notre volonté, le plus fort emporte sans cesse et nécessairement le plus foible. Il n'arrive jamais que le moindre plaisir paroisse le plus grand, et qu'il prévale sur celui qui est réellement le plus fort. De tels événemens qui sont *moralement impossibles, sont,* selon vous, *au nombre des choses qui n'existent jamais.* Il n'arrivera donc jamais, selon vous, par aucune illusion de l'esprit humain, que le moindre plaisir prévale en nous sur le plus grand. Au contraire, il est infaillible que le plus grand vaincra sans cesse le moindre. Ce fondement étant posé, il faut avouer que Dieu ne peut jamais voir au dedans de nous ce qui n'y arrive jamais. Or est-il que toutes les fois que nous préférons le vice à la vertu, c'est le plaisir du vice qui s'est trouvé en nous plus grand que celui de la vertu, selon vos principes. Donc, selon vous, Dieu ne voit jamais que nous ayons, par illusion, préféré le moindre plaisir au plus grand pour abandonner sa loi. Au contraire, Dieu voit ce qui est vrai, savoir que nous cédons à la nécessité toutes les fois que nous succombons à la tentation de faire le mal. En un mot, il n'arrive jamais ni illusion, ni méprise, ni mécompte dans une chose qui arrive toujours par une nécessité inévitable et invincible. L'homme n'a, selon vous, aucun besoin de raisonner pour comparer les deux plaisirs contraires. La comparaison se fait toute seule et d'elle-même, sans raisonnement, par nécessité. Le plus grand plaisir est le *seul ressort qui remue le cœur.* Heureux celui que Dieu enlève par ses chastes délices, et que le plus grand plaisir charme en faveur de la vertu. Alors la vertu ne coûte plus rien à cet homme. Il l'aime par une

espèce de ravissement passager, comme un autre homme est transporté d'une passion folle et honteuse. Mais malheur à celui qui est enivré du plaisir du vice. Voilà donc deux enchantemens opposés : jamais on ne s'y trompe; jamais on ne prend l'un pour l'autre. Quand le plus foible vaincra le plus fort, les rivières remonteront vers leur source, et un foible poids en entraînera un plus grand. Il ne m'appartient point de choisir entre ces deux plaisirs inégaux. Leur inégalité fait nécessairement la décision : *necesse est*. Il est vrai que ma volonté veut l'un des deux objets qui lui sont présentés ensemble. Elle veut, mais elle ne choisit pas. Elle veut, mais elle est inévitablement et invinciblement déterminée à vouloir l'un plutôt que l'autre. C'est le plus grand plaisir, et non ma volonté, qui décide de tout, puisque c'est le plus grand plaisir qui décide de ma volonté même.

V. Dans le système du sieur Habert, le péché n'est jamais imputable à celui qui le commet.

Les hommes, répondra le docteur, ont toujours tort, et méritent toujours d'être punis, quand ils préfèrent le vice défendu, à la vertu commandée. Comme c'est leur volonté propre, et non une volonté étrangère qui fait cet injuste choix, et qui veut le mal, au lieu de vouloir le bien, c'est leur volonté, et non celle d'autrui, qui est coupable, et qu'il est juste de punir.

J'avois cru, comme vous, répondra le disciple, que comme c'est la volonté qui veut le mal, au lieu de vouloir le bien, c'est aussi elle qui est coupable de ce mauvais choix. Mais votre livre a bien changé toutes mes idées. Quand un homme nécessité par un autre plus fort que lui me frappe, je ne me plains point de celui qui m'a frappé. Je remonte d'abord tout droit à la première cause du coup que j'ai reçu. Je n'en accuse que celui qui étoit derrière le premier, et qui a poussé sa main. Tout de même, je ne m'arrête point à ma volonté, qui est nécessitée à vouloir le mal : je remonte tout droit au plaisir nécessitant qui lui fait vouloir ce qu'elle veut. Ce plaisir ne dépend nullement de ma volonté; c'est au contraire ma volonté qui dépend de ce plaisir. Ce n'est pas moi qui choisis le bon ou le mauvais plaisir; c'est le bon ou le mauvais plaisir qui vient me saisir tout-à-coup sans que je puisse l'éviter, et qui me fait vouloir le bien ou le mal, sans que je puisse le vaincre.

N'importe, dira le docteur, c'est votre propre volonté, et non celle d'un autre homme, qui veut le mal. En voilà assez : le démérite consiste à vouloir le mal. Or c'est votre propre volonté qui le veut : donc c'est votre propre volonté qui mérite d'être punie.

A-t-on jamais ouï dire, répliquera le disciple, que quelqu'un soit coupable pour avoir fait ce qu'il étoit invinciblement nécessité de faire, et pour n'avoir pas fait ce qu'il étoit dans l'impuissance d'exécuter. Le genre humain n'est-il pas d'accord pour excuser quiconque a fait tout ce qu'il a pu? Chacun n'est-il pas pleinement justifié dès qu'il prouve qu'il a été jusqu'au bout de tout son pouvoir pour obéir? Voudriez-vous être le domestique d'un maître qui vous puniroit en toute rigueur, pour n'avoir pas vaincu une nécessité invincible? Ne diriez-vous pas que ce seroit la plus cruelle de toutes les tyrannies?

Il y a, dira le docteur, une extrême différence entre l'action de la volonté qui consiste à vouloir, et les autres actions des hommes. Chacun est sans doute excusé quand il n'a pas fait les autres actions, faute de forces proportionnées pour les exécuter. Mais pour l'action de vouloir, la volonté est toujours contraire à la règle : elle est toujours mauvaise, et par conséquent coupable, dès qu'elle veut le mal.

Ne peut-il pas y avoir, répliquera le disciple, une impuissance de vouloir le bien, et une nécessité de vouloir le mal, comme il y a des nécessités de faire certaines actions extérieures, et des impuissances de les exécuter. Pourquoi voulez-vous qu'une volonté ne soit pas excusée, quand elle n'est pas assez forte pour vouloir un bien, comme un ouvrier est excusé quand il n'est pas assez fort pour porter un fardeau? L'impuissance de la volonté pour vouloir, n'est-elle pas autant une impuissance réelle, que l'impuissance des bras pour porter? La volonté a-t-elle tort de ne vaincre pas ce qui est invincible? La punirez-vous pour n'avoir pas voulu ce qu'il lui étoit impossible de vouloir.

Qui voulez-vous donc qu'on punisse, dira le docteur, si on ne punit pas la volonté qui veut ce qu'il lui est défendu de vouloir?

Punissez, répondra le disciple, toute volonté qui veut librement et par choix le mal qu'elle peut ne vouloir pas. Mais ne punissez point celle qui ne veut que ce qu'il faut qu'elle veuille par une nécessité invincible. Donnez, comme il vous plaira, le nom de bien et de mal à ce qu'elle veut. Ce qu'il y a de réel et indubitable est qu'elle veut ce qu'elle doit vouloir, puisqu'elle doit vouloir ce qu'il est impossible qu'elle ne veuille pas. Enfin, subtilisez à l'infini, si bon vous semble, sur une justice supérieure qui punit l'homme de ce qu'il ne fait pas l'impossible. Je suppose, pour un moment, tout

ce que vous voudrez supposer de plus injuste et de plus inhumain. Eh bien ! je veux supposer que Dieu me punira éternellement pour avoir suivi mon plus grand plaisir. Que conclurez-vous de là? En serez-vous plus avancé pour corriger mes mœurs? Toutes les flammes de l'enfer, qui ne s'éteindront jamais, ne me brûlent pas aujourd'hui, elles ne sauroient m'empêcher de suivre ce plaisir tout-puissant, qui m'entraîne avec tant de douceur dans ce que vous nommez le péché. Les tourmens éternels sont encore éloignés, et ce plaisir vainqueur est présent. Montrez-moi l'abîme infernal ouvert sous mes pieds; faites tonner sur ma tête une vengeance éternelle : n'importe, je n'en suis pas moins inévitablement et invinciblement nécessité à faire mal. *Indeclinabiliter, insuperabiliter; secundùm id operemur, necesse est.* Dites que je suis coupable, et que je mérite ces tourmens infinis; j'en suis plus malheureux d'être coupable et justement puni. Mais je n'en suis pas moins nécessité par mon plaisir à violer la règle. Je vois mon crime, mes tourmens futurs, et mon malheur sans remède à jamais; mais, en les voyant, je n'en cède pas moins à une invincible nécessité. Voulez-vous que la pensée de l'enfer me fasse vaincre un plaisir invincible; je verrai donc mes crimes et mes tourmens, sans cesser de pécher : *necesse est.*

VI. La nécessité que le sieur Habert appelle *morale*, n'en est pas moins *invincible* et *inévitable*.

Cette nécessité et cette impuissance, que vous alléguez comme votre unique excuse, dira le docteur, n'est qu'une nécessité et une impuissance morale, qui vous laissent un pouvoir *physique et absolu* de vouloir le bien commandé. Or l'impuissance *morale*, qui n'ôte pas le pouvoir physique et absolu, ne blesse en rien la liberté. Donc vous êtes toujours libre de vouloir le bien et de ne vouloir pas le mal. Donc vous êtes coupable, quand vous voulez l'un au lieu de vouloir l'autre. Ne voyez-vous pas que, faute d'être attentif à ce mot de *morale*, qui est décisif pour purifier tout notre système, vous brouillez tout, et vous faites de la céleste doctrine de saint Augustin un épicurisme dont on a horreur?

Eh ! que signifie ce mot de *morale?* répondra le disciple. N'espérez plus de nous éblouir par un correctif si imaginaire. Votre nécessité n'en est pas moins inévitable et invincible, pour être morale. Vous lui donnez ce nom, parce qu'elle nous vient par le plaisir; *quia delectando operatur.* Vous la nommez ainsi parce qu'elle tombe sur nos mœurs; *quod ad mores pertinet.* D'ailleurs, selon vous, le plus grand plaisir *met notre volonté invinciblement en acte. Il a son effet par lui-même, non par le consentement de la volonté.* C'est le seul *ressort qui remue le cœur. Il tient* l'homme *plus fortement lié que les entraves et les chaînes de fer.* Que voulez-vous de plus nécessitant? Mettons à part toutes les vaines subtilités de l'Ecole; venons au sens commun. Quand les ennemis du libre arbitre soutiennent que la volonté de l'homme est nécessitée à vouloir le mal, que peuvent-ils prétendre au-delà d'une volonté mise *invinciblement en acte* pour le vice? que peuvent-ils vouloir au-delà d'un plaisir dont l'attrait a *son effet par lui-même, non par le consentement de la volonté?* que peuvent-ils vouloir au-delà d'une volonté *plus fortement* attachée au crime que si elle l'étoit *par des chaînes de fer?* Si le plaisir qui me nécessite au péché tient *son effet de soi-même, non du consentement de ma volonté*, à quel propos prétendez-vous que le refus *du consentement de ma volonté* peut l'empêcher d'avoir son effet? Voulez-vous que ma volonté vainque un plaisir qui la met invinciblement en acte pour le crime, et qu'elle résiste à un plaisir qui la *lie plus fortement que des chaînes de fer?*

La nécessité accidentelle, changeante, et relative à certaines circonstances, dira le docteur, ne blesse point la liberté. La liberté ne peut être blessée que par la nécessité naturelle, fixe, invariable et absolue.

Laissons là ces vaines subtilités, répondra le disciple, et renfermons-nous dans ce qui est réel et sensible pour la pratique. Pour moi, je vous soutiens que toute véritable nécessité est nécessitante pendant qu'elle dure. Des chaînes de fer qu'on change deux fois le jour sur moi, n'en sont pas moins *des chaînes de fer* que je ne puis pas plus rompre, que si j'étois sans cesse enchaîné par les mêmes. J'avoue qu'un plaisir nécessitant ne nécessite plus quand il cesse; mais, pendant qu'il dure, si son attrait est invincible à ma volonté, ma volonté se trouve actuellement nécessitée. Eh ! qu'importe que cette nécessité me vienne par une loi invariable de la nature, ou par intervalle et par accident? Ne suis-je pas autant nécessité à demeurer dans mon lit, pendant les jours où la goutte m'y rend immobile par accident, que je suis nécessité à ne voler jamais faute d'ailes? Le durée de ces deux sortes de nécessité est différente : mais pendant que la nécessité passagère et accidentelle dure, elle n'est pas moins

nécessitante que l'autre. J'avoue que la nécessité causée par le plus grand plaisir, est relative à ce plaisir dominant. Mais Luther, Calvin et tous les plus grands ennemis du libre arbitre, n'ont jamais voulu établir que cette nécessité relative. Quand ils ont soutenu que la grâce et la concupiscence sont nécessitantes, il est visible qu'ils ont voulu seulement dire que c'est une nécessité relative à ces deux causes.

Mais, encore une fois, comptons pour rien tous ces jeux d'esprit réservés aux écoles; venons sérieusement au fait. Oseriez-vous me demander de bonne foi que j'évite un attrait inévitable, que je vainque un plaisir *qui met invinciblement ma volonté en acte* pour le mal, que j'agisse contre *le seul ressort qui remue mon cœur*, et que je rompe ce qui me *lie plus fortement que des chaînes de fer?* Reconnoissez vos paroles, ou, pour mieux dire, les principes fondamentaux de ce que vous nommez la céleste doctrine de saint Augustin, et laissez-moi vivre au gré de mes passions, suivant cette invincible nécessité. *Secundùm id operemur necesse est*. J'avouerai, tant qu'il vous plaira, que cette nécessité de faire les actions les plus honteuses n'est qu'accidentelle et relative au plaisir qui me domine actuellement. J'avouerai qu'il viendra peut-être d'autres momens où je serai nécessité à la vertu par un plaisir contraire. Mais enfin je me trouve nécessité relativement et accidentellement à prendre le bien d'autrui, à tromper, à empoisonner, à assassiner, à être faussaire et parjure, à commettre les sacriléges les plus impies, et les impuretés les plus infâmes et les plus monstrueuses. J'avouerai même, si vous le voulez, que cette nécessité accidentelle et relative ne m'empêche pas d'être coupable, et de devoir être damné. Mais ce qui est certain, selon vous-même, c'est que je ne puis vaincre cette nécessité qui *met invinciblement ma volonté en acte* pour tant de maux, et que je ne puis rompre *des chaînes de fer*. Il est vrai que cette nécessité n'est qu'accidentelle, et relative au plaisir dont je suis dominé, comme la nécessité d'un homme pris par hasard, seroit accidentelle et relative aux *chaînes de fer* par lesquelles il seroit attaché. Mais quand cet homme enchaîné sauroit qu'on lui va faire souffrir les tourmens de l'enfer, s'il ne s'enfuit pas, il ne pourroit pas s'enfuir, parce qu'il n'est pas assez fort pour rompre ses chaînes. Cette nécessité, quoique accidentelle et relative aux chaînes de fer, suffit sans doute pour le retenir. Il en est de même de moi. Mon plaisir est ma chaîne; je suis trop foible pour la rompre. Ce plaisir victorieux *tient son effet*, qui est mon entraînement dans les crimes les plus affreux, *de lui-même, non du consentement de ma volonté*. C'est le *seul ressort qui remue mon cœur*. Il ne me reste donc qu'à faire en chaque moment ce qu'il est nécessaire que je fasse en ce moment-là relativement au degré de plaisir qui prévaut au dedans de moi. Les crimes commis par nécessité accidentelle et relative, seront, si vous le voulez, autant de crimes dignes de l'enfer, que les crimes commis librement et sans aucune nécessité. Pour moi, je les crois, dans ce moment-là, aussi inévitables que les crimes commis par une nécessité absolue et invariable le sont pour toujours. Ce qu'il y a de sérieux et d'effectif dans la pratique, est que je suis actuellement nécessité par mon plus grand plaisir à préférer le vice le plus honteux à la plus pure vertu. C'est saint Augustin, c'est Jansénius, c'est tout votre savant parti, c'est l'école des défenseurs de la morale la plus sévère, c'est vous-même, que j'ai pour garans d'une doctrine et d'une conduite si licencieuse.

VII. On peut admettre le système de la grâce efficace par elle-même, sans admettre le système du sieur Habert.

Je vois bien, dira le docteur, qu'on peut facilement abuser de cette doctrine, si on la prend de travers par malignité. Mais que faire? On ne peut point abandonner le dogme de la grâce efficace par elle-même, sans être Pélagien.

Je serois bien fâché, répondra le disciple, que nous fussions réduits à l'abandonner. Nous y perdrions trop de douceur et de commodités. Je ne me contenterois nullement de la prémotion des Thomistes; elle ne remédie à rien pour nous excuser; car elle se réduit à un concours prévenant, toujours tout prêt à tout homme qui n'y met point d'obstacles par son libre refus. Cette prémotion ne donne point le même plaisir que notre système. Rien n'est si triste que de supposer qu'on est toujours libre, toujours en état de faire le bien qu'on ne fait pas, et toujours responsable du mal qu'on fait. Il est bien plus doux de supposer, comme nous le faisons, que c'est un plaisir invincible qui nous rend sans cesse excusables pour tous les déréglemens auxquels nous nous abandonnons. Quand Dieu voudra me condamner sur mes vices les plus énormes, je lui dirai avec confiance : Seigneur, souvenez-vous que j'ai suivi la céleste doctrine de votre grand docteur saint Augustin, adoptée par toute votre Eglise. Il étoit nécessaire que je suivisse mon plus grand

plaisir, et je l'ai suivi. Votre Evangile m'étoit moins doux que les plaisirs sensuels. J'ai fait ce qu'il étoit nécessaire que je fisse : le texte est formel : *Secundùm id operemur necesse est.* Damnez-moi, si vous le voulez, je ne puis pas vous en empêcher; mais, pour moi, je n'ai pas pu m'abstenir de vivre comme j'ai vécu. Votre justice, votre vengeance, vos tourmens éternels, qui m'ont menacé de loin, ne pouvoient pas vaincre l'invincible nécessité où j'ai vécu, de contenter mes passions, et de violer votre austère loi. Voilà la doctrine qui me met au large. Rien n'est si gênant que la liberté, car elle tourne sans cesse l'homme contre lui-même. Elle le réduit à se chicaner soi-même sur tous ses goûts. Elle le rend responsable de tout ce qu'il fait. Au contraire, rien ne donne tant de liberté que de supposer qu'on n'en a aucune; car alors on s'abandonne, par nécessité et sans remords, à l'attrait flatteur et invincible du plus grand plaisir, qui devient notre unique loi.

Il est capital, dira le docteur, de soutenir la grâce efficace par elle-même, pour ôter à l'homme la vaine complaisance en son propre mérite, et pour renvoyer à Dieu toute la gloire des bonnes œuvres.

Je n'ai garde, répliquera le disciple, d'ébranler jamais cette efficacité invincible de la bonne délectation. J'ai trop d'intérêt de la maintenir dans toute son étendue : mais vous devez aussi établir l'efficacité invincible de la mauvaise. Comme la bonne délectation est efficace par elle-même, en sorte qu'elle m'ôte toute la gloire des bonnes œuvres; la mauvaise délectation est pareillement efficace par elle-même, en sorte qu'elle m'ôte tout le blâme et toute la honte des actions déréglées. Le plaisir du vice n'est pas moins *le seul ressort qui remue le cœur* pour le vice que pour la vertu. Le plaisir ne met pas moins invinciblement la volonté en acte pour le meurtre et pour l'adultère, que le plaisir de la vertu y met pour l'aumône et pour l'oraison. Ce plaisir toujours victorieux ne *tient* pas moins *son effet de lui-même, non du consentement de la volonté*, pour l'empoisonnement et pour le sacrilége, que pour l'humilité et pour la patience la plus héroïque. La seule différence que j'y trouve est que la délectation efficace par elle-même pour le bien est très-rare parmi les hommes : que de vingt mille à peine en trouverez-vous un seul qui ait cette délectation, et que ceux mêmes qui l'ont en certains momens, en sont tout-à-coup dépourvus sans ressource, s'ils ne sont pas du très-petit nombre des prédestinés. Au contraire, la délectation efficace par elle-même pour le mal domine presque tout le genre humain. Prenez garde que le vice gagne infiniment sur la vertu dans notre système; car le plaisir efficace par lui-même pour le mal est aussi commun que le plaisir efficace pour la vertu est rare dans le monde. Vous ôtez à très-peu d'hommes la gloire de se discerner eux-mêmes par le choix libre de la vertu, et vous ôtez à presque tous les hommes la honte et le remords de se dégrader eux-mêmes par le choix libre des vices honteux. Il n'y a plus de discernement ni en bien ni en mal, dès qu'un plaisir efficace par lui-même nécessite aussi invinciblement les uns à l'impiété et au libertinage, que les autres à la religion et à la probité. Les dévots auront horreur de cette concupiscence efficace par elle-même, et de ce plaisir tout-puissant qui nécessite invinciblement à leur damnation éternelle tous les hommes qui ne sont pas élus. Pour moi, je trouve un doux repos et une heureuse indolence dans cette espèce de désespoir. Il me semble qu'un Dieu juste ne sauroit jamais me punir pour avoir suivi un plaisir qui est *le seul ressort* de mon cœur, et *qui tient son effet de soi-même, non du consentement de ma volonté*. Mais si Dieu m'en punit, ma damnation est aussi inévitable que le plaisir qui me l'attire. Puis-je, pour éviter un malheur à venir, rompre des *chaînes de fer*, et vaincre un attrait invincible.

VIII. Vaine difficulté sur l'origine de la délectation.

Ne voyez-vous pas, dira le docteur, l'extrême différence qu'il y a entre les deux plaisirs opposés? Le plaisir céleste vient de la miséricorde purement gratuite de Dieu; au contraire, le terrestre vient du péché originel. C'est l'homme même qui s'est donné ce plaisir contagieux par sa rébellion : Dieu n'y a aucune part. C'est le péché qui est la peine du péché même, comme parle saint Augustin. Ce plaisir sort du péché et y rentre; il en est tout ensemble l'effet et la cause. Dieu, qui ne doit jamais sa grâce à personne, n'est pas obligé de surmonter en nous, par son plaisir médicinal, le plaisir corrompu auquel nous nous sommes librement abandonnés dans notre premier père.

Vous oubliez, répondra le disciple, que, loin de contester cette doctrine, je suis charmé de la supposer tout entière avec vous. Je condamne autant que vous tous ceux qui osent dire que Jésus-Christ, *sauveur de tous les hommes, et principalement des fidèles*, donne à des hommes

même non prédestinés un plaisir pur et céleste qui est assez fort pour faire le contre-poids du plaisir terrestre et vicieux; afin que leur volonté, ainsi dégagée, puisse choisir le bien, et parvenir au salut éternel. En tout ceci, je veux suivre votre doctrine, et me borner à en tirer une conséquence immédiate, qui est claire comme le jour en plein midi. Je ne veux blâmer ni le Créateur qui punit les hommes, parce qu'ils n'ont pas vaincu un plaisir invincible, ni le Sauveur, qui ne donne à presque aucun homme, ni à presque aucun Chrétien, et qui refuse à beaucoup de justes mêmes, le plaisir nécessaire pour le salut, faute duquel ils sont tous nécessairement damnés. Le plaisir qui vient du péché originel pour le mal, n'est pas moins invincible que le plaisir qui vient de la miséricorde de Dieu pour le bien. J'avoue que les sources en sont très-différentes, et que les effets en sont absolument contraires. Mais que m'importe de la source et de l'effet? Ce qu'il y a de réel et de décisif dans la pratique des mœurs, est que le plaisir du vice est aussi nécessitant que celui de la vertu. Je suis autant dans l'impuissance de vaincre l'un que de vaincre l'autre, puisqu'ils sont tous deux également invincibles. L'unique différence qui décide en chacun de nous, est que presque tout le genre humain n'a jamais que le plaisir corrompu, et qu'à peine trouve-t-on quelques hommes auxquels le plaisir pur soit accordé pour leur salut. Pour moi, je n'ai aucun besoin d'attendre d'autrui ce que je sens au fond de mon cœur. Le plaisir de la terre est le seul ressort qui le remue. Justifiez le Créateur et le Sauveur, tant qu'il vous plaira; ne me justifiez point; condamnez-moi, si vous le voulez. Mais avouez de bonne foi que je suis fidèlement la règle de saint Augustin et la vôtre. Je sens plus de plaisir dans le vice que dans la vertu; je laisse la vertu pour le vice; j'y suis attaché par mon plaisir *plus fortement* que par des *chaînes de fer* : je ne fais que céder à la nécessité : *necesse est.*

IX. Vains adoucissemens dans l'exposition du système du sieur Habert.

Je remarque, dira le docteur, que vous gâtez les meilleures choses en les outrant. Gardez-vous bien de considérer jamais notre système, sans l'adoucir par tous les tempéramens dont il a besoin pour n'alarmer personne. Evitez autant qu'il sera possible de parler du plaisir ; ce terme est devenu odieux : servez-vous de celui de délectation. Evitez de parler, si vous le pouvez, de la délectation terrestre. Montrez toujours la délectation par le beau côté, en faisant une aimable et magnifique peinture de la délectation céleste. Etes-vous contraint à toute extrémité de parler de la délectation qui invite au mal? passez légèrement sur cet objet odieux. Mettez toujours le mal sur la volonté qui ne veut pas le bien, quoiqu'elle puisse toujours, en un certain sens, le vouloir; et ne dites jamais que le mal vient du plaisir qui nécessite à le vouloir. Ce langage est dur, outré, indiscret, scandaleux. N'allez jamais dire même que la grâce est nécessitante ; vous effaroucheriez les esprits. Contentez-vous de dire qu'elle est efficace par elle-même, que son attrait est inévitable et invincible. Vous pouvez même dire qu'il est nécessaire que votre volonté la suive : mais gardez-vous bien de dire jamais qu'elle est nécessitante. L'un vaut l'autre, et n'alarme personne. Que voulez-vous de plus qu'un attrait si invincible, qu'il est nécessaire qu'on s'y abandonne? Enfin, si vous voulez insinuer le terme dur de *nécessité,* pour fixer une grâce incompatible avec le refus libre de la volonté; au moins ne manquez pas d'y ajouter aussitôt le mot de *morale* pour l'adoucir, et pour calmer les esprits ombrageux.

Eh! qu'importe, s'écriera le disciple, que cette nécessité soit nommée *physique* ou *morale*? Le son des paroles ne fait rien au fond de la chose. Laissons ce jeu puéril de mots; venons au fait. Cette nécessité en sera-t-elle moins inévitable et moins invincible à ma volonté, dans le détail de mes mœurs, parce que vous lui aurez ôté le nom de *physique*, et qu'il vous aura plu de la nommer morale? Qu'y a-t-il de plus physique qu'une nécessité qui *lie plus fortement* l'homme au vice que *des chaînes de fer?* N'avez-vous point de honte d'inventer un langage si radouci et si artificieux sur votre doctrine par rapport à la foi, pour imposer aux hommes, pendant que vous affectez tant de rigueur et de scrupule sur les plus légères équivoques, dans le plus petit détail de la vie humaine? Parlons naturellement; disons que le plaisir corrompu nécessite presque tout le genre humain à vivre et à mourir dans le vice. Disons que le plaisir de la vertu ne nécessite au bien, et ne met en voie de salut que le très-petit nombre des prédestinés. C'est ainsi qu'on parle quand on ne veut tromper personne.

X. Suite du même sujet.

Il reste, dira le docteur, dans tout homme un pouvoir *physique et absolu* de vouloir le bien;

ainsi tout homme est coupable de ne le vouloir pas.

Etrange et bizarre pouvoir, répliquera le disciple, c'est le pouvoir de *naviger sans navire, de parler sans voix, de marcher sans pieds, et de voir sans lumière*. C'est ainsi qu'on peut vouloir le bien sans le plaisir, *seul ressort qui remue le cœur*. C'est un pouvoir avec lequel on ne peut rien ; c'est le pouvoir d'agir, si on avoit, outre ce qu'on a, tout ce qu'on n'a point. En un mot, tout homme qui ne veut pas le bien commandé, a, selon nous, une double impuissance pour le vouloir. D'un côté, il n'a point le plaisir supérieur du bien, *seul ressort qui remue le cœur*. Le cœur peut-il vouloir sans un ressort qui le remue? D'un autre côté, tout homme qui ne veut pas le bien commandé a actuellement, selon nous, le plaisir supérieur pour le mal défendu. Comment pourroit-il ne vouloir pas ce mal, pendant qu'un plaisir invincible *tient son effet de soi-même, non du consentement de la volonté* de cet homme? Ce pouvoir physique et absolu est donc une réelle et actuelle impuissance de faire le bien pour le moment qui décide du mérite ou du démérite. Que si vous disputez encore pour me persuader que la nuit est le jour, je ne vous répondrai que ces paroles décisives : je sens le plaisir du mal qui me tient *plus fortement lié que des chaînes de fer. Il tient son effet de lui-même, non du consentement de ma volonté*. Je suis ce qu'il est nécessaire que je suive ; *necesse est*.

XI. La vigilance est inutile et impossible dans le système du sieur Habert.

Vous devez veiller, dira le docteur, de peur que la tentation ne croisse par votre négligence, et qu'elle ne vous surprenne.

Ce beau discours, répondra le disciple, porte visiblement à faux. A vous entendre parler ainsi, on croiroit que, selon vous, il dépend de moi de faire hausser ou baisser à mon choix la tentation et le plaisir vicieux. Mais vous savez bien en votre conscience le contraire. Le mauvais plaisir, selon notre système, nous prévient *inévitablement, indeclinabiliter*, comme il nous détermine *invinciblement*. Voulez-vous que j'évite un attrait qui est inévitable?

Mais choisissez entre ces deux partis : Ou dites que l'homme est maître de faire hausser et baisser chacune des deux délectations, comme il lui plaît, de même qu'un homme qui tire de l'eau d'un puits, fait hausser et baisser à son choix chacun des deux seaux opposés; ou dites que l'homme n'est point le maître de faire croître ou diminuer les deux délectations contraires qui décident de tout en lui. Votre réponse nette et décisive réglera tout ce que j'aurai à vous dire.

J'avoue, dira le docteur, que si l'homme étoit le maître de faire hausser ou baisser en lui à son choix chacune des deux délectations, nous tomberions par là dans le molinisme. Alors le *plaisir* ne seroit plus *le seul ressort qui remue le cœur* de l'homme; alors le cœur de l'homme auroit un ressort propre, et indépendant de la délectation même, pour la faire croître ou diminuer comme il lui plairoit. Alors la délectation ne le préviendroit point *inévitablement, indeclinabiliter;* mais, au contraire, ce seroit lui qui préviendroit *inévitablement* la délectation, pour la faire hausser et baisser à point nommé selon sa propre volonté indépendante d'elle. Alors la délectation seroit soumise à ses ordres, et pour ainsi dire, *versatile* dans sa main. Voilà le molinisme. Un pilote qui seroit déterminé par le vent le plus fort, mais qui seroit maître du vent même, pour faire régner sur la mer celui qu'il lui plairoit de choisir en faveur de sa navigation, seroit exempt de toute nécessité réelle. Du moins il ne subiroit que la nécessité qu'il auroit choisie librement. Or une nécessité librement choisie, n'est point une nécessité incompatible avec le libre arbitre, puisque c'est le libre arbitre même qui la choisit. Il faut donc nécessairement soutenir que la délectation nous prévient inévitablement. Il faut ajouter, comme je l'ai dit de bonne foi, qu'elle tient *son effet d'elle-même, non du consentement de la volonté*. Il faut soutenir qu'elle vient *sans attendre les dispositions congrues, et sans prendre le temps propre, mais en faisant puissamment que la volonté opère*. Mais plus la mauvaise délectation peut venir tout d'un coup sans qu'on y pense ; plus on doit y penser, et veiller avec précaution pour l'empêcher de venir.

Eh ! ne voyez-vous pas, reprendra le disciple, que ce discours, si véritable dans un autre système, est le comble de l'absurdité dans le nôtre? Puisque cette délectation est prévenante par sa nature, il est certain qu'elle me préviendra toutes les fois qu'elle se fera sentir dans mon cœur. Il est donc impossible que je la prévienne, puisque, au contraire, c'est elle qui doit me prévenir. Par quel ressort voulez-vous que ma volonté prévienne ce qui est le *seul ressort* de ma volonté même? Comment voulez-vous que je veille pour éviter ce qui m'ôte la vigilance même, et qui vient à moi par une surprise inévitable; *indeclinabiliter*.

La chose est évidemment de telle nature, qu'elle saute aux yeux, et que, nonobstant toutes vos lumières, vous ne sauriez ouvrir la bouche pour me demander que je veille, sans vous contredire manifestement. Souvenez-vous que ce n'est pas ma vigilance qui peut régler ma délectation; et que c'est, au contraire, ma délectation qui règle ma vigilance même. Ni l'une ni l'autre ne dépend de ma volonté. La vigilance chrétienne, dont vous me parlez, est une vertu surnaturelle qui dépend de la céleste délectation. Si le plaisir céleste baisse tout-à-coup, et si le terrestre prend tout-à-coup le dessus, je ne puis plus veiller. La vigilance m'est aussi impossible que toutes les autres vertus. Alors il est nécessaire que je cesse de veiller; *necesse est.* Alors le plaisir corrompu *met invinciblement ma volonté en acte* pour renoncer à la vigilance, et pour *m'endormir dans la mort.* Alors l'illusion opposée à la vigilance tient *son effet* du plaisir invincible qui m'enchante, non *du consentement de ma volonté.* Alors il ne me reste plus aucun *ressort qui remue mon cœur,* pour me faire veiller. Le plus grand plaisir ne dépend nullement de ma volonté, et c'est au contraire ma volonté qui dépend du plus grand plaisir. Dès que ce plaisir vient, je ne puis l'éviter. Il ne m'avertit point; il ne vient point par règle : il vient *sans attendre les dispositions congrues, et sans prendre le temps propre :* il m'ôte d'abord le pouvoir de veiller. Ou le plaisir céleste viendra par la vertu, auquel cas il me fera invinciblement veiller, en sorte que je ne tomberai point, et que vous n'aurez aucune exhortation à me faire, ou bien le plaisir terrestre viendra, auquel cas la vigilance me sera impossible, et toutes vos exhortations me seront inutiles. Cessez donc de m'exhorter à la vigilance, puisqu'elle me sera toujours ou impossible, ou nécessaire. Vous avez beau dire, je veillerai, ou ne veillerai point, suivant que le plaisir dominant me préviendra inévitablement pour m'inspirer la vigilance, ou pour m'en détourner. *Secundùm id operemur necesse est.* Que voulez-vous de moi au-delà de ce qu'il est nécessaire que je fasse? J'agirai suivant ce que je sentirai. Or je vous déclare que je ne sens aucun plaisir à veiller, et que j'en sens un grand à ne veiller pas. Rien n'est si triste, si gênant, si importun, que d'être à toute heure aux prises avec soi-même, que de n'oser jamais se reposer sur son propre cœur, que de se chicaner soi-même sur toutes ses inclinations, et que de se défier sans relâche de soi comme de son plus dangereux ennemi. Il est bien plus doux de se fier à soi, de se laisser aller au gré de ses passions les plus flatteuses, et de s'abandonner au torrent, sans entreprendre d'y résister.

XII. La prière également impossible dans le même Système.

Si vous n'avez pas assez de force pour veiller sur vous, dira le docteur, demandez la force qui vous manque, et elle vous sera donnée. Dieu ne refuse rien à l'humble prière de l'homme pour son salut. Demandez donc l'accroissement de la céleste délectation en vous; par elle vous pourrez vaincre les tentations, et persévérer dans le bien.

Ce discours est sérieux et bien fondé dans la doctrine que nous rejetons, dira le disciple; mais, dans notre système, il est frivole et insoutenable. Ne voyez-vous pas que la prière m'est aussi impossible que la vigilance? Je ne saurois prier, à moins que vous ne me fassiez venir, à point nommé, le plaisir supérieur, qui est le don de prière. En attendant, je vous déclare que je ne l'ai point. L'esprit de prière est un esprit d'amour des vertus évangéliques; c'est un saint désir du règne de Dieu; c'est un doux gémissement dans le lieu d'exil; c'est un soupir du cœur à la vue de notre céleste patrie. Il est de foi que je ne puis, sans l'attrait d'une grâce prévenante, former ce désir si pur et si humble. D'ailleurs, vous m'assurez que cet attrait est un sentiment de plaisir; or je ne sens nullement ce plaisir victorieux. Au contraire, je sens un plaisir très-vif à ne prier jamais, à aimer cette vie, à éviter toute pensée de la mort, et à contenter mes passions. Voilà mon goût, voilà le *seul ressort qui remue mon cœur.* Le plaisir sensuel *met invinciblement ma volonté en acte* pour pécher, et par conséquent pour ne prier pas. Le péché actuel n'est-il pas incompatible avec une sincère et humble prière? Dans ce moment, le plaisir invincible du vice *tient son effet de lui-même, non du consentement de ma volonté.* Dans ce moment, ce plaisir me tient *plus fortement attaché* au crime, que je ne le serois *par des chaînes de fer.* Voulez-vous que je me tourne vers Dieu par la prière, en même temps que *des chaînes de fer* m'attachent au vice, et m'éloignent de Dieu? La prière m'est donc aussi impossible que la vigilance.

XIII. La résistance aux tentations est impossible dans le même système.

Vous devez, dira le docteur, résister au mal

selon toute l'étendue de vos forces présentes. Or il est constant qu'il vous reste toujours quelque délectation pour la vertu, qui est un secours pour résister à la délectation du vice.

Combien y a-t-il d'hommes sur la terre, répliquera le disciple, qui ne peuvent avoir aucune délectation pour les vertus évangéliques, dont ils n'ont jamais entendu parler. Ils peuvent goûter les vertus purement humaines, par un amour-propre raisonnable, et par le plaisir de vivre avec honneur dans la société. Mais ils ne peuvent avoir aucun sentiment de plaisir pour les vertus crucifiantes de l'Evangile, qui ne leur ont jamais été annoncées. Ces infidèles innombrables n'ont donc jamais aucun plaisir pour les vertus chrétiennes, qui fasse le contre-poids du plaisir de l'orgueil et des passions profanes. Voilà la plus grande partie du genre humain qui n'a que le *seul ressort* du plaisir déréglé et corrompu pour remuer son cœur. Comment voulez-vous que de tels hommes résistent au mauvais plaisir qui les nécessite, par le bon qu'ils n'ont pas?

Ce n'est pas tout : moi, qui vous parle, je vous déclare que je ne sens aucun plaisir à aimer Dieu plus que moi, à me renoncer pour lui, à préférer sa volonté à la mienne, à porter humblement la croix, pour me détacher de tout ce que j'ai ici-bas, et à compter pour rien la vie présente, dont je jouis avec commodité, afin d'entrer par les horreurs de la mort dans une autre vie éloignée des sens, et inconnue à toute ma raison naturelle. Mes forces présentes ne peuvent consister, selon notre système, que dans le sentiment de plaisir que j'éprouve au dedans de moi pour cette vie chrétienne, qui est une mort douloureuse et continuelle. Je n'ai donc aucune force présente pour résister au plaisir qui me *lie plus fortement que des chaînes de fer* au péché. Encore une fois, vous m'avez appris que *le seul ressort qui remue mon cœur* est *le plaisir*. Or est-il que je ne sens de plaisir que pour le péché. Donc je ne puis remuer mon cœur que pour contenter mon amour-propre par les péchés qui flattent mon goût. Le plaisir de la piété seroit mon unique ressource. Or ce plaisir si pur et si subtilisé m'est entièrement inconnu. Quand j'en entends parler, il me semble qu'on me parle d'un conte de fées.

Quand même je sentirois de loin à loin ce plaisir si rare, ce seroit dans certains momens de tranquillité et de solitude. Mais ce n'est point alors que j'en ai besoin ; ce plaisir devroit venir à mon secours au moment précis où une violente tentation me presse; et c'est alors qu'il me manque le plus. Dans ce moment, la vertu me paroît ennuyeuse, amère et insupportable ; je m'aigris contre elle; je hais tous ceux qui paroissent la pratiquer, elle me donne une tristesse mortelle ; je n'ai de vie que pour le plaisir sensuel. Si le plaisir céleste vous enchante, tant mieux pour vous; suivez cet attrait. Pour moi, je ne sens que le plaisir de la terre. Plaignez-moi, si vous le voulez : mais enfin ces deux plaisirs étant également efficaces et invincibles, comme vous êtes assez heureux pour ne pouvoir résister à l'un, je suis assez malheureux pour ne pouvoir résister à l'autre. En faisant le mal pendant que vous faites le bien, je fais, en un certain sens, comme vous ; car je suis comme vous mon plus grand plaisir. Les objets sont différens; mais nous faisons tous deux réellement au fond du cœur la même chose, qui est de suivre par nécessité notre plus grand plaisir.

Ne pouvez-vous pas au moins, dira le docteur, faire tous vos efforts pour résister au mal?

Souvenez-vous, répondra le disciple, que le plaisir vicieux n'est pas moins, selon nous, efficace par lui-même, que le plaisir de la vertu. Or il est constant, selon nous, que le premier effet du plaisir de la vertu est d'ôter à notre cœur toute dureté et toute résistance ; donc le premier effet du plaisir criminel est d'ôter d'abord à mon cœur toute dureté contre son attrait et toute résistance à la tentation. Ce plaisir amollit d'abord le cœur le plus dur, le plus farouche, le plus rigoureux contre la volupté. Il lui ôte dès le premier moment toute ressource. Seriez-vous assez injuste pour m'obliger à résister dans le moment où vous savez bien que toute résistance me manque?

XIV. Suite du même sujet.

La bonne délectation quoique inférieure à la mauvaise, dira le docteur, est un secours suffisant pour résister à la tentation ; vous êtes donc inexcusable, si vous manquez à y résister.

Il est vrai, lui répliquera le disciple, que, selon nous, on peut, avec une petite délectation du bien, résister à une grande délectation du mal; mais, selon nous, tout homme qui se trouve dans ce cas ne manque jamais de résister au mal par toute la résistance qui lui est réellement possible : voici le dénouement de ce beau mystère. On ne peut point, avec la petite délectation du bien, vaincre la grande délectation du mal, et accomplir la justice ; car on ne

peut ni vaincre un attrait invincible, ni s'abstenir de faire ce qu'il est nécessaire qu'on fasse. Mais on peut, avec cette petite délectation du bien, qui est disproportionnée à la grande délectation du mal, faire des efforts vains, stériles et impuissans contre la tentation. Voilà, sans mentir, une ressource bien consolante. On peut se tourmenter à pure perte, s'agiter, se troubler, se rendre malheureux dans ce moment-là. On peut avoir la peine et la douleur de la conversion, sans en avoir le fruit. On peut faire comme un homme mourant, qui, par des mouvemens convulsifs, s'efforce de se lever de son lit, mais qui retombe aussitôt par un excès de défaillance. C'est ainsi qu'un Chrétien peut, selon nous, avec le foible plaisir de la vertu, résister vainement au grand plaisir du vice. Il a horreur de soi; il est contraire à lui-même; il s'épuise en regrets; il gémit; il est dans une espèce de désespoir; il touche au port, mais il y fait naufrage; ses vains désirs ne servent qu'à le rendre plus coupable et plus malheureux. Tous ses efforts se tournent contre lui. On vient lui dire qu'il a abusé de la grâce, et qu'il a résisté au Saint-Esprit, quand il n'a fait que céder à un attrait tout-puissant et invincible, sans pouvoir suivre un autre attrait foible et disproportionné au besoin. On auroit honte de dire qu'un pilote a tort de ne suivre pas un souffle de vent très-foible, et de céder en même temps à un vent contraire qui est impétueux. Mais, en nos jours, on n'a point de honte de dire qu'un homme est inexcusable quand il ne préfère pas un attrait de plaisir foible et impuissant, à un autre attrait de plaisir qui est tout-puissant et invincible. On n'a point de honte de donner le nom trompeur de suffisant à ce qui ne suffit pas, et qui laisse la volonté de l'homme *plus fortement liée* au crime, que si elle l'étoit *par des chaînes de fer*. Enfin, à quoi me servira-t-il de faire tant d'efforts pénibles et douloureux contre la tentation, s'il faut nécessairement finir par y succomber? Pourquoi ajouter un combat si malheureux à tous les autres malheurs dont la vie est pleine, et aux tourmens éternels de l'enfer, dont vous me menacez? Puisqu'il faut périr par nécessité, au moins laissez-moi périr sans augmenter ma peine, sans mérite, sans consolation, sans profit.

XV. Suite du même sujet.

Vous ne savez nullement, répondra le docteur, ce que vous pouvez et ce que vous ne pouvez pas. Allez jusques au bout de toutes vos forces pour résister au mal. Votre volonté doit tenter tout pour s'attacher au bien.

Il est faux, répondra le disciple, que je ne sache pas précisément jusqu'où vont mes forces. Selon notre système, *le plaisir est le seul ressort qui remue mon cœur*. Nos forces, qui consistent toutes dans cet unique ressort du plaisir, ne peuvent donc jamais aller plus loin que notre plaisir même. Or personne ne peut savoir aussi bien que moi quel est le plaisir que je sens. Rien ne m'est si présent, si connu, si intime, que mon propre sentiment de plaisir. Je ne saurois douter que je ne sente plus de plaisir dans le vice que dans la vertu. Donc je ne saurois douter que toute force me manque pour la vertu, et qu'une nécessité invincible m'attache au vice. Je puis, malgré mes *chaînes de fer*, me secouer, me fatiguer et m'ébranler un peu; mais je sens bien, par l'inégalité des deux plaisirs, que la vertu m'est actuellement impossible.

De plus, à quel propos osez-vous dire que ma volonté peut faire un effort délibéré contre la tentation. Le plaisir, selon nous, *est le seul ressort qui remue le cœur*, et il *est nécessaire* que le plus grand *plaisir* prévale dans tout acte libre de notre volonté. Comment pouvez-vous croire que ma volonté puisse jamais chercher le plus grand plaisir contre le plus grand plaisir même, dans la violence et dans la douleur? Le plus grand plaisir nous porte-t-il à nous tourmenter à pure perte, à gémir, à nous attrister, à nous gêner, à nous contraindre, à nous causer beaucoup de douleur, pour vaincre le plus grand plaisir même par le plus petit? C'est une entreprise folle, vaine et douloureuse, dont la volonté est incapable, puisque au contraire elle ne peut jamais rien vouloir ni désirer, que ce qui lui fait le plus grand plaisir. Cette résistance ne peut donc être qu'imaginaire. Elle ne peut jamais être une résistance délibérée de la volonté; car il est nécessaire que la volonté tourne tout son vouloir délibéré vers celui des deux objets opposés qui lui fait actuellement sentir le plus grand plaisir. Il est donc manifeste que ces deux espèces de résistances que vous vantez tant, et que l'homme fait pour le moindre plaisir contre le plus grand, ne peuvent être que des velléités indélibérées, que des efforts d'imagination, que des mouvemens irréguliers et stériles, qui échappent involontairement contre l'unique loi des véritables actes de la volonté.

Pour ces efforts indélibérés, n'en soyez nullement en peine. Toutes les fois que je pourrai les faire, je les ferai nécessairement, comme un malade fait tous les mouvemens convulsifs

que son mal lui cause. A l'égard de ces secousses inutiles, je n'ai aucun besoin de vos exhortations; elles ne sont pas moins vaines et stériles que mes efforts. Tout se réduit à quatre divers cas qui peuvent arriver. Le premier cas est celui d'un homme qui, comme moi, n'a que la seule délectation du mal, sans en sentir aucune pour le bien commandé. Il est visible qu'un tel homme ne sauroit faire aucun effort pour se corriger. Vos exhortations à cet homme sont des paroles perdues en l'air; c'est parler à un rocher. Vous exhortez inutilement cet homme dans ce moment-là, comme vous exhorteriez inutilement un démon à se convertir. Le second cas est celui d'un homme qui a une forte délectation pour le mal, avec une foible délectation pour le bien. Celui-ci gémit; il s'agite, il se trouble, il se tourmente. Vous n'avez aucun besoin de l'exhorter à faire de tels efforts; car il est nécessaire qu'il les fasse tous. Mais, après les avoir faits à pure perte, il finit nécessairement par un consentement au crime. En vain vous crierez à ses oreilles; vos exhortations les plus véhémentes ne lui feront pas vaincre l'attrait invincible qui le nécessite au mal. Le troisième cas est celui d'un homme qui n'a que la seule délectation du bien, sans en sentir aucune pour le mal. En vain vous emploiriez votre éloquence pour exhorter à la vertu cet homme enivré de ferveur et transporté de zèle; vous l'exhorteriez inutilement pour ce moment-là, comme vous exhorteriez inutilement un chérubin dans le ciel à aimer Dieu, et à ne pécher pas. Le quatrième cas est celui d'un homme qui a une forte délectation pour le bien, avec une foible délectation pour le mal. Celui-ci est tenté, agité, ébranlé; mais il n'a aucun besoin de vos exhortations. Car, après cet ébranlement et ce trouble inévitable, la forte délectation décidera nécessairement contre la foible; comme un grand poids en entraîne un petit. Ainsi, dans tous ces quatre cas, épargnez-vous la peine d'exhorter et de reprendre, de promettre et de menacer, d'encourager et de corriger les hommes. La parole ne fait rien sur eux. C'est le plaisir qui fait tout sur les volontés. Otez le plaisir, et parlez, vous ne faites rien. L'enfer ouvert avec ses flammes éternelles, et le paradis montré avec tous ses charmes, n'ont aucune force. Ce n'est pas là le vrai ressort qui remue le cœur. Mais faites sentir un grand plaisir, sans paradis et sans enfer, sans crainte et sans espérance, sans exhortation, sans conseil, sans instruction, sans exemple; tout se fait d'abord tout seul et de soi-même. *Le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur.* De quelque côté qu'il nous tourne, ou vers le vice ou vers la vertu, son attrait est inévitable et invincible. Vos exhortations sont donc hors de propos dans tous les cas. Elles ne peuvent avoir rien de sérieux, dès qu'on suppose notre système. Si mes efforts sont possibles, je les ferai nécessairement, et si je ne les fais pas nécessairement, ils me seront impossibles. Ainsi je suis sans cesse dans la nécessité de faire tous les efforts que je fais, et dans l'impuissance de faire tous ceux que je ne fais pas. A quel propos viendriez-vous importuner par vos tristes sermons un homme qui fait toujours tout ce qu'il peut, et qui n'omet jamais que ce qu'il ne peut pas. La nécessité et l'impuissance préviennent toujours vos exhortations. Vos paroles ne peuvent ni me faire vaincre une nécessité invincible, ni me délivrer d'une impuissance inévitable. Alléguez, tant qu'il vous plaira, que cette nécessité et cette impuissance ne sont que relatives, et sujettes à des variations. Eh! qu'importe que cette nécessité soit fixe et absolue, ou relative et changeante? Il ne s'agit que du moment présent pour décider du bien ou du mal que je vais faire. Quoique je me trouve en ce moment décisif dans une nécessité qui n'est que relative à un plaisir changeant, il n'en est pas moins vrai que je ne puis vaincre un attrait qui est actuellement invincible pour ce cas passager. Cette nécessité d'un moment, est aussi nécessitante, pour ce moment-là, qu'une nécessité fixe l'est pour toujours. Ainsi, en ce moment, vos exhortations sont fatigantes, et sans fruit tant pour vous que pour moi. Ne prenez donc point le change; taisez-vous : au lieu de me parler, faites-moi sentir un plaisir charmant dans la vertu : sans vos exhortations, le plaisir me fera un saint; malgré vos exhortations, le plaisir me fera un impie et un scélérat. Vous m'avez mis, par votre système entre deux plaisirs, comme un homme qui donne sa ferme à l'enchère. Il la livre toujours au plus offrant et dernier enchérisseur. Le plaisir est ma seule raison de vouloir, et le plus grand plaisir est une raison supérieure qui décide d'abord de tout. C'est au plus grand plaisir, ou en bien, ou en mal, que je me livre, ou, pour mieux dire, que je suis invinciblement livré en toute occasion. A proprement parler, ce n'est ni le bien ni le mal, ni le vice ni la vertu qui m'attire. C'est indifféremment le plaisir qui m'attache tantôt à l'un et tantôt à l'autre. Qu'importe à ma volonté qu'elle aime le vice ou la vertu, pourvu qu'elle suive mon plus grand plaisir? Ce plaisir est le seul

ressort qui remue le cœur. Il fait lui seul tout en moi ; je ne fais rien que par lui et pour lui. Il est ma fin dernière et totale : *secundùm id operemur necesse est.* N'auriez-vous point de honte de m'exhorter pour me révolter inutilement contre un plaisir *qui tient son effet de soi-même, non du consentement de ma volonté?* Ne rougiriez-vous pas de presser un homme de rompre des liens de plaisir qui l'attachent *plus fortement que des entraves et des chaînes de fer?*

XVI. Suite du même sujet.

La raison et la pudeur, dira le docteur alarmé, doivent vous retenir.

La raison, répondra le disciple, ne seroit plus une vraie raison, mais une extravagance et une tyrannie, si elle demandoit de moi l'impossible. La raison n'est point le vrai *ressort qui remue mon cœur;* c'est le plaisir qui le remue inévitablement et invinciblement. Mettez la raison d'un côté, et le plaisir de l'autre : c'est mettre une plume dans une balance pour faire le contre-poids d'une masse de plomb. C'est ce qui arrive presque toujours. Si vous voulez qu'on préfère la raison au plus grand plaisir, vous renversez tout votre système de vos propres mains : vous ne pouvez me reprendre qu'en vous contredisant. Si, au contraire, vous préférez le plus grand plaisir à la raison, pourquoi me blâmez-vous quand je ne fais que suivre vos leçons? Que pouvez-vous attendre d'un homme naturellement fragile et corrompu, quand vous lui avez appris que le *plaisir est le seul ressort qui remue son cœur?* Cessez de vous adresser à ma volonté, qui n'est point à elle-même, qui ne décide de rien par son libre choix, et qui est à la merci du plaisir le plus vif et le plus flatteur. Le plus grand plaisir *me lie plus fortement que des chaînes de fer,* pour les crimes les plus atroces et les plus infâmes, comme pour les fragilités les plus légères et les plus vénielles. En un mot, souvenez-vous que tout dépend en moi, non de ma volonté toujours nécessitée, mais du plaisir toujours nécessitant. Pour la honte et pour le remords, je ne puis ni y renoncer, ni m'en faire une règle. Je serai honteux de mes crimes, j'en gémirai, j'en aurai horreur, si par hasard le plus grand plaisir m'inspire ces sentimens tristes et douloureux. Mais comme le plus grand plaisir inspire rarement la contrition, la confusion et la pénitence, je dois vous avertir par avance, de bonne foi, que tout remords et toute pudeur disparoîtront chez moi lorsque le plaisir tout-puissant viendra me rentraîner dans mes passions sensuelles. Vous-même, qui venez me prêcher avec tant de zèle une morale si rigoureuse, oseriez-vous renoncer à saint Augustin pour embrasser le pélagianisme? Votre profession de foi ne vous engage-t-elle pas à suivre en toute occasion le plus grand plaisir [1]. *Secundùm id operemur necesse est.* Oseriez-vous dire que le plus grand plaisir vous porte toujours à la douleur et à la pénitence, ou que vous surmontez le plus grand plaisir par le moindre? Vous ne pouvez justifier vos mœurs qu'en démentant votre profession de foi.

XVII. Conséquences de cette doctrine dans la pratique.

Subtilisez tant qu'il vous plaira, dira le docteur. Vous pouvez dans la spéculation tourner en dérision la céleste doctrine de saint Augustin, et la rendre odieuse par des conséquences de sophiste; mais, dans la pratique, il faut se borner inviolablement à deux points. L'un est de croire ce que saint Augustin nous enseigne; l'autre est de vivre comme l'Evangile a réglé nos mœurs.

Je crois, répondra le disciple, tout ce que saint Augustin nous enseigne. C'est ce qui me met en pleine liberté pour n'avoir aucune autre règle que mon plus grand plaisir; *quod ampliùs nos delectat,* etc. Au reste, vous m'avez appris à croire que je ne puis manquer de suivre l'Evangile en suivant le céleste docteur saint Augustin. Chez les Chrétiens, la pratique doit être réglée sur la spéculation. En suivant la pure foi, on ne peut point manquer d'avoir des mœurs pures. Comme je ne veux point avoir de mœurs que la doctrine de l'Eglise condamne, je ne veux point aussi croire que l'Eglise condamne les mœurs que la doctrine tirée de saint Augustin autorise. Rien n'est si honteux, si ridicule, si scandaleux, que de croire d'une façon, et de vivre d'une autre. Ou laissez-moi croire et vivre en bon Moliniste, qui promet de vaincre le plaisir par sa liberté; ou laissez-moi croire et vivre de bonne foi en bon disciple de saint Augustin, qui ne connoit point d'autre *ressort pour remuer son cœur* que le plaisir. Que faudroit-il penser d'une spéculation qu'on ne pourroit suivre dans la pratique sans tomber dans les plus infâmes égaremens. Si au contraire on peut soutenir cette spéculation, il doit être permis de la suivre de bonne foi dans la pratique, et on ne doit point la croire infâme. Encore une fois, je veux que ma doctrine et ma vie ne se démentent jamais, et qu'elles soient toujours d'accord. Je ne veux point que ma doctrine me permette ce que je n'oserois me

[1] A éclaircir pour beaucoup de lecteurs. *(Note du P. Le Tellier.)*

permettre : si au contraire ma doctrine est pure, je veux me permettre tout ce qu'elle me permet. Choisissez donc : il faut ou que je corrige vos leçons par mes mœurs, ou que mes mœurs soient justifiées par vos leçons. Je vais ou brûler votre livre, qui m'apprend à ne suivre que mon plaisir, ou ne suivre que mon plaisir, en m'attachant à votre livre. J'avoue que j'aime infiniment mieux sauver votre livre et mon plaisir, que de renoncer à deux choses si commodes et si flatteuses.

XVIII. La morale sévère des nouveaux Augustiniens est en contradiction manifeste avec leurs principes.

Mon intention, s'écriera le docteur, n'est nullement d'ébranler la foi évangélique. Il faut marcher par la voie étroite dans le sentier rude et âpre de la pénitence. Le royaume de Dieu souffre violence : si quelqu'un veut venir jusqu'à Jésus-Christ, il faut qu'il se renonce, et qu'il porte sa croix. La vie chrétienne est un gémissement continuel, une privation, un dépouillement, une mort continuelle. Personne ne pousse si loin que les disciples de saint Augustin cette sévérité et cette rigueur évangélique. Nous faisons sans cesse les plus grands efforts pour décrier les casuistes relâchés qui veulent se rendre indulgens pour les passions des hommes. Cette sévérité nous a fait honneur dans le monde, et a prévenu un grand nombre de gens vertueux en notre faveur ; gardez-vous donc bien de scandaliser le public, et de rendre l'école de saint Augustin odieuse par vos raisonnemens indiscrets sur notre système.

C'est votre affaire, et non pas la mienne, répondra le disciple, que celle d'accorder notre système, qui donne tout au plaisir, avec l'Ecriture, qui parle sans cesse de gémissement, de croix, de mort et de renoncement à soi-même. Pour moi, je me borne à supposer notre système sur l'autorité du grand docteur de l'Eglise, saint Augustin. Après quoi, je conclus qu'en bien et en mal il est nécessaire, dans le détail des mœurs, de s'abandonner au plus grand plaisir; *quod ampliùs*, etc.

Pour votre sévérité, je ne la comprends pas. Rien n'est si doux et si relâché que votre doctrine. Rien n'est si triste, si sec et si rigide que votre pratique de dévotion. Vous criez à toute heure contre les casuistes relâchés, et votre principe fondamental est mille fois plus relâché qu'aucune de leurs opinions particulières. Escobar a-t-il jamais dit qu'entre le vice et la vertu il faut toujours préférer celui qui fait sentir un plus grand plaisir à l'homme. Diana, dont on a dit qu'il est l'agneau qui ôte les péchés du monde, ne les a point ôtés comme vous le faites. Il auroit eu honte de dire que le *plaisir est le seul ressort qui remue le cœur*, qu'on ne peut aimer la vertu qu'autant que le plaisir y entraîne, et que toutes les fois qu'on tombe dans le péché, on y est plus *fortement lié que par des chaînes de fer*. Voilà ce que les casuistes, que vous décriez tous les jours, auroient eu honte de dire. Sans mentir, c'est un grand malheur que ces casuistes, qui cherchoient tant à flatter les hommes et à élargir la voie étroite, aient ignoré votre grand plaisir qui tient son effet de lui-même, non du consentement de la volonté. Que n'auroient-ils point fait pour la commodité du genre humain, s'ils avoient su ou s'ils avoient osé suivre ce beau principe? Ils auroient en deux mots justifié sans peine l'usure, la simonie, le larcin, l'adultère, et toutes les autres infamies les plus monstrueuses; l'homicide, le brigandage, le sacrilége, et l'hypocrisie des plus horribles scélérats. Ils n'auroient eu qu'à dire que tous ces excès deviennent purs et innocens dès qu'ils deviennent nécessaires par l'attrait inévitable et invincible du plaisir. Loin de condamner ces casuistes comme relâchés, nous devons en honneur et conscience les croire trop rigoureux, puisqu'ils regardent comme des crimes dignes de l'enfer, toutes ces actions que le plaisir nécessitant excuse ; faites donc comme il vous plaira ; mais soyez de bonne foi, vous qui vous vantez si hautement de détester jusqu'aux moindres équivoques; déclarez-vous sans déguisement pour les passions des hommes, qui n'ont de force que par le plaisir. Prenez sous votre protection tous les casuistes qui les flattent; combattez ouvertement la morale sévère. Comme vous ne connoissez aucun autre *ressort qui remue le cœur*, que *le plaisir*, vous ne devez aussi admettre aucune autre règle des mœurs que le plaisir même.

XIX. Affreuses conséquences du nouveau système. La prédication de l'Evangile est un don funeste à la plus grande partie du genre humain.

On doit, dans le doute, dira le docteur, tâcher toujours de suivre le plaisir de la vertu contre celui du vice.

Il n'y a aucun doute pour moi, répondra le disciple. Comme je sens avec certitude qu'un repas exquis me donne plus de plaisir que du pain sec et noir ; comme je sens avec certitude qu'un très-bon lit m'est plus commode que des pierres pour me coucher : ainsi je sens avec

certitude qu'une vie délicieuse me fait sentir plus de plaisir qu'une vie crucifiante qui n'est que mort. Eh! qui est-ce qui peut juger de mon propre sentiment intérieur, si ce n'est moi-même? De plus, il ne s'agit point de juger; la chose se décide toute seule d'elle-même, sans jugement et sans examen. Le plaisir invincible prévaut nécessairement d'abord sur le plaisir foible. Ainsi, toutes les fois que je préfère le vice à la vertu, c'est un plaisir invincible qui m'y nécessite.

N'importe, dira le docteur, je demande qu'au moins on essaie de résister au mal.

J'ai déjà démontré, répondra le disciple, que vous le demandez en vous contredisant avec évidence, puisque le premier effet du plaisir invincible est, selon vous, d'ôter toute dureté et toute résistance du cœur. De plus, voici ce que Jansénius enseigne, selon le système qui vous est commun avec lui.

Ce que je vais proposer, dit-il [1], « paroîtroit » approcher d'un blasphème, si la témérité des » critiques n'étoit pas réprimée par l'autorité » de ceux qui enseignent ceci.... C'est que la » défense de la loi allume davantage le feu de » la cupidité, et que l'action défendue devient » plus agréable par la défense... De là il arrive, » par nécessité, que la volonté est plus facile- » ment, plus souvent et plus ardemment pré- » cipitée dans le péché, par l'aiguillon du » péché même. » Si Jansénius raisonne juste, comme notre système le démontre, il faut avouer que la loi même évangélique est un funeste don pour presque tout le genre humain, qui trouve beaucoup plus de plaisir à flatter ses passions, qu'à se roidir contre le torrent, et à se gêner dans tous les momens de la vie. Pour moi, je tiens que la charité nous oblige à cacher cette loi aux peuples, parce qu'elle ne serviroit, pour presque toute la multitude, qu'à irriter davantage la concupiscence. Plus on prêchera cette loi, « plus on allumera le » feu de la cupidité. De là il arrivera, par né- » cessité, que la volonté sera plus facilement, » plus souvent et plus ardemment précipitée » dans le péché par l'aiguillon du péché même. »

Votre critique, dira le docteur, est impie. Elle attaque l'Apôtre même. C'est lui qui assure que la loi est l'aiguillon du péché.

Cette doctrine, répondra le disciple, est adoucie * par les Molinistes et par les Thomistes mêmes. Les uns et les autres supposent une grâce universelle comme la lumière du jour, que chacun voit, à moins qu'il ne ferme les yeux tout exprès de peur de la voir. Ils supposent que cette grâce est tellement proportionnée au besoin actuel, et si suffisante, qu'elle tient attaché à soi le secours efficace même, qui la suivra d'abord, à moins que l'homme n'y mette un obstacle par son libre refus. Ces Thomistes et ces Molinistes disent sans peine que la lettre de la loi, si on la considère seule et séparée de cette grâce si universelle et si suffisante, est l'aiguillon du péché. Selon eux, cette expression de l'Apôtre ne signifie nullement que la lettre de la loi qui tue, est presque toujours détachée de l'esprit de grâce qui peut seul vivifier. Cette parole de l'Apôtre, disent-ils, montre seulement l'insuffisance et l'inconvénient de la loi, si la grâce manquoit. Mais pour nous, qui ne faisons consister la grâce que dans un sentiment de plaisir, et qui croyons que très-peu d'hommes ont le plaisir nécessaire pour accomplir la loi, nous sommes contraints d'avouer que presque tous les hommes, qui sentent beaucoup plus de plaisir dans le vice que dans la vertu, ont grand besoin d'ignorer toute la loi; car si par malheur on les en instruit, sans leur donner le plaisir de se crucifier eux-mêmes, *il en arrivera, par nécessité, que leur volonté sera plus facilement, plus souvent et plus ardemment précipitée dans le péché.* O heureuse ignorance, qu'il faut bien se garder de troubler jamais! O funeste lumière, qui ne feroit *qu'allumer davantage le feu de leur cupidité!* Loin d'eux tous les missionnaires indiscrets, qui, sous prétexte d'éclairer les peuples *assis dans la région de l'ombre de la mort*, dissiperoient des ténèbres si favorables pour apaiser la concupiscence, en ne la réprimant jamais!

C'est saint Augustin, dira le docteur, qui confond la *témérité des critiques*, quand ils osent faire ce vain raisonnement que vous m'opposez.

Je suis ravi, reprendra le disciple, que leur *témérité* soit bien confondue par un si grand docteur, et qu'il demeure pour constant ** que toutes les fois que la loi se trouve contraire au plus grand plaisir, elle ne fait qu'augmenter les prétendus péchés des hommes.

XX. Suite du même sujet.

Rien n'est plus sérieux, dira le docteur, que cette doctrine que vous rendez ridicule et odieuse.

Je la prends très-sérieusement, répondra le disciple, et je fais plus que vous pour la sou-

[1] *De Grat. Chr.* lib. I, cap. IX.

* *Eclaircie* paroît plus convenable. *(Note du P. Le Tellier.)*

** Ne vaudroit-il pas mieux, après un point, dire: *Il demeure donc constant*, etc. *(Note du P. Le Tellier.)*

tenir ; car je la pousse jusques à la pratique. Je prends à la lettre les sages avertissemens de Jansénius, qui assure[1] que presque tout le genre humain, Gentils, Juifs et Chrétiens même, excepté le très-petit nombre de justes, vivent et meurent avec une volonté *d'autant plus étroitement liée et captive dans les liens d'une cupidité qui croît* à mesure que l'homme connoît mieux la règle, *à moins que cette impétueuse cupidité ne soit arrêtée par quelque nouveau secours de grâce*. Vous savez que ce nouveau secours de grâce, qui seroit le plaisir invincible de la vertu, ne vient à aucun de ces hommes de toutes les nations et de tous les siècles. Ainsi, plus ils connoissent la règle, plus ils sont *étroitement liés et captifs dans les liens d'une cupidité qui croît* au lieu de diminuer par l'instruction. N'ai-je donc pas raison de vouloir qu'on chasse tous les hommes apostoliques, de peur qu'ils n'augmentent le péché partout, en faisant connoître au monde Dieu et Jésus-Christ son fils ? Ce n'est pas le feu de l'amour divin, c'est celui d'une concupiscence impure, qu'ils allument sur la terre par leurs sermons. Jansénius en conclut, très-sagement, que celui qui voudra remédier à ce désordre des missions, *doit, ou lever l'obstacle des lois qui ne font qu'augmenter la violence de ce torrent, ou faire cesser la concupiscence même*. Il faut donc faire taire tous les prédicateurs, ou s'assurer qu'ils feront tarir le torrent de la concupiscence, et qu'ils feront sentir au monde plus de plaisir dans la vertu que dans le vice.

XXI. Suite du même sujet.

Selon Jansénius, il faut se hâter de pécher dès qu'on sent le plaisir supérieur du mal, de peur de pécher davantage en résistant à la tentation.

Ce n'est point en vain, dira le docteur, que la loi avertit les hommes, afin qu'ils s'efforcent d'éviter le mal. L'Apôtre ne dit-il pas : *Vous n'avez point encore résisté jusqu'au sang en combattant contre le péché ?*

Je l'avois cru comme vous, répondra le disciple, mais vos leçons m'ont enfin convaincu du contraire. S'il est vrai, comme Jansénius l'assure, selon vos principes, que la résistance au mal est inutile pour le bien, et qu'elle ne sert qu'à irriter de plus en plus la concupiscence, pour nous entraîner dans un plus grand mal ; pourquoi voulez-vous que je me donne une peine à pure perte, qui se tournera contre moi, et qui rendra ma chute encore plus énorme ? Si vous ne voulez pas m'en croire ; écoutez Jansénius. » L'homme, dit-il, se sent » vaincu par l'ardeur d'une concupiscence que » la défense de la loi allume dans son cœur. Il » en devient plus corrompu, plus impur, et » digne d'un plus rigoureux supplice..... Il ne » lui reste plus qu'à s'écrier : Je suis coupable, » je l'avoue ; je suis malade. En voulant être » victorieux, je suis plus honteusement vaincu » et terrassé ; je manque de force pour com» battre et pour vaincre. » Voilà, selon nous, l'état de presque tout le genre humain ; voilà le mien en particulier. Voulez-vous que je me tourmente pour résister à la tentation ? Eh ! comment pourrois-je chercher mon plus grand plaisir dans une résistance si douloureuse ? De plus, voulez-vous que je travaille par tant d'efforts *à devenir plus corrompu, plus impur, et digne d'un plus rigoureux supplice ?* N'est-ce pas assez que je succombe, que je sois coupable, et que je souffre la peine éternelle, sans que je redouble par une résistance vaine mon impureté, ma corruption, et mon rigoureux supplice ? Si je cède d'abord et de bonne grâce à la tentation, je ne ferai que pécher d'un péché médiocre. Mais si, par malheur, il m'arrive de vouloir contester contre mon plaisir, tout est perdu ; *en voulant être victorieux je serai plus honteusement vaincu et terrassé par le vice*. C'est donc pour l'amour de la vertu même que je me rends d'abord au vice, en retranchant tous ces efforts pernicieux. Par cette méthode abrégée, j'épargne à Dieu une plus grande offense, et à moi beaucoup de peines superflues. Quand on a l'indiscrétion et la témérité de résister à contre-temps à la tentation, *non-seulement l'homme est vaincu*, dit Jansénius, *mais encore il est plus violemment renversé* et captivé plus étroitement par les liens de la *concupiscence*. Ne suis-je pas obligé en conscience à éviter ce renversement plus violent, et cette captivité plus étroite ? N'ai-je pas assez de péché et de punition par le péché même qu'il est nécessaire que je commette, sans y ajouter par de vains efforts un redoublement de crime et de malheur ? Je dois sagement éviter une résistance folle contre une nécessité invincible, surtout quand je sais qu'elle se tourne contre Dieu et contre moi. Ma conclusion est, que dans le moment où je sentirai plus de plaisir à succomber à la tentation, qu'à y résister, et qu'à prier Dieu, je me hâterai de pécher, pour pécher moins. Je me garderai bien d'augmenter le péché, en le retardant. Je ne veux point chicaner contre la tentation, de peur de l'ir-

[1] *De Grat. Chr.* lib. I, cap. VIII.

riter; je m'abandonnerai à ma passion, avec une douce indolence, qui n'en augmentera point la force. Telle est la prudente méthode, par laquelle tous les disciples de saint Augustin doivent diriger les âmes dans les tentations. Pour les Molinistes, qui supposent qu'on peut, par le secours de la grâce, vaincre le plus grand plaisir, ils n'y entendent rien. En demandant la résistance ils augmentent et multiplient les péchés. Tous ceux qui oseront résister *en deviendront plus impurs, plus corrompus et dignes d'un plus rigoureux supplice*. Heureux ceux qui ont appris par notre doctrine à éviter en ce monde la peine de combattre, et en l'autre celle d'être plus rigoureusement punis !

XXII. Conformité du sieur Habert avec Jansénius sur cet article.

J'abandonne Jansénius, dira le docteur, sur ce point, où il peut avoir excédé, et en l'abandonnant sans peine je montre combien je suis anti-janséniste.

Eh ! sur quoi, reprendra le disciple, pouvez-vous l'abandonner de bonne foi? D'un côté, il dit que la volonté n'a point en soi, depuis son affoiblissement, de refuser son consentement au plus grand plaisir. Ne le dites-vous pas comme lui? D'un autre côté, il dit avec l'Apôtre, que la loi, sans ce plaisir invincible, ne fait qu'augmenter le péché *. Enfin il dit que presque tous les hommes sentent plus le plaisir dans le vice que dans la vertu. Oseriez-vous nier cette expérience intime et continuelle de presque tout le genre humain, plongé dans la corruption depuis le péché d'Adam. Voilà donc, selon vous, comme selon Jansénius, presque tout le genre humain, en qui la loi et la résistance au péché ne font que redoubler le péché même.

La nécessité de Jansénius est fixe, physique et absolue, dira le docteur. Du moins l'Eglise a pu, sur certaines expressions dures de Jansénius, le supposer ainsi. Au contraire, ma nécessité n'est que morale, relative et passagère.

Je m'en tiens à vos prôpres paroles, répondra le disciple ; il ne m'en faut pas davantage. 1° Si votre nécessité n'est que relative au plus grand plaisir, et si elle est bornée au temps où ce plus grand plaisir dure, vous devez au moins avouer que je dois céder passagèrement à cette nécessité passagère, pendant qu'elle me nécessite actuellement. D'ailleurs, comme je ne suis nécessité que relativement au plus grand plaisir, je vous promets que ma volonté ne cédera que d'une façon purement relative à ce plaisir nécessitant. Mais enfin, absolument ou relativement, qu'importe? je suivrai toujours invinciblement mon plus grand plaisir. Je laisse le reste sans peine à la vaine subtilité des écoles, et je me réserve cette pratique réelle pour régler mes mœurs dans le monde. 2° Je veux bien vous laisser dire, contre la vérité évidente, que Jansénius a enseigné une nécessité absolue, à laquelle, ni lui, ni Calvin, ni Luther, ne purent jamais penser. Je veux bien, par complaisance, vous laisser dire encore que votre nécessité n'est point physique comme la sienne, et qu'elle n'est que morale. Qu'espérez-vous de gagner par ces adoucissemens imaginaires? Je vais vous démontrer qu'en parlant ainsi vous me donnez encore tout ce qu'il me faut pour secouer le joug de toute loi et de toute pudeur. En voici la preuve courte et décisive.

Selon vous, *les choses moralement impossibles sont au nombre de celles qui n'existent jamais; quæ nunquam existunt*. La nécessité morale est, selon vous, *celle que nous ne vaincrons jamais, quoique nous puissions la vaincre ; nunquam tamen superabimus*.

Il faut avouer, selon l'expérience incontestable du genre humain, que de dix mille hommes, à peine en trouverez un qui sente plus de plaisir à se mortifier qu'à se divertir : il est donc clair comme le jour que la mortification chrétienne, et la victoire sur les tentations, est, pour presque tous les hommes, et même pour presque tous les Chrétiens, un de ces événemens qu'on nomme je ne sais comment possibles, mais *qui n'existent jamais; nunquam existunt*. Chacun sentant en soi plus de plaisir pour le vice que pour la vertu, doit dire avec vous : Il est vrai que je puis vaincre ce plaisir; mais je sais par avance que *je ne le vaincrai jamais ; nunquam tamen superabimus*. Depuis la naissance du monde, aucun homme, d'aucun siècle ni d'aucun pays, n'a résisté à ce plaisir victorieux. Jusques à la fin des siècles il n'y aura jamais aucun homme qui lui refuse son consentement pour pécher. Moi-même, je suis dans une entière et absolue certitude qu'après de vains efforts je succomberai toujours, et que je n'éviterai jamais d'y consentir ; *nunquam tamen superabimus*.

Dans le doute, dira le docteur, il faut faire les derniers efforts pour résister.

Tout est faux dans ce discours, répondra le disciple. D'un côté, il n'y a aucun doute. Je sens avec une pleine certitude que le vice flatteur me donne plus de plaisir que la vertu

* Le docteur ne le dit pas. (*Note du P. Le Tellier.*)

austère et crucifiante. Il m'est impossible d'en douter; comme je ne saurois douter qu'un ragoût exquis ne soit plus agréable qu'une médecine très-amère. D'un autre côté, je ne puis douter que le plus grand plaisir ne décide infailliblement; c'est une nécessité qu'il prévale; *necesse est*. Réduisez, tant qu'il vous plaira, cette nécessité à n'être que *morale;* malgré ce terme flatteur et radouci, il n'en est pas moins vrai que ma résistance à la tentation, en l'état où je suis, est infailliblement au nombre des événemens chimériques, lesquels ayant je ne sais quelle prétendue possibilité, sont sans aucun exemple dans le monde, *et n'existent jamais; nunquam existunt*. D'un autre côté, je sais avec la plus grande certitude, que le plus grand plaisir me tournant invinciblement vers le vice, je ne ferai jamais en ce cas aucun effort pour résister à la tentation; ou que, s'il m'arrive d'en faire, ces efforts seront vains, stériles, à pure perte, et qu'ils se tourneront enfin contre moi pour me rendre plus impur, plus corrompu, et digne d'un plus rigoureux supplice. Enfin si le plus grand plaisir me permet de faire ces vains efforts, je les ferai par nécessité, sans que vous ayez besoin de m'y exhorter, et si je ne les fais pas, il sera très-certain, malgré vos exhortations, que ces efforts seront, en ce cas, au nombre des choses chimériques qui *n'arrivent jamais; nunquam existunt*.

A quel propos voulez-vous que je tente ce douloureux combat sans aucune espérance et avec la pleine certitude d'y être vaincu? Personne n'est assez insensé pour combattre sans espérer de vaincre. Voulez-vous que j'espère un événement inouï dans le genre humain, depuis la création du monde, et qui n'arrivera jamais jusques à la fin des siècles? Voulez-vous que j'espère follement ce que je sais par avance d'une manière infaillible, qui ne m'arrivera jamais? *nunquam existunt;..... nunquam tamen superabimus*. Au moins, dans ce désespoir absolu, laissez-moi le soulagement de m'épargner un combat très-pénible, très-insensé et très-funeste. Par exemple, si l'astrologie judiciaire étoit une règle infaillible pour prévoir l'avenir, et si je savois infailliblement, par cette science, que je dois mourir un tel jour d'une telle maladie, je m'épargnerois, dans cette maladie inévitablement mortelle, toutes les opérations douloureuses des remèdes, que je saurois infailliblement ne devoir point me guérir. C'est même ainsi que les médecins en usent pour un malade désespéré. Ils ne le fatiguent d'aucun remède; ils lui laissent la liberté d'user des alimens qui sont selon son goût, et qui n'avancent point sa mort. Il en doit être précisément de même, quand le plaisir me détermine infailliblement au péché. Il faut me laisser en paix dans mon malheur; il faut m'épargner des peines superflues. Il seroit ridicule de me tourmenter, pour m'engager à faire ce qu'il est infaillible que je ne ferai pas.

Ne connoissez-vous pas les hommes? Ne savez-vous pas qu'il n'en faut pas tant pour les décourager sur les peines que la vertu leur coûte? Ne trompez point le genre humain; parlez-lui de bonne foi. Selon votre systême, voici ce qu'il faut que vous lui disiez : Il est vrai qu'un petit nombre d'hommes peuvent surmonter et surmontent même, par le plaisir de la vertu, le plaisir du vice. Mais, de dix mille hommes, à peine y en a-t-il un seul qui se trouve dans cet heureux état. Tous les autres sont entraînés par le plaisir du vice contre celui de la vertu. La victoire contre les tentations leur est néanmoins possible d'un certain pouvoir physique et absolu. Mais cette victoire dans la pratique est au nombre de ces chimères qui *n'arrivent jamais*. Tâtez-vous donc vous-même; que chacun consulte le plaisir qu'il sent. S'il est vrai qu'il sente plus de plaisir à contenter ses passions, qu'à les mortifier en portant la croix, et en se renonçant soi-même, qu'il ne se flatte point d'une espérance chimérique de faire le bien qu'il ne fera pas, et d'éviter le mal qu'il fera infailliblement. Que chacun prenne donc son parti sur cette règle infaillible du plaisir dominant. Elle est facile à reconnoître, cette règle qui ne peut faillir, puisqu'il ne s'agit que de savoir qu'est-ce qu'on sent le plus. Si vous sentez le plaisir dominant du vice, en vain vous combattrez pour la vertu. Si vous sentez le plaisir dominant de la vertu, en vain vous craindrez le vice. Vous portez au dedans de vous, dans votre plaisir senti et goûté, le pronostic infaillible de l'événement; vous n'avez qu'à le suivre. Aussi bien finirez-vous toujours par le suivre, quelque résistance que vous tentiez de faire.

XXIII. Différence entre le systême du sieur Habert et les opinions des différentes écoles catholiques.

Votre preuve, dira le docteur, est insoutenable, car elle prouveroit ce qui est contraire à la foi. Il est de foi, que, quelque effort qu'un tel homme fasse pour résister à une tentation, il y succombera infailliblement, supposé que Dieu ait prévu sa chute. Voulez-vous renverser la prescience de Dieu? Tout de même, il est de

foi, que quelque effort qu'un juste fasse, il ne persévérera pas jusques à la fin, supposé que Dieu ne l'ait point prédestiné. Voulez-vous renverser la prédestination ?

Enfin les Thomistes et les Molinistes mêmes admettent une grâce véritablement suffisante, pour faire vouloir à l'homme le bien commandé, et avec lequel l'homme ne le voudra pourtant jamais. Voulez-vous renverser cette doctrine, que les Molinistes mêmes ne soutiennent pas moins que les Thomistes ? Votre raisonnement va donc trop loin. Les Molinistes mêmes sont obligés à se réunir avec nous pour vous réfuter. Ils soutiennent autant que nous, qu'il y a des tentations auxquelles il est infaillible que les hommes ne résisteront jamais, quoiqu'ils soient libres d'y résister. Pourquoi donc nous faites-vous un crime de ce que nous disons ce que tous les Thomistes et tous les Molinistes mêmes disent autant que nous ?

Remarquez, répliquera le disciple, les différences essentielles qui sont entre votre système et celui de ces écoles que vous citez. 1° La prescience de Dieu, à proprement parler, n'est point une prescience, parce qu'en Dieu il n'y a point d'avenir, et que tout y est vu comme présent dans son éternité. Dieu voit déjà comme présent ce qui n'est encore que futur à notre égard ? par rapport à la succession des temps qui s'écoulent. Dieu voit ce que je ferai dans vingt ans, comme vous voyez ce que je fais au moment où nous parlons ensemble. Mon action est le simple objet de votre vue ; mais votre vue n'est nullement la cause de mon action. Ce n'est point parce que vous me voyez agir, que j'agis; mais, au contraire, c'est parce que j'agis que vous me voyez agir. Il en est précisément de même de la science de Dieu ; elle n'opère, elle n'influe rien dans mon action future. Ce n'est point parce que Dieu voit cette action, qu'elle sera; mais, au contraire, c'est précisément et uniquement parce qu'elle sera, que Dieu la voit. Cette science, loin de causer l'événement futur, ne fait, pour ainsi dire, que le supposer, que le suivre, et que s'y conformer. Saint Augustin va jusques à dire que la prescience de Dieu est comme le souvenir des choses passées; par exemple, le souvenir qui me reste aujourd'hui de ce que vous donnâtes hier l'aumône à un pauvre, ne vous nécessita nullement hier à faire cette bonne œuvre. C'est au contraire votre bonne œuvre faite hier, sans aucune nécessité, qui est la cause du souvenir que j'en ai aujourd'hui. C'est n'entendre rien, que de s'imaginer que la prescience de Dieu nous nécessite, puisque cette prescience n'opère rien sur nos volontés. Elle trouve son objet formé librement, et elle se borne à le voir, sans y faire aucune impression, comme mes yeux ne font aucune impression sur un tableau que je regarde. Il n'en est pas de même du plaisir prévenant et indélibéré de notre système. « Ce » plaisir, selon nous, est le seul ressort qui re- » mue le cœur. Il met la volonté invincible- » ment en acte. Il tient son effet de lui-même, » non du consentement de la volonté. » Alors la volonté est *plus fortement liée* que si elle l'étoit *par des chaînes de fer*. Voilà (vous diront les Molinistes et les Thomistes réunis en ce point) une différence de tout à rien, entre la délectation invincible et la prescience. La délectation fait tout, et la prescience laisse tout comme elle le trouve. Il y auroit trop de mauvaise foi à oser comparer ces deux choses.

2° Pour la prédestination, elle n'est, selon saint Augustin, qu'une *préparation de moyens* pour assurer la persévérance finale d'un homme dans le bien. Indépendamment de cette préparation qui ne peut jamais se trouver fautive, parce que Dieu, comme dit ce Père [1], *ne se trompe point ; Deus non fallitur*, les hommes ont une grâce véritablement suffisante, à laquelle le secours efficace se trouve inséparablement attaché.... Ainsi, indépendamment de la prédestination, l'homme se trouve avec le même pouvoir pour arriver au salut, que vous avez de voir la lumière *pendant que le soleil éclaire la terre*, si vous ne fermez pas les yeux librement et tout exprès de peur de la voir. La prédestination n'est point le seul ressort qui remue le cœur, comme le plaisir invincible. On ne peut point dire que toutes les fois qu'elle manque à un juste, il *est plus fortement lié* au crime, que s'il l'étoit par *des chaînes de fer*. Ainsi la bonne foi ne permet nullement de comparer la prédestination, sans laquelle on peut, du pouvoir même le plus prochain, se procurer infailliblement jusqu'au secours le plus efficace, avec la délectation, sans laquelle on ne peut rien ; en sorte que le seul ressort du cœur manque pour le remuer, et qu'on est plus fortement lié au crime, que si des chaînes de fer y attachoient le cœur.

3° La grâce suffisante des Molinistes et même des Thomistes, étant, selon eux, proportionnée à la force actuelle de la tentation, et le secours efficace y étant attaché, à moins que l'homme n'y mette un obstacle par son refus, tout est complet; rien d'effectif n'y manque que le con-

[1] *De Corr. et Grat.* cap. v, n. 8 : tom. x, pag. 754.

cours actuel, ou action, que la volonté libre de l'homme exclut. Au contraire, nous soutenons qu'alors il manque à l'homme ce qui est le seul *ressort* de son cœur. Voulez-vous comparer des systèmes si opposés?

Je les compare, dira le docteur, en ce que tous les efforts de l'homme sont inutiles, si Dieu ne prévoit pas sa persévérance, et s'il n'est pas prédestiné, comme tous les efforts de cet homme sont inutiles, s'il n'a pas l'actuelle délectation.

Vous me faites penser, répondra le disciple, à une autre différence capitale que je ne vous ai point encore expliquée; c'est que, dans la pratique, nul homme ne peut jamais savoir quelle est la prescience de Dieu sur lui, ni s'il est prédestiné ou non. Quand la tentation arrive, il n'a aucune preuve de ce que Dieu a prévu sa chute; il n'a aucune preuve de ce qu'il n'est point prédestiné*; il a même, selon les Molinistes et les Thomistes réunis en ce point, une absolue certitude d'une grâce proportionnée au besoin présent, qui lui répond du secours efficace, s'il ne rejette pas cette grâce par un refus très-libre de sa volonté. L'incertitude entière de la prescience et de la prédestination, avec la certitude du secours suffisant et proportionné à la tentation, mettent donc, selon ces deux écoles, tout homme dans l'obligation indispensable de résister à la tentation avec une espérance prochaine du succès. Au contraire, selon nous, presque tous les hommes sentent avec une pleine et intime certitude le plaisir du vice qui se trouve en eux très-supérieur au plaisir de la vertu. Que voulez-vous qu'ils fassent avec cette certitude de désespoir? Voulez-vous qu'ils se tourmentent à pure perte pour agir contre *le seul ressort qui remue le cœur?* Voulez-vous qu'ils rompent *des chaînes de fer?* Voulez-vous que leur volonté prive de son effet un plaisir qui *tient son effet de lui-même, non du consentement de leur volonté?* Oseriez-vous le soutenir sérieusement?

XXIV. Impuissance de faire le bien sous la délectation supérieure du mal, dans le système du sieur Habert.

Il est néanmoins indubitable, répondra le docteur, que l'homme qui est privé du plaisir supérieur du bien, et qui sent le plaisir du mal, peut vaincre le mal et faire le bien, quoiqu'il ne le fasse jamais; comme je puis me jeter par la fenêtre d'un troisième étage, tuer mon père, danser tout nu au milieu de la place publique, soutenir en plein midi qu'il est nuit, et jeter une somme d'or, qui fait tout mon bien, dans la mer.

Etrange consolation pour l'homme, s'écriera le disciple, affreuse ressource pour la vertu, ou, pour mieux dire, doctrine qui est la justification de tout vice. Le plaisir qu'on nomme honteux et criminel, me presse; je n'en puis plus. Il ne me reste aucun *ressort qui remue mon cœur* pour la vertu. Je me trouve plus *fortement lié* au crime que si je l'étois par *des chaînes de fer*. En cet état, vous venez me dire : Consolez-vous; prenez courage; ne désespérez point de vaincre la tentation. Vous le pouvez, comme vous pouvez en pleine santé et avec toute votre raison vous jeter par la fenêtre d'un troisième étage; ou assassiner votre père que vous aimez tendrement; ou danser tout nu au milieu de la place publique, malgré la pudeur, et par le dernier excès d'extravagance; ou soutenir en plein midi qu'il est nuit, pour vous déshonorer à pure perte, vous qui avez tant d'ambition et de jalousie sur votre honneur; ou jeter tout votre bien dans la mer, vous qui êtes si vif sur tous vos intérêts.

Vous le pouvez, dira le docteur. Non, je ne le puis nullement, répliquera le disciple. Il n'y a pour une volonté aucune impuissance plus grande de vouloir une chose, que de n'avoir aucune raison de la vouloir. Or, pendant que je suis en pleine santé, et dans une entière liberté d'esprit, avec la crainte de Dieu et l'amour de ma vie, de mon repos et de mon honneur, aucune raison ne peut se présenter à mon esprit pour me faire vouloir les actions extravagantes et dénaturées dont nous parlons. Donc, je suis actuellement dans la plus réelle impuissance de me tuer, en aimant la vie; d'assassiner mon père, qui m'est très-cher. Il est vrai qu'en d'autres circonstances je pourrois vouloir ce que je ne puis maintenant; faites que j'aie l'esprit troublé par une mélancolie fougueuse, ou par une imagination qui me précipite dans de désespoir. Faites que je sois dans les préjugés de certains Païens qui croyoient qu'il étoit glorieux et commode de se délivrer de la vie, quand on ne vit plus que pour souffrir dans un état de malheur et de honte, où la vie devient insupportable; alors vous changez toute la supposition, et vous faites un cas où il n'est point moralement impossible que je me jette par la fenêtre. Dans ce cas, il arrivera peut-être que je m'y jetterai, et il y a même grande apparence que je n'y manquerai pas. Ainsi cet exemple est absurde. Si on suppose mes pré-

* J'aimerois mieux pour la diction : « Il n'a aucune preuve » que Dieu ait prévu sa chute; il n'a aucune preuve qu'il ne » soit prédestiné. » (*Note du P. Le Tellier.*)

jugés présens, il y a en moi, faute de tous motifs de vouloir cette action si insensée, une réelle impuissance de m'y déterminer. Si, au contraire, on suppose les préjugés des Païens qui se tuoient pour se délivrer d'une vie honteuse et insupportable, j'ai un pouvoir si prochain de me tuer, qu'il y a toute apparence que je n'y manquerai pas. Ainsi, en aucun sens, cet exemple n'est propre à établir votre nécessité morale.

Mais allons plus loin. Je vous laisse disputer, tant qu'il vous plaira, contre une vérité si claire, et je veux bien me contenter de ce que vous dites. Quoi donc? vous n'avez point d'autre ressource pour réprimer les vices que vous croyez les plus infâmes et les plus monstrueux, qu'en représentant à presque tous les hommes qu'ils peuvent éviter ces crimes horribles, comme chacun peut se jeter dans un précipice pour se tuer, sans aucune raison de le faire, et malgré l'amour dominant qu'on a pour la vie; et comme chacun peut assassiner son père qu'il aime tendrement, malgré l'intérêt capital qu'il a de le conserver? Chacun vous répondra, par une juste décision : Je m'en tiens aux exemples que vous m'alléguez. Hé bien! je fuirai le vice, et j'embrasserai la vertu, quand je vous verrai sauter par une fenêtre pour vous tuer, sans folie, ni désespoir, ni dégoût de la vie. Je ne manquerai pas de vaincre mes passions, et de régler mes mœurs, quand je vous verrai assassiner, de sang-froid, votre père, malgré l'amitié tendre qui vous attache à lui, et malgré l'intérêt qui vous engage à désirer sa conservation. Ces deux sortes de cas ayant la même possibilité physique et la même impossibilité morale, trouvez bon, s'il vous plaît, qu'ils marchent d'un pas égal, et que je ne me corrige que quand je vous verrai sauter par la fenêtre.

Quoi qu'il en soit de votre nécessité morale, et de tous vos exemples, vous avouez que chaque événement moralement impossible est, dans la pratique, une de ces chimères *qui n'existent jamais; quæ nunquam existunt*. Ainsi, faites toutes les comparaisons qu'il vous plaira, outre qu'elles seront toutes très-odieuses, dès qu'on les développera pour les mettre au grand jour, à quoi peuvent-elles enfin aboutir? Le fait infaillible est que jamais je ne vaincrai la tentation, quoiqu'il me reste, selon vous, un je ne sais quel pouvoir physique de la vaincre, comme je puis physiquement me tuer, et assassiner mon père sans aucune raison ni disposition qui m'y porte. A quel propos tenterai-je par les plus douloureux efforts de vaincre ce que je sais infailliblement, par avance, que je ne vaincrai jamais; *nunquam tamen superabimus?*

Ce seroit un étrange spectacle si tous les prédicateurs de notre parti prêchoient de bonne foi notre doctrine sans la déguiser [1]. Il faudroit qu'ils disent : Mes très-chers Frères, soyez sobres, chastes, pauvres d'esprit, pardonnez les injures, aimez vos ennemis, portez la croix, renoncez-vous vous-mêmes, détachez-vous de tous les plaisirs d'une vie mondaine. Vous pouvez servir Dieu, vous sauver, et vivre dans les règles de la probité et de la pudeur, vous tous que le plus grand plaisir n'y détermine nullement; comme vous pouvez vous tuer, assassiner votre père, vos mères, vos femmes, vos enfans et tous vos amis. Vous savez infailliblement, par avance, que vous ne le ferez jamais, et que nos exhortations ne serviront de rien qu'à vous rendre plus coupables et plus malheureux. Mais n'importe, vous avez dans la spéculation un certain pouvoir physique de vous corriger, qui n'entre jamais en aucune pratique réelle. Jugez de notre liberté bizarre et chimérique par l'extravagance et par le scandale de ce genre d'exhortation, qui est naturel et nécessaire, selon nos principes.

XXV. Suite du même sujet.

C'est par des tours subtils, dira le docteur, que vous donnez une apparence si scandaleuse à la céleste doctrine de saint Augustin. A vous entendre, on croiroit que le plus sublime docteur de l'Eglise a voulu, autant qu'Epicure, attacher les hommes à la volupté.

Pour moi, répliquera le disciple, loin de vouloir rendre cette doctrine odieuse, je suis charmé de croire qu'elle est céleste, et venue du plus sublime de tous les docteurs. Eh! qu'y a-t-il de plus commode que de trouver une autorité qui mette la conscience en repos avec une si agréable licence de suivre sans cesse son plus grand plaisir?

Je vous soutiens, encore une fois, dira le docteur, qu'il s'agit ici d'un plaisir pur, spirituel et vertueux, non d'une volupté grossière et sensible.

Il s'agit, répondra le disciple, d'un plaisir pur, spirituel et vertueux pour le très-petit nombre des âmes saintes dont la conversation est déjà dans le ciel. Mais, pour presque tout le genre humain, il s'agit, selon votre propre aveu, d'une volupté criminelle et épicurienne.

[1] Ne faudroit-il pas marquer qu'ils n'ont point envisagé les conséquences dont ils seroient eux-mêmes surpris? *(Note du P. Le Tellier.)*

C'est, selon vous, cette volupté sale et honteuse qu'il est nécessaire de suivre, toutes les fois qu'elle se fait sentir plus fortement que cet autre plaisir si subtil et si rare, qu'on trouve dans la croix et dans la mort à soi-même. *Quod ampliùs nos delectat, secundùm id operemur necesse est.* L'attrait de cette volupté épicurienne est inévitable et invincible, toutes les fois qu'il est celui qu'on sent le plus : *indeclinabiliter, insuperabiliter.* Epicure n'en a jamais tant dit. Au moins ce philosophe vouloit que l'homme fût exempt de toute nécessité, même relative et morale. Il se bornoit à vouloir que l'homme choisît, non le plaisir le plus vif et le plus fort, mais celui que la raison propose comme étant le plus durable, et de l'usage le plus sûr. Il vouloit que l'homme ne fît aucun pas que pour tendre sagement vers son propre bonheur. Il vouloit que chacun se modérât dans le plaisir, pour ménager le plaisir même. Il vouloit qu'on renonçât librement à certains plaisirs qui détruisent les forces du corps, ou qui blessent les plaisirs tranquilles de l'âme, ou qui dégoûtent trop des autres plaisirs, ou qui troublent la bienséance dans la société. Il faisoit consister le plaisir désirable dans le repos de l'esprit, dans un vide de tout mal, dans une cessation de toute douleur, dans une douce et paisible volupté qui mît d'accord ensemble la raison et les sens. Ce tempérament bien pris pouvoit sauver certaines vertus, et réprimer certains excès. Mais pour notre système, comme il ne laisse aucune liberté, ou du moins qu'il ne permet d'espérer jamais aucun usage réel de la liberté, pour vaincre le plus grand plaisir, il abandonne presque tout le genre humain à ce plaisir effréné sans aucune borne. La céleste doctrine de saint Augustin, *quod ampliùs, etc. necesse est, etc.* décide autant en faveur du sacrilége, du parricide et de l'infamie la plus scandaleuse, que des fragilités les plus vénielles. Jamais Epicure n'a pu dire rien de plus fort que ces paroles : *Le plaisir est le seul ressort qui remue le cœur.* Le plaisir tout puissant *tient son effet de lui-même, non du consentement de la volonté* de l'homme. *Le seul ressort qui remue le cœur* est sans doute le seul motif qui excite la volonté; c'est la fin dernière et unique; c'est le dieu que le cœur adore. Cette dernière et unique fin, ce dieu du cœur est presque pour tout le genre humain le plaisir sensuel.

Avouez-le, poursuivra le disciple, vous ne trouverez dans les *jardins d'Epicure*, si décriés chez les sages païens, rien de si favorable à la volupté que dans notre école. Il y a seulement une raison décisive en notre faveur; la voici : Si le plaisir n'est pas une fin dernière et unique digne de l'homme, Epicure, qui supposoit que l'homme est libre, avoit grand tort de vouloir que l'homme choisît si librement une fin si basse. Mais, pour nous, qui croyons que c'est par une nécessité invincible que la volonté de l'homme est plus *fortement liée* au plus grand plaisir, qu'on ne le seroit par *des chaînes de fer,* nous n'avons aucun tort de vouloir que l'homme fasse ce qu'il est nécessaire qu'il fasse; *necesse est.* Cette doctrine soulage tout autrement l'homme voluptueux. Elle le justifie à ses propres yeux; elle étouffe les vains scrupules que vous appelez des remords; elle fait qu'on s'abandonne, par des principes sublimes et célestes, aux passions les plus terrestres et les plus sensuelles.

XXVI. Conclusion et résumé de cette instruction.

A Dieu ne plaise que nous imputions au sieur Habert le dessein d'établir son système avec cette pratique monstrueuse qui en est la conséquence claire et inévitable ! Nous sommes persuadés qu'il aura horreur de cet épicurisme impudent et affreux, dès qu'il le verra sortir de son système malgré lui [1]. Nous supposons, par estime pour sa vertu, qu'il a été ébloui par une doctrine que le parti se vante de montrer avec la plus parfaite évidence dans le texte de saint Augustin; et qu'il n'a jamais développé ce qu'il y a d'énorme et de pernicieux dans cette opinion. Nous sommes même ravis de croire qu'il a réellement espéré de tempérer ce système, et de le redresser par des adoucissemens qui lui ont paru suffisans. Mais, quelque nouveau langage qu'on veuille introduire, et quelque subtilité qu'on emploie, on ne parviendra jamais à purifier un système qui est, dans tout son fond, si absurde, si insoutenable, et si scandaleux. L'unique usage qu'on en peut faire est de s'en servir pour humilier l'esprit humain, et de le proposer comme un exemple sensible de l'affreuse illusion où les hommes pieux et éclairés peuvent tomber. Le ciel et la terre seront en joie sur le sieur Habert, et sa louange retentira dans toutes les églises, s'il abandonne avec ardeur et sans réserve ce qu'il avoit cru pur

[1] Epicurus homo minimè malus, vel potiùs vir optimus. Cic. *Tuscul.* lib. II, cap. XIX.

Ac mihi quidem, quòd et ipse bonus vir fuit, et multi Epicurei fuerunt, et hodie sunt, et in amicitiis fideles, et in omni vita constantes, et graves, nec voluptate, sed officio consilia moderantes, hoc videtur major vis honestatis, et minor voluptatis. Ita enim vivunt quidam, ut eorum vitâ refellatur oratio : atque ut cæteri existimantur dicere melius, quàm facere, sic hi mihi videntur facere melius, quàm dicere. *De Fin. bon. et mal.* lib, II, cap. XXV.

et édifiant, faute de l'avoir assez approfondi.

Ce système tant vanté par tout le parti, depuis soixante-dix ans, étoit, avant cette date, entièrement inconnu dans les écoles catholiques. On n'y connoissoit que le thomisme et le congruisme. Jansénius lui-même, comme nous l'avons déjà vu, avoue que ce système étoit inconnu au monde quand il est venu l'annoncer. *Ad inopinatam veritatem animus, inveteratarum sententiarum præjudiciis gravidus, non facilè cedit*[1]. Il ajoute que ces dogmes « pourront paroître fort nouveaux à ceux qui sont nourris » dans la philosophie d'Aristote : *Iis valde nova » forsan videbuntur, qui philosophiæ Aristotelicæ innutriti sunt*[2]. » Ces théologiens nourris dans la philosophie d'Aristote sont les Thomistes et les Congruistes. Avant la dispute de Jansénius, on ne trouvoit dans toutes les écoles aucun vestige de cette opinion *depuis cinq cents ans*. Ainsi les Théologiens qui en sont maintenant éblouis, ne marchent que sur les pas de Jansénius; et depuis près de six cents ans, ils n'ont, selon Jansénius même, nulle autre tradition que celle de cet auteur condamné par toute l'Eglise.

D'ailleurs, nous offrons de démontrer que ce système ne se trouve en aucun endroit des ouvrages de saint Augustin, et qu'on ne peut vouloir l'y trouver que par une grossière équivoque, qui tombe d'elle-même, dès qu'on se donne la peine de lire de suite et sans prévention le texte du saint docteur. Rien n'est si injurieux au plus saint et au plus sublime docteur de l'Eglise, que d'oser lui attribuer un système si indigne de lui. Si le texte de ce Père avoit quelque apparence d'autoriser ce système monstrueux, il faudroit recourir à toutes les explications possibles pour lui épargner un tel déshonneur, et pour lui donner un sens opposé. Bien plus, si ce système paroissoit clairement exprimé dans son texte, il faudroit, dans cette extrémité, mettre cette opinion au nombre de ces *endroits plus profonds et plus difficiles des questions incidentes*, que le Siége apostolique n'a voulu *ni mépriser ni approuver*, parce qu'il n'avoit alors aucun besoin de l'approfondir. Il faudroit sans doute en user ainsi, plutôt que d'autoriser par un si grand nom ce qui autorise le vice et l'impiété. Mais encore une fois ce retranchement est absolument inutile, puisque nous promettons de démontrer, dans un autre ouvrage *, que le texte du saint docteur n'enseigne point cette *doctrine des démons*.

Enfin Epicure même auroit rougi des égaremens sans remords et sans pudeur où cette doctrine jetteroit presque tous les hommes, s'ils n'avoient point d'horreur de la mettre en pratique. Au moins Epicure vouloit que l'homme fût libre, pour être sobre et mesuré dans l'usage du plaisir, pour jouir plus tranquillement et plus constamment du plaisir même[1]. Epicure demandoit que l'homme, usant de son libre arbitre, observât un régime philosophique pour choisir les plaisirs, pour les modérer, et pour accorder ceux du corps avec ceux de l'esprit. Il vouloit que chacun mesurât ses plaisirs, et il disoit *qu'il n'étoit nullement difficile de s'en abstenir, quand la santé, le devoir et la réputation le demandent*. Il ajoutoit que le sage use de compensation, et fuit le plaisir qui lui attire dans la suite une plus grande douleur[2]. La secte d'Epicure a été néanmoins en mauvaise odeur chez les vertueux Païens, qui entendoient dire aux autres écoles que le plaisir doit être subordonné à la vertu. Le système dont il s'agit maintenant ne nous laisse aucun *ressort* pour *remuer le cœur*, ni par conséquent nulle autre fin dernière de l'homme que le seul plaisir. De plus, il veut que le cœur de l'homme soit plus *fortement lié* au plus grand plaisir, que s'il l'étoit *par des chaînes de fer*. Il veut que le plus grand plaisir, qui est presque toujours vicieux, *tienne son effet*, qui est le crime, *de lui-même*, *non du consentement de la volonté*. Ainsi la volonté de l'homme n'a nullement à délibérer pour modérer ses plus impudentes passions. Voilà les hommes qui, *désespérant* de vaincre un plaisir invincible, *se livrent eux-mêmes à l'impudicité pour se plonger par une avidité insatiable dans tout excès d'infamie. Desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiæ, in operationem immunditiæ omnis, in avaritiam*[3]. Tel est le système qu'un parti qui ne parle que de morale sévère, n'a point de honte de vanter comme la céleste doctrine de saint Augustin.

Faut-il s'étonner si nous opposons à ces théologiens un Païen tel que Cicéron, qui disoit de l'opinion qui flatte le goût du plaisir, qu'elle

[1] *De Grat. Chr.* lib. IV, cap. II. — [2] *Ibid.* cap. X.

* Voy. l'*Instruct. pastor. en forme de dialogues*, IIe partie : tom. V, pag. 288 et suiv. *(Edit.)*

[1] Sed Epicurus declinatione atomi vitari fati necessitatem putat. Hanc rationem Epicurus induxit ob eam rem, quòd veritus est, ne si semper atomus gravitate ferretur naturali ac necessariâ, nihil liberum nobis esset, cum ita moveretur animus, ut atomorum motu cogeretur. *De Fato*, cap. X.

[2] Ab iis abstinere minimè esse difficile, si aut valetudo, aut officium, aut fama postulet...... Itaque hâc usurum compensatione sapientem, ut voluptatem fugiat, si ea majorem dolorem effectura sit. *Tuscul.* lib. V, cap. XXXIII.

[3] *Ephes.* IV, 19.

doit moins être réfutée par les philosophes, que *punie par le censeur* de la république [1]? Ici nous sommes réduits à recourir aux Païens mêmes, pour ouvrir les yeux des chrétiens. Quoi! les évêques toléreront-ils une doctrine que le magistrat même, établi pour la police et pour les mœurs, ne doit jamais souffrir [*]? Plus on emploie de subtils artifices, et des couleurs flatteuses, pour déguiser ce contagieux système, plus nous devons faire d'efforts pour le démasquer, et pour en développer toutes les horreurs à la face de l'Eglise entière. Si nous étions assez lâches pour nous taire par respect humain, dans un si pressant besoin de réveiller l'indignation publique, pour mettre en sûreté la vertu et la pudeur, *les pierres même crieroient.* Nous disons donc au sieur Habert, qui n'a pas prévu tout ce que son système renferme d'horrible et de honteux : Nous vous conjurons de ne rendre pas la théologie de saint Augustin *moins honnête que la philosophie d'Epicure. Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium, quàm nostra christiana* [2]. Nous ne saurions croire qu'aucun évêque veuille favoriser ce système, quand il aura été exactement dévoilé à ses yeux. Le respect et la vénération que nous avons au fond du cœur pour la sagesse, pour la piété, et pour le zèle de nos confrères nous inspire cette confiance. Nous sommes même persuadés qu'aucun théologien modéré, pieux et docile pour l'Eglise catholique n'hésitera à abandonner ce système, pourvu qu'il l'examine avec un cœur dégagé de toute préoccupation. Nous crions donc, en nous tenant à la porte du camp d'Israël : *Si quelqu'un est au Seigneur, qu'il se joigne à moi. Si quis est Domini, jungatur mihi* [3]. Nous espérons que les enfans de Lévi se rassembleront pour défendre le sacré dépôt de la foi et des mœurs. Nous conjurons tous les vrais Thomistes de ne prendre aucun faux ombrage : ce n'est point leur grâce efficace ou prémotion que nous voulons décréditer; c'est le plaisir efficace par lui-même pour entraîner *inévitablement et invinciblement* presque tout le genre humain dans le vice, que nous voulons démasquer, et que nous attaquons. Il s'agit ici, non de la prétendue question de *fait* sur le texte de Jansénius, mais de ce qui est, de l'aveu du parti même, la question de *droit.* Il s'agit de savoir si ce système, pire que celui d'Epicure, en ce qu'il ne nous laisse aucune autre règle des mœurs qu'un plaisir nécessitant, est la doctrine de saint Augustin adoptée par toute l'Eglise. Ce système si odieux en soi est insinué dans toutes les écoles par des théologiens, qui ont tout ensemble pour eux le préjugé des bonnes mœurs avec celui d'une apparente condamnation du jansénisme. Le serpent se glisse sous les fleurs par les plus souples détours et par les insinuations les plus flatteuses. Plus la séduction est grande, plus nous élèverons notre voix pour ne laisser point la vérité sans témoignage, et pour montrer que le dragon imite la voix de l'agneau.

Plutôt mourir que de cesser jamais de parler jusqu'au dernier soupir : malheur à nous si nous nous taisons! Le silence souilleroit nos lèvres. Celui qui sonde les cœurs, et qui lit au fond des consciences, sait combien nous avons eu de peine à parler, combien nous avons désiré de laisser à d'autres plus éclairés et plus autorisés que nous, la défense du sacré dépôt, combien nous sommes éloignés de toute passion et de toute vue humaine. En parlant nous attendons tout, non de nos forces, qui ne sont que foiblesse, mais des promesses faites à l'Eglise. Nous désirons ardemment de trouver dans le secours des autres évêques, plus remplis de la science de la tradition, tout ce qui nous manque pour soutenir la cause commune. Enfin nous espérons que Pierre confirmera à jamais ses frères, et que le système de Jansénius, qui livre l'homme au plus grand plaisir, quelque adoucissement flatteur qu'on lui donne, ne sera point toléré par cette Eglise mère et maîtresse, *auprès de laquelle la nouveauté ne peut avoir aucun accès* [1].

A CES CAUSES, après avoir consulté [*]....

[1] Quæ jam oratio, non a philosopho aliquo, sed a censore opprimenda est. Non est enim vitium in oratione solum, sed etiam in moribus. *De Finib. bon. et mal.* lib. II, cap. X.

[*] A ajouter : « Quoiqu'on ne puisse douter que ceux qui la » soutiennent n'en voient pas les affreuses conséquences. » *(Note du P. Le Tellier.)*

[2] Aug. *contra Jul.* lib. IV, n. 72 : tom. X, pag. 619. — [3] *Exod.* XXXII, 25.

[1] S. Cypr. *Ep.* LV, *ad Cornel.* pag. 86.

[*] La suite manque dans le manuscrit. On peut y suppléer par les fragmens de la première édition de cette ordonnance cités dans le *Dictionnaire des livres jansénistes*, tom. IV, pag. 79. Fenelon y condamne la Théologie de Habert « comme renouvelant le système de Jansénius, sous un langage d'autant plus » contagieux qu'il est plus flatteur, et comme fournissant au » parti des facilités pour paroître anti-Janséniste, en soutenant » tout le jansénisme. » *(Edit.)*

OEUVRES DE FÉNELON.

SECONDE CLASSE.

OUVRAGES DE MORALE ET DE SPIRITUALITÉ.

DE L'ÉDUCATION DES FILLES.

CHAPITRE PREMIER.

De l'importance de l'éducation des filles.

Rien n'est plus négligé que l'éducation des filles. La coutume et le caprice des mères y décident souvent de tout : on suppose qu'on doit donner à ce sexe peu d'instruction. L'éducation des garçons passe pour une des principales affaires par rapport au bien public ; et quoiqu'on n'y fasse guère moins de fautes que dans celle des filles, du moins on est persuadé qu'il faut beaucoup de lumières pour y réussir. Les plus habiles gens se sont appliqués à donner des règles dans cette matière. Combien voit-on de maîtres et de colléges! combien de dépenses pour des impressions de livres, pour des recherches de sciences, pour des méthodes d'apprendre les langues, pour le choix des professeurs! Tous ces grands préparatifs ont souvent plus d'apparence que de solidité; mais enfin ils marquent la haute idée qu'on a de l'éducation des garçons. Pour les filles, dit-on, il ne faut pas qu'elles soient savantes, la curiosité les rend vaines et précieuses; il suffit qu'elles sachent gouverner un jour leurs ménages, et obéir à leurs maris sans raisonner. On ne manque pas de se servir de l'expérience qu'on a de beaucoup de femmes que la science a rendues ridicules : après quoi on se croit en droit d'abandonner aveuglément les filles à la conduite des mères ignorantes et indiscrètes.

Il est vrai qu'il faut craindre de faire des savantes ridicules. Les femmes ont d'ordinaire l'esprit encore plus foible et plus curieux que les hommes; aussi n'est-il point à propos de les engager dans des études dont elles pourroient s'entêter. Elles ne doivent ni gouverner l'Etat, ni faire la guerre, ni entrer dans le ministère des choses sacrées; ainsi elles peuvent se passer de certaines connoissances étendues, qui appartiennent à la politique, à l'art militaire, à la jurisprudence, à la philosophie et à la théologie. La plupart même des arts mécaniques ne leur conviennent pas : elles sont faites pour des exercices modérés. Leur corps aussi bien que leur esprit, est moins fort et moins robuste que celui des hommes; en revanche, la nature leur a donné en partage l'industrie, la propreté et l'économie, pour les occuper tranquillement dans leurs maisons.

Mais que s'ensuit-il de la foiblesse naturelle des femmes? Plus elles sont foibles, plus il est important de les fortifier. N'ont-elles pas des devoirs à remplir, mais des devoirs qui sont les fondemens de toute la vie humaine? Ne sont-ce pas les femmes qui ruinent ou qui soutiennent les maisons, qui règlent tout le détail des choses domestiques, et qui, par conséquent, décident de ce qui touche de plus près à tout le genre humain? Par là, elles ont la principale part aux bonnes ou aux mauvaises mœurs de presque tout le monde. Une femme judicieuse, appliquée, et pleine de religion, est l'âme de toute

une grande maison; elle y met l'ordre pour les biens temporels et pour le salut. Les hommes mêmes, qui ont toute l'autorité en public, ne peuvent par leurs délibérations établir aucun bien effectif, si les femmes ne leur aident à l'exécuter.

Le monde n'est point un fantôme; c'est l'assemblage de toutes les familles : et qui est-ce qui peut les policer avec un soin plus exact que les femmes, qui, outre leur autorité naturelle et leur assiduité dans leur maison, ont encore l'avantage d'être nées soigneuses, attentives au détail, industrieuses, insinuantes et persuasives? Mais les hommes peuvent-ils espérer pour eux-mêmes quelque douceur dans la vie, si leur plus étroite société, qui est celle du mariage, se tourne en amertume? Mais les enfans, qui feront dans la suite tout le genre humain, que deviendront-ils, si les mères les gâtent dès leurs premières années?

Voilà donc les occupations des femmes, qui ne sont guère moins importantes au public que celles des hommes, puisqu'elles ont une maison à régler, un mari à rendre heureux, des enfans à bien élever. Ajoutez que la vertu n'est pas moins pour les femmes que pour les hommes : sans parler du bien ou du mal qu'elles peuvent faire au public, elles sont la moitié du genre humain, racheté du sang de Jésus-Christ et destiné à la vie éternelle.

Enfin, il faut considérer, outre le bien que font les femmes quand elles sont bien élevées, le mal qu'elles causent dans le monde quand elles manquent d'une éducation qui leur inspire la vertu. Il est constant que la mauvaise éducation des femmes fait plus de mal que celle des hommes, puisque les désordres des hommes viennent souvent et de la mauvaise éducation qu'ils ont reçue de leurs mères, et des passions que d'autres femmes leur ont inspirées dans un âge plus avancé.

Quelles intrigues se présentent à nous dans les histoires, quel renversement des lois et des mœurs, quelles guerres sanglantes, quelles nouveautés contre la religion, quelles révolutions d'État, causés par le déréglement des femmes! Voilà ce qui prouve l'importance de bien élever les filles; cherchons-en les moyens.

CHAPITRE II.

Inconvéniens des éducations ordinaires.

L'ignorance d'une fille est cause qu'elle s'ennuie, et qu'elle ne sait à quoi s'occuper innocemment. Quand elle est venue jusqu'à un certain âge sans s'appliquer aux choses solides, elle n'en peut avoir ni le goût ni l'estime; tout ce qui est sérieux lui paroît triste, tout ce qui demande une attention suivie la fatigue; la pente aux plaisirs, qui est forte pendant la jeunesse, l'exemple des personnes du même âge qui sont plongées dans l'amusement, tout sert à lui faire craindre une vie réglée et laborieuse. Dans ce premier âge, elle manque d'expérience et d'autorité pour gouverner quelque chose dans la maison de ses parens : elle ne connoît pas même l'importance de s'y appliquer, à moins que sa mère n'ait pris soin de la lui faire remarquer en détail. Si elle est de condition, elle est exempte du travail des mains : elle ne travaillera donc que quelque heure du jour, parce qu'on dit, sans savoir pourquoi, qu'il est honnête aux femmes de travailler; mais souvent ce ne sera qu'une contenance, et elle ne s'accoutumera point à un travail suivi.

En cet état que fera-t-elle? La compagnie d'une mère qui l'observe, qui la gronde, qui croit la bien élever en ne lui pardonnant rien, qui se compose avec elle, qui lui fait essuyer ses humeurs, qui lui paroît toujours chargée de tous les soucis domestiques, la gêne et la rebute; elle a autour d'elle des femmes flatteuses, qui, cherchant à s'insinuer par des complaisances basses et dangereuses, suivent toutes ses fantaisies, et l'entretiennent de tout ce qui peut la dégoûter du bien : la piété lui paroît une occupation languissante, et une règle ennemie de tous les plaisirs. A quoi donc s'occupera-t-elle? à rien d'utile. Cette inapplication se tourne même en habitude incurable.

Cependant voilà un grand vide, qu'on ne peut espérer de remplir de choses solides; il faut donc que les frivoles prennent la place. Dans cette oisiveté, une fille s'abandonne à sa paresse; et la paresse, qui est une langueur de l'âme, est une source inépuisable d'ennuis. Elle s'accoutume à dormir d'un tiers plus qu'il ne faudroit pour conserver une santé parfaite; ce long sommeil ne sert qu'à l'amollir, qu'à la rendre plus délicate, plus exposée aux révoltes du corps : au lieu qu'un sommeil médiocre, accompagné d'un exercice réglé, rend une personne gaie, vigoureuse et robuste; ce qui fait, sans doute, la véritable perfection du corps, sans parler des avantages que l'esprit en tire. Cette mollesse et cette oisiveté étant jointes à l'ignorance, il en naît une sensibilité pernicieuse

pour les divertissemens et pour les spectacles; c'est même ce qui excite une curiosité indiscrète et insatiable.

Les personnes instruites, et occupées à des choses sérieuses, n'ont d'ordinaire qu'une curiosité médiocre : ce qu'elles savent leur donne du mépris pour beaucoup de choses qu'elles ignorent; elles voient l'inutilité et le ridicule de la plupart des choses que les petits esprits qui ne savent rien, et qui n'ont rien à faire, sont empressés d'apprendre.

Au contraire, les filles mal instruites et inappliquées ont une imagination toujours errante. Faute d'aliment solide, leur curiosité se tourne en ardeur vers les objets vains et dangereux. Celles qui ont de l'esprit s'érigent souvent en précieuses, et lisent tous les livres qui peuvent nourrir leur vanité; elles se passionnent pour des romans, pour des comédies, pour des récits d'aventures chimériques, où l'amour profane est mêlé. Elles se rendent l'esprit visionnaire, en s'accoutumant au langage magnifique des héros de romans : elles se gâtent même par là pour le monde; car tous ces beaux sentimens en l'air, toutes ces passions généreuses, toutes ces aventures que l'auteur du roman a inventées pour le plaisir, n'ont aucun rapport avec les vrais motifs qui font agir dans le monde, et qui décident des affaires, ni avec les mécomptes qu'on trouve dans tout ce qu'on entreprend.

Une pauvre fille, pleine du tendre et du merveilleux qui l'ont charmée dans ses lectures, est étonnée de ne trouver point dans le monde de vrais personnages qui ressemblent à ces héros : elle voudroit vivre comme ces princesses imaginaires, qui sont dans les romans toujours charmantes, toujours adorées, toujours au-dessus de tous les besoins. Quel dégoût pour elle de descendre de l'héroïsme jusqu'au plus bas détail du ménage !

Quelques-unes poussent leur curiosité encore plus loin, et se mêlent de décider sur la religion, quoiqu'elles n'en soient point capables. Mais celles qui n'ont pas assez d'ouverture d'esprit pour ces curiosités, en ont d'autres qui leur sont proportionnées : elles veulent ardemment savoir ce qui se dit, ce qui se fait, une chanson, une nouvelle, une intrigue, recevoir des lettres, lire celles que les autres reçoivent; elles veulent qu'on leur dise tout, et elles veulent aussi tout dire; elles sont vaines, et la vanité fait parler beaucoup; elles sont légères, et la légèreté empêche les réflexions qui feroient souvent garder le silence.

CHAPITRE III.

Quels sont les premiers fondemens de l'education.

Pour remédier à tous ces maux, c'est un grand avantage que de pouvoir commencer l'éducation des filles dès leur plus tendre enfance. Ce premier âge, qu'on abandonne à des femmes indiscrètes et quelquefois déréglées, est pourtant celui où se font les impressions les plus profondes, et qui, par conséquent, a un grand rapport à tout le reste de la vie.

Avant que les enfans sachent entièrement parler, on peut les préparer à l'instruction. On trouvera peut-être que j'en dis trop : mais on n'a qu'à considérer ce que fait l'enfant qui ne parle pas encore; il apprend une langue qu'il parlera bientôt plus exactement que les savans ne sauroient parler les langues mortes qu'ils ont étudiées avec tant de travail dans l'âge le plus mûr. Mais qu'est-ce qu'apprendre une langue? Ce n'est pas seulement mettre dans sa mémoire un grand nombre de mots; c'est encore, dit saint Augustin [1], observer le sens de chacun de ces mots en particulier. L'enfant, dit-il, parmi ses cris et ses jeux, remarque de quel objet chaque parole est le signe : il le fait, tantôt en considérant les mouvemens naturels des corps qui touchent ou qui montrent les objets dont on parle, tantôt étant frappé par la fréquente répétition du même mot pour signifier le même objet. Il est vrai que le tempérament du cerveau des enfans leur donne une admirable facilité pour l'impression de toutes ces images : mais quelle attention d'esprit ne faut-il pas pour les discerner, et pour les attacher chacune à son objet?

Considérez encore combien, dès cet âge, les enfans cherchent ceux qui les flattent, et fuient ceux qui les contraignent; combien ils savent crier ou se taire pour avoir ce qu'ils souhaitent; combien ils ont déjà d'artifice et de jalousie. J'ai vu, dit saint Augustin [2], un enfant jaloux : il ne savoit pas encore parler; et déjà, avec un visage pâle et des yeux irrités, il regardoit l'enfant qui tétoit avec lui.

On peut donc compter que les enfans connoissent dès lors plus qu'on ne s'imagine d'ordinaire : ainsi vous pouvez leur donner, par des paroles qui seront aidées par des tons et des gestes, l'inclination d'être avec les personnes honnêtes et vertueuses qu'ils voient, plutôt qu'avec d'autres personnes déraison-

[1] *Confess.* lib. I, cap. VIII, n. 13; tom. I, pag. 74. — [2] *Ibid* cap. VII, n. 11, pag. 73.

nables qu'ils seroient en danger d'aimer : ainsi vous pouvez encore, par les différens airs de votre visage, et par le ton de votre voix, leur représenter avec horreur les gens qu'ils ont vus en colère ou dans quelque autre déréglement, et prendre les tons les plus doux avec le visage le plus serein, pour leur représenter avec admiration ce qu'ils ont vu faire de sage et de modeste.

Je ne donne pas ces petites choses pour grandes : mais enfin ces dispositions éloignées sont des commencemens qu'il ne faut pas négliger, et cette manière de prévenir de loin les enfans a des suites insensibles qui facilitent l'éducation.

Si on doute encore du pouvoir que ces premiers préjugés de l'enfance ont sur les hommes, on n'a qu'à voir combien le souvenir des choses qu'on a aimées dans l'enfance est encore vif et touchant dans un âge avancé. Si, au lieu de donner aux enfans de vaines craintes des fantômes et des esprits, qui ne font qu'affoiblir, par de trop grands ébranlemens, leur cerveau encore tendre ; si, au lieu de les laisser suivre toutes les imaginations de leurs nourrices pour les choses qu'ils doivent aimer ou fuir, on s'attachoit à leur donner toujours une idée agréable du bien, et une idée affreuse du mal ; cette prévention leur faciliteroit beaucoup dans la suite la pratique de toutes les vertus. Au contraire, on leur fait craindre un prêtre vêtu de noir, on ne leur parle de la mort que pour les effrayer, on leur raconte que les morts reviennent la nuit sous des figures hideuses; tout cela n'aboutit qu'à rendre une âme foible et timide, et qu'à la préoccuper contre les meilleures choses.

Ce qui est le plus utile dans les premières années de l'enfance, c'est de ménager la santé de l'enfant, de tâcher de lui faire un sang doux par le choix des alimens, et par un régime de vie simple; c'est de régler ses repas, en sorte qu'il mange toujours à peu près aux mêmes heures; qu'il mange assez souvent à proportion de son besoin; qu'il ne mange point hors de son repas, parce que c'est surcharger l'estomac pendant que la digestion n'est pas finie; qu'il ne mange rien de haut goût qui l'excite à manger au-delà de son besoin et qui le dégoûte des alimens plus convenables à sa santé; qu'enfin on ne lui serve pas trop de choses différentes, car la variété des viandes qui viennent l'une après l'autre soutient l'appétit après que le vrai besoin de manger est fini.

Ce qu'il y a encore de très-important, c'est de laisser affermir les organes en ne pressant point l'instruction, d'éviter tout ce qui peut allumer les passions, d'accoutumer doucement l'enfant à être privé des choses pour lesquelles il a témoigné trop d'ardeur, afin qu'il n'espère jamais d'obtenir les choses qu'il désire.

Si peu que le naturel des enfans soit bon, on peut les rendre ainsi dociles, patiens, fermes, gais et tranquilles : au lieu que, si on néglige ce premier âge, ils y deviennent ardens et inquiets pour toute leur vie; leur sang se brûle; les habitudes se forment; le corps, encore tendre, et l'âme, qui n'a encore aucune pente vers aucun objet, se plient vers le mal; il se fait en eux une espèce de second péché originel, qui est la source de mille désordres quand ils sont plus grands.

Dès qu'ils sont dans un âge plus avancé, où leur raison est toute développée, il faut que toutes les paroles qu'on leur dit servent à leur faire aimer la vérité, et à leur inspirer le mépris de toute dissimulation. Ainsi on ne doit jamais se servir d'aucune feinte pour les apaiser, ou pour leur persuader ce qu'on veut : par là, on leur enseigne la finesse, qu'ils n'oublient jamais; il faut les mener par la raison autant qu'on peut.

Mais examinons de plus près l'état de enfans, pour voir plus en détail ce qui leur convient. La substance de leur cerveau est molle, et elle se durcit tous les jours; pour leur esprit, il ne sait rien, tout lui est nouveau. Cette mollesse du cerveau fait que tout s'y imprime facilement, et la surprise de nouveauté fait qu'ils admirent aisément et qu'ils sont fort curieux. Il est vrai aussi que cette humidité et cette mollesse du cerveau, jointe à une grande chaleur, lui donne un mouvement facile et continuel. De là vient cette agitation des enfans, qui ne peuvent arrêter leur esprit à aucun objet, non plus que leur corps en aucun lieu.

D'un autre côté, les enfans ne sachant encore rien penser ni faire d'eux-mêmes, ils remarquent tout; et ils parlent peu, si on ne les accoutume à parler beaucoup, et c'est de quoi il faut bien se garder. Souvent le plaisir qu'on veut tirer des jolis enfans les gâte ; on les accoutume à hasarder tout ce qui leur vient dans l'esprit, et à parler des choses dont ils n'ont pas encore des connoissances distinctes : il leur en reste toute leur vie l'habitude de juger avec précipitation et de dire des choses dont ils n'ont point d'idées claires; ce qui fait un très-mauvais caractère d'esprit.

Ce plaisir qu'on veut tirer des enfans pro-

duit encore un effet pernicieux : ils aperçoivent qu'on les regarde avec complaisance, qu'on observe tout ce qu'ils font, qu'on les écoute avec plaisir; par là, ils s'accoutument à croire que le monde sera toujours occupé d'eux.

Pendant cet âge où l'on est applaudi, et où l'on n'a point encore éprouvé la contradiction, on conçoit des espérances chimériques qui préparent des mécomptes infinis pour toute la vie. J'ai vu des enfans qui croyoient qu'on parloit d'eux toutes les fois qu'on parloit en secret, parce qu'ils avoient remarqué qu'on l'avoit fait souvent; ils s'imaginoient n'avoir rien en eux que d'extraordinaire et d'admirable. Il faut donc prendre soin des enfans, sans leur laisser voir qu'on pense beaucoup à eux. Montrez-leur que c'est par amitié, et par le besoin où ils sont d'être redressés, que vous êtes attentif à leur conduite, et non par l'admiration de leur esprit. Contentez-vous de les former peu à peu selon les occasions qui viennent naturellement : quand même vous pourriez avancer beaucoup l'esprit d'un enfant sans le presser, vous devriez craindre de le faire; car le danger de la vanité et de la présomption est toujours plus grand que le fruit de ces éducations prématurées qui font tant de bruit.

Il faut se contenter de suivre et d'aider la nature. Les enfans savent peu, il ne faut pas les exciter à parler : mais comme ils ignorent beaucoup de choses, ils ont beaucoup de questions à faire ; aussi en font-ils beaucoup. Il suffit de leur répondre précisément, et d'ajouter quelquefois certaines petites comparaisons pour rendre plus sensibles les éclaircissemens qu'on doit leur donner. S'ils jugent de quelque chose sans le bien savoir, il faut les embarrasser par quelque question nouvelle, pour leur faire sentir leur faute, sans les confondre rudement. En même temps il faut leur faire apercevoir, non par des louanges vagues, mais par quelque marque effective d'estime, qu'on les approuve bien plus quand ils doutent, et qu'ils demandent ce qu'ils ne savent pas, que quand ils décident le mieux. C'est le vrai moyen de mettre dans leur esprit, avec beaucoup de politesse, une modestie véritable, et un grand mépris pour les contestations qui sont si ordinaires aux jeunes personnes peu éclairées.

Dès qu'il paroît que leur raison a fait quelque progrès, il faut se servir de cette expérience pour les prémunir contre la présomption. Vous voyez, direz-vous, que vous êtes plus raisonnable maintenant que vous ne l'étiez l'année passée; dans un an vous verrez encore des choses que vous n'êtes pas capable de voir aujourd'hui. Si, l'année passée, vous aviez voulu juger des choses que vous savez maintenant, et que vous ignoriez alors, vous en auriez mal jugé. Vous auriez eu grand tort de prétendre savoir ce qui étoit au-delà de votre portée. Il en est de même aujourd'hui des choses qui vous restent à connoître : vous verrez un jour combien vos jugemens présens sont imparfaits. Cependant fiez-vous aux conseils des personnes qui jugent comme vous jugerez vous-même quand vous aurez leur âge et leur expérience.

La curiosité des enfans est un penchant de la nature, qui va comme au-devant de l'instruction ; ne manquez pas d'en profiter. Par exemple, à la campagne ils voient un moulin, et ils veulent savoir ce que c'est; il faut leur montrer comment se prépare l'aliment qui nourrit l'homme. Ils aperçoivent des moissonneurs, et il faut leur expliquer ce qu'ils font, comment est-ce qu'on sème le blé, et comment il se multiplie dans la terre. A la ville, ils voient des boutiques où s'exercent plusieurs arts, et où l'on vend diverses marchandises. Il ne faut jamais être importuné de leurs demandes ; ce sont des ouvertures que la nature vous offre pour faciliter l'instruction : témoignez y prendre plaisir; par là, vous leur enseignerez insensiblement comment se font toutes les choses qui servent à l'homme, et sur lesquelles roule le commerce. Peu à peu, sans étude particulière, ils connoîtront la bonne manière de faire toutes ces choses qui sont de leur usage, et le juste prix de chacune, ce qui est le vrai fond de l'économie. Ces connoissances, qui ne doivent être méprisées de personne, puisque tout le monde a besoin de ne se pas laisser tromper dans sa dépense, sont principalement nécessaires aux filles.

CHAPITRE IV.

Imitation à craindre.

L'ignorance des enfans, dans le cerveau desquels rien n'est encore imprimé, et qui n'ont aucune habitude, les rend souples et enclins à imiter tout ce qu'ils voient. C'est pourquoi il est capital de ne leur offrir que de bons modèles. Il ne faut laisser approcher d'eux que des gens dont les exemples soient utiles à suivre : mais comme il n'est pas possible qu'ils ne voient, malgré les précautions qu'on prend, beaucoup de choses irrégulières, il faut leur faire remarquer de bonne heure l'impertinence de certaines personnes vicieuses et déraison-

nables, sur la réputation desquelles il n'y a rien à ménager : il faut leur montrer combien on est méprisé et digne de l'être, combien on est misérable, quand on s'abandonne à ses passions, et qu'on ne cultive point sa raison. On peut ainsi, sans les accoutumer à la moquerie, leur former le goût, et les rendre sensibles aux vraies bienséances. Il ne faut pas même s'abstenir de les prévenir en général sur certains défauts, quoiqu'on puisse craindre de leur ouvrir par là les yeux sur les foiblesses des gens qu'ils doivent respecter; car, outre qu'on ne doit pas espérer et qu'il n'est point juste de les entretenir dans l'ignorance des véritables règles là-dessus, d'ailleurs le plus sûr moyen de les tenir dans leur devoir est de leur persuader qu'il faut supporter les défauts d'autrui, qu'on ne doit pas même en juger légèrement, qu'ils paroissent souvent plus grands qu'ils ne sont, qu'ils sont réparés par des qualités avantageuses, et que, rien n'étant parfait sur la terre, on doit admirer ce qui a le moins d'imperfection; enfin, quoiqu'il faille réserver de telles instructions pour l'extrémité, il faut pourtant leur donner les vrais principes, et les préserver d'imiter tout le mal qu'ils ont devant les yeux.

Il faut aussi les empêcher de contrefaire les gens ridicules; car ces manières moqueuses et comédiennes ont quelque chose de bas et de contraire aux sentimens honnêtes : il est à craindre que les enfans ne les prennent, parce que la chaleur de leur imagination et la souplesse de leur corps, jointes à leur enjouement, leur font aisément prendre toutes sortes de formes pour représenter ce qu'ils voient de ridicule.

Cette pente à imiter, qui est dans les enfans, produit des maux infinis quand on les livre à des gens sans vertu qui ne se contraignent guère devant eux. Mais Dieu a mis, par cette pente, dans les enfans de quoi se plier facilement à tout ce qu'on leur montre pour le bien. Souvent, sans leur parler, on n'auroit qu'à leur faire voir en autrui ce qu'on voudroit qu'ils fissent.

CHAPITRE V.

Instructions indirectes : il ne faut pas presser les enfans.

Je crois même qu'il faudroit souvent se servir de ces instructions indirectes, qui ne sont point ennuyeuses comme les leçons et les remontrances, seulement pour réveiller leur attention sur les exemples qu'on leur donneroit.

Une personne pourroit demander quelquefois devant eux à une autre : Pourquoi faites-vous cela? et l'autre répondroit : Je le fais par telle raison. Par exemple : Pourquoi avez-vous avoué votre faute? C'est que j'en aurois fait encore une plus grande de la désavouer lâchement par un mensonge, et qu'il n'y a rien de plus beau que de dire franchement : J'ai tort. Après cela, la première personne peut louer celle qui s'est ainsi accusée elle-même : mais il faut que tout cela se fasse sans affectation; car les enfans sont bien plus pénétrans qu'on ne croit, et dès qu'ils ont aperçu quelque finesse dans ceux qui les gouvernent, ils perdent la simplicité et la confiance qui leur sont naturelles.

Nous avons remarqué que le cerveau des enfans est tout ensemble chaud et humide, ce qui leur cause un mouvement continuel. Cette mollesse du cerveau fait que toutes choses s'y impriment facilement, et que les images de tous les objets sensibles y sont très-vives : ainsi il faut se hâter d'écrire dans leur tête pendant que les caractères s'y forment aisément. Mais il faut bien choisir les images qu'on y doit graver; car on ne doit verser dans un réservoir si petit et si précieux que des choses exquises; il faut se souvenir qu'on ne doit à cet âge verser dans les esprits que ce qu'on souhaite qui y demeure toute la vie. Les premières images gravées pendant que le cerveau est encore mou, et que rien n'y est écrit, sont les plus profondes. D'ailleurs elles se durcissent à mesure que l'âge dessèche le cerveau : ainsi elles deviennent ineffaçables : de là vient que, quand on est vieux, on se souvient distinctement des choses de la jeunesse, quoique éloignées; au lieu qu'on se souvient moins de celles qu'on a vues dans un âge plus avancé, parce que les traces en ont été faites dans le cerveau lorsqu'il étoit déjà desséché et plein d'autres images.

Quand on entend faire ces raisonnemens, on a peine à les croire. Il est pourtant vrai qu'on raisonne de même sans s'en apercevoir. Ne dit-on pas tous les jours : J'ai pris mon pli; je suis trop vieux pour changer; j'ai été nourri de cette façon? D'ailleurs ne sent-on pas un plaisir singulier à rappeler les images de la jeunesse? Les plus fortes inclinations ne sont-elles pas celles qu'on a prises à cet âge? Tout cela ne prouve-t-il pas que les premières impressions et les premières habitudes sont les plus fortes? Si l'enfance est propre à graver des images dans le cerveau, il faut avouer qu'elle l'est moins au raisonnement. Cette humidité du cerveau qui

rend les impressions faciles, étant jointe à une grande chaleur, fait une agitation qui empêche toute application suivie.

Le cerveau des enfans est comme une bougie allumée dans un lieu exposé au vent : sa lumière vacille toujours. L'enfant vous fait une question : et, avant que vous répondiez, ses yeux s'enlèvent vers le plancher, il compte toutes les figures qui y sont peintes, ou tous les morceaux de vitres qui sont aux fenêtres : si vous voulez le ramener à son premier objet, vous le gênez comme si vous le teniez en prison. Ainsi il faut ménager avec grand soin les organes, en attendant qu'ils s'affermissent : répondez-lui promptement à sa question, et laissez-lui en faire d'autres à son gré. Entretenez seulement sa curiosité, et faites dans sa mémoire un amas de bons matériaux : viendra le temps qu'ils s'assembleront d'eux-mêmes, et que, le cerveau ayant plus de consistance, l'enfant raisonnera de suite. Cependant bornez-vous à le redresser quand il ne raisonnera pas juste, et à lui faire sentir sans empressement, selon les ouvertures qu'il vous donnera, ce que c'est que tirer droit une conséquence.

Laissez donc jouer un enfant, et mêlez l'instruction avec le jeu ; que la sagesse ne se montre à lui que par intervalle, et avec un visage riant ; gardez-vous de le fatiguer par une exactitude indiscrète.

Si l'enfant se fait une idée triste et sombre de la vertu, si la liberté et le déréglement se présentent à lui sous une figure agréable, tout est perdu, vous travaillez en vain. Ne le laissez jamais flatter par de petits esprits, ou par des gens sans règle : on s'accoutume à aimer les mœurs et les sentimens des gens qu'on aime ; le plaisir qu'on trouve d'abord avec les malhonnêtes gens fait peu à peu estimer ce qu'ils ont même de méprisable.

Pour rendre les gens de bien agréables aux enfans, faites-leur remarquer ce qu'ils ont d'aimable et de commode : leur sincérité, leur modestie, leur désintéressement, leur fidélité, leur discrétion, mais surtout leur piété, qui est la source de tout le reste.

Si quelqu'un d'entre eux a quelque chose de choquant, dites : La piété ne donne point ces défauts-là ; quand elle est parfaite, elle les ôte, ou du moins elle les adoucit. Après tout, il ne faut point s'opiniâtrer à faire goûter aux enfans certaines personnes pieuses dont l'extérieur est dégoûtant.

Quoique vous veilliez sur vous-même pour n'y laisser rien voir que de bon, n'attendez pas que l'enfant ne trouve jamais aucun défaut en vous ; souvent il apercevra jusqu'à vos fautes les plus légères.

Saint Augustin nous apprend qu'il avoit remarqué dès son enfance la vanité de ses maîtres sur les études. Ce que vous avez de meilleur et de plus pressé à faire, c'est de connoître vous-même vos défauts aussi bien que l'enfant les connoîtra, et de vous en faire avertir par des amis sincères. D'ordinaire ceux qui gouvernent les enfans ne leur pardonnent rien, et se pardonnent tout à eux-mêmes : cela excite dans les enfans un esprit de critique et de malignité : de façon que, quand ils ont vu faire quelque faute à la personne qui les gouverne, ils en sont ravis, et ne cherchent qu'à la mépriser.

Evitez cet inconvénient : ne craignez point de parler des défauts qui sont visibles en vous, et des fautes qui vous auront échappé devant l'enfant. Si vous le voyez capable d'entendre raison là-dessus, dites-lui que vous voulez lui donner l'exemple de se corriger de ses défauts, en vous corrigeant des vôtres : par là, vous tirerez de vos imperfections mêmes de quoi instruire et édifier l'enfant, de quoi l'encourager pour sa correction ; vous éviterez même le mépris et le dégoût que vos défauts pourroient lui donner pour votre personne.

En même temps il faut chercher tous les moyens de rendre agréables à l'enfant les choses que vous exigez de lui. En avez-vous quelqu'une de fâcheuse à proposer, faites-lui entendre que la peine sera bientôt suivie du plaisir ; montrez-lui toujours l'utilité des choses que vous lui enseignez ; faites-lui-en voir l'usage par rapport au commerce du monde et aux devoirs des conditions. Sans cela, l'étude lui paroît un travail abstrait, stérile et épineux. A quoi sert, disent-ils en eux-mêmes, d'apprendre toutes ces choses dont on ne parle point dans les conversations, et qui n'ont aucun rapport à tout ce qu'on est obligé de faire? Il faut donc leur rendre raison de tout ce qu'on leur enseigne : C'est, leur direz-vous, pour vous mettre en état de bien faire ce que vous ferez un jour ; c'est pour vous former le jugement ; c'est pour vous accoutumer à bien raisonner sur toutes les affaires de la vie. Il faut toujours leur montrer un but solide et agréable qui les soutienne dans le travail, et ne prétendre jamais les assujettir par une autorité sèche et absolue.

A mesure que leur raison augmente, il faut aussi de plus en plus raisonner avec eux sur

les besoins de leur éducation, non pour suivre toutes leurs pensées, mais pour en profiter lorsqu'ils feront connoître leur état véritable, pour éprouver leur discernement, et pour leur faire goûter les choses qu'on veut qu'ils fassent.

Ne prenez jamais sans une extrême nécessité un air austère et impérieux, qui fait trembler les enfans. Souvent c'est affectation et pédanterie dans ceux qui gouvernent; car, pour les enfans, ils ne sont d'ordinaire que trop timides et honteux. Vous leur fermeriez le cœur, et leur ôteriez la confiance, sans laquelle il n'y a nul fruit à espérer de l'éducation. Faites-vous aimer d'eux; qu'ils soient libres avec vous, et qu'ils ne craignent point de vous laisser voir leurs défauts. Pour y réussir, soyez indulgent à ceux qui ne se déguisent point devant vous. Ne paroissez ni étonné ni irrité de leurs mauvaises inclinations; au contraire, compatissez à leurs foiblesses. Quelquefois il en arrivera cet inconvénient, qu'ils seront moins retenus par la crainte; mais, à tout prendre, la confiance et la sincérité leur sont plus utiles que l'autorité rigoureuse.

D'ailleurs, l'autorité ne laissera pas de trouver sa place, si la confiance et la persuasion ne sont pas assez fortes; mais il faut toujours commencer par une conduite ouverte, gaie, et familière sans bassesse, qui vous donne moyen de voir agir les enfans dans leur état naturel, et de les connoître à fond. Enfin, quand même vous les réduiriez par l'autorité à observer toutes vos règles, vous n'iriez pas à votre but; tout se tourneroit en formalités gênantes, et peut-être en hypocrisie; vous les dégoûteriez du bien, dont vous devez chercher uniquement de leur inspirer l'amour.

Si le Sage a toujours recommandé aux parens de tenir la verge assidument levée sur les enfans, s'il a dit qu'un père qui se joue avec son fils pleurera dans la suite, ce n'est pas qu'il ait blâmé une éducation douce et patiente; il condamne seulement ces parens foibles et inconsidérés, qui flattent les passions de leurs enfans, et qui ne cherchent qu'à s'en divertir pendant leur enfance, jusqu'à leur souffrir toutes sortes d'excès.

Ce qu'il en faut conclure, est que les parens doivent toujours conserver de l'autorité pour la correction, car il y a des naturels qu'il faut dompter par la crainte; mais, encore une fois, il ne faut le faire que quand on ne sauroit faire autrement.

Un enfant qui n'agit encore que par imagination, et qui confond dans sa tête les choses qui se présentent à lui liées ensemble, hait l'étude et la vertu, parce qu'il est prévenu d'aversion pour la personne qui lui en parle.

Voilà d'où vient cette idée si sombre et si affreuse de la piété, qu'il retient toute sa vie; c'est souvent tout ce qui lui reste d'une éducation sévère. Souvent il faut tolérer des choses qui auroient besoin d'être corrigées, et attendre le moment où l'esprit de l'enfant sera disposé à profiter de la correction. Ne le reprenez jamais, ni dans son premier mouvement, ni dans le vôtre. Si vous le faites dans le vôtre, il s'aperçoit que vous agissez par humeur et par promptitude, et non par raison et par amitié; vous perdez sans ressource votre autorité. Si vous le reprenez dans son premier mouvement, il n'a pas l'esprit assez libre pour avouer sa faute, pour vaincre sa passion, et pour sentir l'importance de vos avis; c'est même exposer l'enfant à perdre le respect qu'il vous doit. Montrez-lui toujours que vous vous possédez: rien ne le lui fera mieux voir que votre patience. Observez tous les momens pendant plusieurs jours, s'il le faut, pour bien placer une correction. Ne dites point à l'enfant son défaut, sans ajouter quelque moyen de le surmonter, qui l'encourage à le faire; car il faut éviter le chagrin et le découragement que la correction inspire quand elle est sèche. Si on trouve un enfant un peu raisonnable, je crois qu'il faut l'engager insensiblement à demander qu'on lui dise ses défauts; c'est le moyen de les lui dire sans l'affliger: ne lui en dites même jamais plusieurs à la fois.

Il faut considérer que les enfans ont la tête foible, que leur âge ne les rend encore sensibles qu'au plaisir, et qu'on leur demande souvent une exactitude et un sérieux dont ceux qui l'exigent seroient incapables. On fait même une dangereuse impression d'ennui et de tristesse sur leur tempérament, en leur parlant toujours des mots et des choses qu'ils n'entendent point: nulle liberté, nul enjouement; toujours leçon, silence, posture gênée, correction et menaces.

Les anciens l'entendoient bien mieux: c'est par le plaisir des vers et de la musique, que les principales sciences, les maximes des vertus, et la politesse des mœurs, s'introduisirent chez les Hébreux, chez les Egyptiens et chez les Grecs. Les gens sans lecture ont peine à le croire; tant cela est éloigné de nos coutumes. Cependant, si peu qu'on connoisse l'histoire, il n'y a pas moyen de douter que ce n'ait été la pratique vulgaire de plusieurs siècles. Du moins

retranchons-nous, dans le nôtre, à joindre l'agréable à l'utile autant que nous le pouvons.

Mais, quoiqu'on ne puisse guère espérer de se passer toujours d'employer la crainte pour le commun des enfans, dont le naturel est dur et indocile, il ne faut pourtant y avoir recours qu'après avoir éprouvé patiemment tous les autres remèdes. Il faut même toujours faire entendre distinctement aux enfans à quoi se réduit tout ce qu'on leur demande, et moyennant quoi on sera content d'eux; car il faut que la joie et la confiance soient leur disposition ordinaire : autrement on obscurcit leur esprit, on abat leur courage; s'ils sont vifs, on les irrite; s'ils sont mous, on les rend stupides. La crainte est comme les remèdes violens qu'on emploie dans les maladies extrêmes; ils purgent, mais ils altèrent le tempérament, et usent les organes : une âme menée par la crainte en est toujours plus foible.

Au reste, quoiqu'il ne faille pas toujours menacer sans châtier, de peur de rendre les menaces méprisables, il faut pourtant châtier encore moins qu'on ne menace. Pour les châtimens, la peine doit être aussi légère qu'il est possible, mais accompagnée de toutes les circonstances qui peuvent piquer l'enfant de honte et de remords : par exemple, montrez-lui tout ce que vous avez fait pour éviter cette extrémité; paroissez-lui en affligé; parlez devant lui, avec d'autres personnes, du malheur de ceux qui manquent de raison et d'honneur jusqu'à se faire châtier; retranchez les marques d'amitié ordinaires, jusqu'à ce que vous voyiez qu'il ait besoin de consolation; rendez ce châtiment public ou secret, selon que vous jugerez qu'il sera plus utile à l'enfant, ou de lui causer une grande honte, ou de lui montrer qu'on la lui épargne; réservez cette honte publique pour servir de dernier remède; servez-vous quelquefois d'une personne raisonnable qui console l'enfant, qui lui dise ce que vous ne devez pas alors lui dire vous-même, qui le guérisse de la mauvaise honte, qui le dispose à revenir à vous, et auquel l'enfant, dans son émotion, puisse ouvrir son cœur plus librement qu'il n'oseroit le faire devant vous. Mais surtout qu'il ne paroisse jamais que vous demandiez de l'enfant que les soumissions nécessaires; tâchez de faire en sorte qu'il s'y condamne lui-même, qu'il s'exécute de bonne grâce, et qu'il ne vous reste qu'à adoucir la peine qu'il aura acceptée. Chacun doit employer les règles générales selon les besoins particuliers : les hommes, et surtout les enfans, ne se ressemblent pas toujours à eux-mêmes; ce qui est bon aujourd'hui est dangereux demain; une conduite toujours uniforme ne peut être utile.

Le moins qu'on peut faire de leçons en forme, c'est le meilleur. On peut insinuer une infinité d'instructions plus utiles que les leçons mêmes, dans des conversations gaies. J'ai vu divers enfans qui ont appris à lire en se jouant : on n'a qu'à leur raconter des choses divertissantes qu'on tire d'un livre en leur présence, et leur faire connoître insensiblement les lettres: après cela, ils souhaitent d'eux-mêmes de pouvoir aller à la source de ce qui leur a donné du plaisir.

Les deux choses qui gâtent tout, c'est qu'on leur fait apprendre à lire d'abord en latin, ce qui leur ôte tout le plaisir de la lecture, et qu'on veut les accoutumer à lire avec une emphase forcée et ridicule. Il faut leur donner un livre bien relié, doré même sur la tranche, avec de belles images et des caractères bien formés. Tout ce qui réjouit l'imagination facilite l'étude : il faut tâcher de choisir un livre plein d'histoires courtes et merveilleuses. Cela fait, ne soyez pas en peine que l'enfant n'apprenne à lire : ne le fatiguez pas même pour le faire lire exactement, laissez-le prononcer naturellement comme il parle; les autres tons sont toujours mauvais, et sentent la déclamation du collége : quand sa langue sera dénouée, sa poitrine plus forte, et l'habitude de lire plus grande, il lira sans peine, avec plus de grâce, et plus distinctement.

La manière d'enseigner à écrire doit être à peu près de même. Quand les enfans savent déjà un peu lire, on peut leur faire un divertissement de former des lettres; et s'ils sont plusieurs ensemble, il faut y mettre de l'émulation. Les enfans se portent d'eux-mêmes à faire des figures sur le papier : si peu qu'on aide cette inclination sans la gêner trop, ils formeront les lettres en se jouant, et s'accoutumeront peu à peu à écrire. On peut même les y exciter en leur promettant quelque récompense qui soit de leur goût, et qui n'ait point de conséquence dangereuse.

Ecrivez-moi un billet, dira-t-on; mandez telle chose à votre frère ou à votre cousin : tout cela fait plaisir à l'enfant, pourvu qu'aucune image triste de leçon réglée ne le trouble. Une libre curiosité, dit saint Augustin, sur sa propre expérience, excite bien plus l'esprit des enfans, qu'une règle et une nécessité imposée par la crainte.

Remarquez un grand défaut des éducations ordinaires : on met tout le plaisir d'un côté, et

tout l'ennui de l'autre; tout l'ennui dans l'étude, tout le plaisir dans les divertissemens. Que peut faire un enfant, sinon supporter impatiemment cette règle, et courir ardemment après les jeux ?

Tâchons donc de changer cet ordre : rendons l'étude agréable; cachons-la sous l'apparence de la liberté et du plaisir; souffrons que les enfans interrompent quelquefois l'étude par de petites saillies de divertissement, ils ont besoin de ces distractions pour délasser leur esprit.

Laissons leur vue se promener un peu; permettons-leur même de temps en temps quelque digression ou quelque jeu, afin que leur esprit se mette au large, puis ramenons-les doucement au but. Une régularité trop exacte, pour exiger d'eux des études sans interruption, leur nuit beaucoup : souvent ceux qui les gouvernent affectent cette régularité, parce qu'elle leur est plus commode qu'une sujétion continuelle à profiter de tous les momens. En même temps, ôtons aux divertissemens des enfans tout ce qui peut les passionner trop : mais tout ce qui peut délasser l'esprit, lui offrir une variété agréable, satisfaire sa curiosité pour les choses utiles, exercer le corps aux arts convenables, tout cela doit être employé dans les divertissemens des enfans. Ceux qu'ils aiment le mieux sont ceux où le corps est en mouvement; ils sont contens, pourvu qu'ils changent souvent de place; un volant ou une boule suffit. Ainsi il ne faut pas être en peine de leurs plaisirs, ils en inventent assez eux-mêmes; il suffit de les laisser faire, de les observer avec un visage gai, et de les modérer dès qu'ils s'échauffent trop. Il est bon seulement de leur faire sentir, autant qu'il est possible, les plaisirs que l'esprit peut donner, comme la conversation, les nouvelles, les histoires, et plusieurs jeux d'industrie qui renferment quelque instruction. Tout cela aura son usage en son temps : mais il ne faut pas forcer le goût des enfans là-dessus, on ne doit que leur offrir des ouvertures, un jour leur corps sera moins disposé à se remuer, et leur esprit agira davantage.

Le soin qu'on prendra cependant à assaisonner de plaisir les occupations sérieuses servira beaucoup à ralentir l'ardeur de la jeunesse pour les divertissemens dangereux. C'est la sujétion et l'ennui qui donnent tant d'impatience de se divertir. Si une fille s'ennuyoit moins à être auprès de sa mère, elle n'auroit pas tant d'envie de lui échapper pour aller chercher des compagnies moins bonnes.

Dans le choix des divertissemens, il faut éviter toutes les sociétés suspectes. Point de garçons avec les filles, ni mêmes des filles dont l'esprit ne soit réglé et sûr. Les jeux qui dissipent et qui passionnent trop, ou qui accoutument à une agitation de corps immodeste pour une fille, les fréquentes sorties de la maison, et les conversations qui peuvent donner l'envie d'en sortir souvent, doivent être évités. Quand on ne s'est encore gâté par aucun grand divertissement, et qu'on n'a fait naître en soi aucune passion ardente, on trouve aisément la joie; la santé et l'innocence en sont les vraies sources : mais les gens qui ont eu le malheur de s'accoutumer aux plaisirs violens perdent le goût des plaisirs modérés, et s'ennuient toujours dans une recherche inquiète de la joie.

On se gâte le goût pour les divertissemens comme pour les viandes, on s'accoutume tellement aux choses de haut goût, que les viandes communes et simplement assaisonnées deviennent fades et insipides. Craignons donc ces grands ébranlemens de l'âme qui préparent l'ennui et le dégoût; surtout ils sont plus à craindre pour les enfans, qui résistent moins à ce qu'ils sentent, et qui veulent être toujours émus : tenons-les dans le goût des choses simples; qu'il ne faille pas de grands apprêts de viandes pour les nourrir, ni de divertissemens pour les réjouir. La sobriété donne toujours assez d'appétit, sans avoir besoin de le réveiller par des ragoûts qui portent à l'intempérance. La tempérance, disoit un ancien, est la meilleure ouvrière de la volupté : avec cette tempérance, qui fait la santé du corps et de l'âme, on est toujours dans une joie douce et modérée : on n'a besoin ni de machines, ni de spectacles, ni de dépense pour se réjouir; un petit jeu qu'on invente, une lecture, un travail qu'on entreprend, une promenade, une conversation innocente qui délasse après le travail, font sentir une joie plus pure que la musique la plus charmante.

Les plaisirs simples sont moins vifs et moins sensibles, il est vrai : les autres enlèvent l'âme en remuant les ressorts des passions. Mais les plaisirs simples sont d'un meilleur usage; ils donnent une joie égale et durable sans aucune suite maligne : ils sont toujours bienfaisans; au lieu que les autres plaisirs sont comme les vins frelatés, qui plaisent d'abord plus que les naturels, mais qui altèrent, et qui nuisent à la santé. Le tempérament de l'âme se gâte, aussi bien que le goût, par la recherche de ces plaisirs vifs et piquans. Tout ce qu'on peut faire pour les enfans qu'on gouverne, c'est de les

accoutumer à cette vie simple, d'en fortifier en eux l'habitude le plus long-temps qu'on peut, de les prévenir de la crainte des inconvéniens attachés aux autres plaisirs, et de ne les point abandonner à eux-mêmes, comme on fait d'ordinaire, dans l'âge où les passions commencent à se faire sentir, et où par conséquent ils ont plus besoin d'être retenus.

Il faut avouer que de toutes les peines de l'éducation, aucune n'est comparable à celle d'élever des enfans qui manquent de sensibilité. Les naturels vifs et sensibles sont capables de terribles égaremens : les passions et la présomption les entraînent; mais aussi ils ont de grandes ressources, et reviennent souvent de loin; l'instruction est en eux un germe caché, qui pousse et qui fructifie quelquefois, quand l'expérience vient au secours de la raison, et que les passions s'attiédissent : au moins on sait par où on peut les rendre attentifs, réveiller leur curiosité; on a en eux de quoi les intéresser à ce qu'on leur enseigne, et les piquer d'honneur; au lieu qu'on n'a aucune prise sur les naturels indolens. Toutes les pensées de ceux-ci sont des distractions; ils ne sont jamais où ils doivent être; on ne peut même les toucher jusqu'au vif par les corrections; ils écoutent tout, et ne sentent rien. Cette indolence rend l'enfant négligent, et dégoûté de tout ce qu'il fait. C'est alors que la meilleure éducation court risque d'échouer, si on ne se hâte d'aller au-devant du mal dès la première enfance. Beaucoup de gens, qui n'approfondissent guère, concluent de ce mauvais succès, que c'est la nature qui fait tout pour former des hommes de mérite, et que l'éducation n'y peut rien : au lieu qu'il faudroit seulement conclure qu'il y a des naturels semblables aux terres ingrates, sur qui la culture fait peu. C'est encore bien pis, quand ces éducations si difficiles sont traversées, ou négligées, ou mal réglées dans leurs commencemens.

Il faut encore observer qu'il y a des naturels d'enfans auxquels on se trompe beaucoup. Ils paroissent d'abord jolis, parce que les premières grâces de l'enfance ont un lustre qui couvre tout; on y voit je ne sais quoi de tendre et d'aimable, qui empêche d'examiner de près le détail des traits du visage. Tout ce qu'on trouve d'esprit en eux surprend, parce qu'on n'en attend point de cet âge; toutes les fautes de jugement leur sont permises, et ont la grâce de l'ingénuité; on prend une certaine vivacité du corps, qui ne manque jamais de paroître dans les enfans, pour celle de l'esprit. De là vient que l'enfance semble promettre tant, et qu'elle donne si peu. Tel a été célèbre par son esprit à l'âge de cinq ans, qui est tombé dans l'obscurité et dans le mépris à mesure qu'on l'a vu croître. De toutes les qualités qu'on voit dans les enfans, il n'y en a qu'une sur laquelle on puisse compter, c'est le bon raisonnement; il croît toujours avec eux, pourvu qu'il soit bien cultivé : les grâces de l'enfance s'effacent; la vivacité s'éteint; la tendresse de cœur se perd même souvent, parce que les passions et le commerce des hommes politiques endurcissent insensiblement les jeunes gens qui entrent dans le monde. Tâchez donc de découvrir, au travers des grâces de l'enfance, si le naturel que vous avez à gouverner manque de curiosité, et s'il est peu sensible à une honnête émulation. En ce cas, il est difficile que toutes les personnes chargées de son éducation ne se rebutent bientôt dans un travail si ingrat et si épineux. Il faut donc remuer promptement tous les ressorts de l'âme de l'enfant pour le tirer de cet assoupissement. Si vous prévoyez cet inconvénient, ne pressez pas d'abord les instructions suivies; gardez-vous bien de charger sa mémoire, car c'est ce qui étonne et qui appesantit le cerveau; ne le fatiguez point par des règles gênantes; égayez-le; puisqu'il tombe dans l'extrémité contraire à la présomption, ne craignez point de lui montrer avec discrétion de quoi il est capable; contentez-vous de peu; faites-lui remarquer ses moindres succès; représentez-lui combien mal à propos il a craint de ne pouvoir réussir dans des choses qu'il fait bien; mettez en œuvre l'émulation. La jalousie est plus violente dans les enfans qu'on ne sauroit se l'imaginer; on en voit quelquefois qui sèchent et qui dépérissent d'une langueur secrète, parce que d'autres sont plus aimés et plus caressés qu'eux. C'est une cruauté trop ordinaire aux mères, que de leur faire souffrir ce tourment; mais il faut savoir employer ce remède dans les besoins pressans contre l'indolence : mettez devant l'enfant que vous élevez d'autres enfans qui ne fassent guère mieux que lui; des exemples disproportionnés à sa foiblesse achèveroient de le décourager.

Donnez-lui de temps en temps de petites victoires sur ceux dont il est jaloux; engagez-le, si vous le pouvez, à rire librement avec vous de sa timidité; faites-lui voir des gens timides comme lui, qui surmontent enfin leur tempérament; apprenez-lui par des instructions indirectes, à l'occasion d'autrui, que la timidité et la paresse étouffent l'esprit; que les gens mous et inappliqués, quelque génie qu'ils aient, se rendent im-

béciles, et se dégradent eux-mêmes. Mais gardez-vous bien de lui donner ces instructions d'un ton austère et impatient ; car rien ne renfonce tant au dedans de lui-même un enfant mou et timide, que la rudesse. Au contraire, redoublez vos soins pour assaisonner de facilités et de plaisirs proportionnés à son naturel le travail que vous ne pouvez lui épargner ; peut-être faudra-t-il même de temps en temps le piquer par le mépris et par les reproches. Vous ne devez pas le faire vous-même, il faut qu'une personne inférieure, comme un autre enfant, le fasse, sans que vous paroissiez le savoir.

Saint Augustin raconte [1] qu'un reproche fait à sainte Monique sa mère, dans son enfance, par une servante, la toucha jusqu'à la corriger d'une mauvaise habitude de boire du vin pur, dont la véhémence et la sévérité de sa gouvernante n'avoit pu la préserver. Enfin il faut tâcher de donner du goût à l'esprit de ces sortes d'enfans, comme on tâche d'en donner au corps de certains malades. On leur laisse chercher ce qui peut guérir leur dégoût ; on leur souffre quelques fantaisies aux dépens mêmes des règles, pourvu qu'elles n'aillent pas à des excès dangereux. Il est bien plus difficile de donner du goût à ceux qui n'en ont pas, que de former le goût de ceux qui ne l'ont pas encore tel qu'il doit être.

Il y a une autre espèce de sensibilité encore plus difficile et plus importante à donner, c'est celle de l'amitié. Dès qu'un enfant en est capable, il n'est plus question que de tourner son cœur vers des personnes qui lui soient utiles. L'amitié le mènera presque à toutes les choses qu'on voudra de lui ; on a un lien assuré pour l'attirer au bien, pourvu qu'on sache s'en servir : il ne reste plus à craindre que l'excès ou le mauvais choix dans ses affections. Mais il y a d'autres enfans qui naissent politiques, cachés, indifférens, pour rapporter secrètement tout à eux-mêmes : ils trompent leurs parens, que la tendresse rend crédules ; ils font semblant de les aimer ; ils étudient leurs inclinations pour s'y conformer, ils paroissent plus dociles que les autres enfans du même âge, qui agissent sans déguisement selon leur humeur ; leur souplesse, qui cache une volonté âpre, paroît une véritable douceur ; et leur naturel dissimulé ne se déploie tout entier, que quand il n'est plus temps de le redresser.

S'il y a quelque naturel d'enfant sur lequel l'éducation ne puisse rien, on peut dire que c'est celui-là ; et cependant il faut avouer que le nombre en est plus grand qu'on ne s'imagine. Les parens ne peuvent se résoudre à croire que leurs enfans aient le cœur mal fait : quand ils ne veulent pas le voir d'eux-mêmes, personne n'ose entreprendre de les en convaincre, et le mal augmente toujours. Le principal remède seroit de mettre les enfans, dès le premier âge, dans une grande liberté de découvrir leurs inclinations. Il faut toujours les connoître à fond, avant que de les corriger. Ils sont naturellement simples et ouverts ; mais si peu qu'on les gêne, ou qu'on leur donne quelque exemple de déguisement, ils ne reviennent plus à cette première simplicité. Il est vrai que Dieu seul donne la tendresse et la bonté de cœur : on peut seulement tâcher de l'exciter par des exemples généreux, par des maximes d'honneur et de désintéressement, par le mépris des gens qui s'aiment trop eux-mêmes. Il faut essayer de faire goûter de bonne heure aux enfans, avant qu'ils aient perdu cette première simplicité des mouvemens les plus naturels, le plaisir d'une amitié cordiale et réciproque. Rien n'y servira tant que de mettre d'abord auprès d'eux des gens qui ne leur montrent jamais rien de dur, de faux, de bas et d'intéressé. Il vaudroit mieux souffrir auprès d'eux des gens qui auroient d'autres défauts, et qui fussent exempts de ceux-là. Il faut encore louer les enfans de tout ce que l'amitié leur fait faire, pourvu qu'elle ne soit point trop déplacée ou trop ardente. Il faut encore que les parens leur paroissent pleins d'une amitié sincère pour eux : car les enfans apprennent souvent de leurs parens mêmes à n'aimer rien. Enfin je voudrois retrancher devant eux à l'égard des amis tous les complimens superflus, toutes les démonstrations feintes d'amitié, et toutes les fausses caresses, par lesquelles on leur enseigne à payer de vaines apparences les personnes qu'ils doivent aimer.

Il y a un défaut opposé à celui que nous venons de représenter, qui est bien plus ordinaire dans les filles ; c'est celui de se passionner sur les choses même les plus indifférentes. Elles ne sauroient voir deux personnes qui sont mal ensemble, sans prendre parti dans leur cœur pour l'une contre l'autre ; elles sont toutes pleines d'affections ou d'aversions sans fondement ; elles n'aperçoivent aucun défaut dans ce qu'elles estiment, et aucune bonne qualité dans ce qu'elles méprisent. Il ne faut pas d'abord s'y opposer, car la contradiction fortifieroit ces fantaisies : mais il faut peu à peu faire remarquer à une jeune personne, qu'on connoît

[1] *Confess.* lib. IX, cap. VIII, n. 18 : tom. I, pag. 164.

mieux qu'elle tout ce qu'il y a de bon dans ce qu'elle aime, et tout ce qu'il y a de mauvais dans ce qui la choque. Prenez soin, en même temps, de lui faire sentir dans les occasions l'incommodité des défauts qui se trouvent dans ce qui la charme, et la commodité des qualités avantageuses qui se rencontrent dans ce qui lui déplaît : ne la pressez pas, vous verrez qu'elle reviendra d'elle-même. Après cela, faites-lui remarquer ses entêtemens passés avec leurs circonstances les plus déraisonnables : dites-lui doucement qu'elle verra de même ceux dont elle n'est pas encore guérie, quand ils seront finis. Racontez-lui les erreurs semblables où vous avez été à son âge. Surtout montrez-lui, le plus sensiblement que vous pourrez, le grand mélange de bien et de mal qu'on trouve dans tout ce qu'on peut aimer et haïr, pour ralentir l'ardeur de ses amitiés et de ses aversions.

Ne promettez jamais aux enfans, pour récompenses, des ajustemens ou des friandises : c'est faire deux maux; le premier, de leur inspirer l'estime de ce qu'ils doivent mépriser, et le second, de vous ôter le moyen d'établir d'autres récompenses qui faciliteroient votre travail. Gardez-vous bien de les menacer de les faire étudier, ou de les assujettir à quelque règle. Il faut faire le moins de règles qu'on peut; et lorsqu'on ne peut éviter d'en faire quelqu'une, il faut la faire passer doucement, sans lui donner ce nom, et montrant toujours quelque raison de commodité, pour faire une chose dans un temps et dans un lieu plutôt que dans un autre.

On courroit risque de décourager les enfans, si on ne les louoit jamais lorsqu'ils font bien. Quoique les louanges soient à craindre à cause de la vanité, il faut tâcher de s'en servir pour animer les enfans sans les enivrer. Nous voyons que saint Paul les emploie souvent pour encourager les foibles, et pour faire passer plus doucement la correction. Les Pères en ont fait le même usage. Il est vrai que, pour les rendre utiles, il faut les assaisonner de manière qu'on en ôte l'exagération, la flatterie, et qu'en même temps on rapporte tout le bien à Dieu comme à sa source. On peut aussi récompenser les enfans par des jeux innocens et mêlés de quelque industrie, par des promenades où la conversation ne soit pas sans fruit, par de petits présens qui seront des espèces de prix, comme des tableaux ou des estampes, ou des médailles, ou des cartes de géographie, ou des livres dorés.

CHAPITRE VI.

De l'usage des histoires pour les enfans.

Les enfans aiment avec passion les contes ridicules : on les voit tous les jours transportés de joie, ou versant des larmes, au récit des aventures qu'on leur raconte. Ne manquez pas de profiter de ce penchant. Quand vous les voyez disposés à vous entendre, racontez-leur quelque fable courte et jolie : mais choisissez quelques fables d'animaux qui soient ingénieuses et innocentes : donnez-les pour ce qu'elles sont; montrez-en le but sérieux. Pour les fables païennes, une fille sera heureuse de les ignorer toute sa vie, à cause qu'elles sont impures et pleines d'absurdités impies. Si vous ne pouvez les faire ignorer toutes à l'enfant, inspirez-en l'horreur. Quand vous aurez raconté une fable, attendez que l'enfant vous demande d'en dire d'autres; ainsi laissez-le toujours dans une espèce de faim d'en apprendre davantage. Ensuite la curiosité étant excitée, racontez certaines histoires choisies, mais en peu de mots; liez-les ensemble; et remettez d'un jour à l'autre à dire la suite, pour tenir les enfans en suspens, et leur donner de l'impatience de voir la fin. Animez vos récits de tons vifs et familiers : faites parler tous vos personnages : les enfans, qui ont l'imagination vive, croiront les voir et les entendre. Par exemple, racontez l'histoire de Joseph : faites parler ses frères comme des brutaux, Jacob comme un père tendre et affligé; que Joseph parle lui-même; qu'il prenne plaisir, étant maître en Egypte, à se cacher à ses frères, à leur faire peur, et puis à se découvrir. Cette représentation naïve, jointe au merveilleux de cette histoire, charmera un enfant, pourvu qu'on ne le charge pas trop de semblables récits, qu'on les lui laisse désirer, qu'on les lui promette même pour récompense quand il sera sage, qu'on ne leur donne point l'air d'étude, qu'on n'oblige point l'enfant de les répéter : ces répétitions, à moins qu'ils ne s'y portent d'eux-mêmes, gênent les enfans, et leur ôtent tout l'agrément de ces sortes d'histoires.

Il faut néanmoins observer que si l'enfant a quelque facilité de parler, il se portera de lui-même à raconter aux personnes qu'il aime les histoires qui lui auront donné plus de plaisir; mais ne lui en faites point une règle. Vous pouvez vous servir de quelque personne qui sera libre avec l'enfant, et qui paroîtra désirer apprendre de lui son histoire : l'enfant sera ravi

de la lui raconter. Ne faites pas semblant de l'entendre, laissez-le dire sans le reprendre de ses fautes. Lorsqu'il sera plus accoutumé à raconter, vous pourrez lui faire remarquer doucement la meilleure manière de faire une narration, qui est de la rendre courte, simple et naïve, par le choix des circonstances qui représentent mieux le naturel de chaque chose. Si vous avez plusieurs enfans, accoutumez-les peu à peu à représenter les personnages des histoires qu'ils ont apprises; l'un sera Abraham et l'autre Isaac : ces représentations les charmeront plus que d'autres jeux, les accoutumeront à penser et à dire des choses sérieuses avec plaisir; et rendront ces histoires ineffaçables dans leur mémoire.

Il faut tâcher de leur donner plus de goût pour les histoires saintes que pour les autres, non en leur disant qu'elles sont plus belles, ce qu'ils ne croiroient peut-être pas, mais en le leur faisant sentir sans le dire. Faites-leur remarquer combien elles sont importantes, singulières, merveilleuses, pleines de peinture naturelles et d'une noble vivacité. Celles de la création, de la chute d'Adam, du déluge, de la vocation d'Abraham, du sacrifice d'Isaac, des aventures de Joseph que nous avons touchées, de la naissance et de la fuite de Moïse, ne sont pas seulement propres à réveiller la curiosité des enfans; mais, en leur découvrant l'origine de la religion, elles en posent les fondemens dans leur esprit. Il faut ignorer profondément l'essentiel de la religion, pour ne pas voir qu'elle est toute historique : c'est par un tissu de faits merveilleux que nous trouvons son établissement, sa perpétuité, et tout ce qui doit nous la faire pratiquer et croire. Il ne faut pas s'imaginer qu'on veuille engager les gens à s'enfoncer dans la science, quand on leur propose toutes ces histoires; elles sont courtes, variées, propres à plaire aux gens les plus grossiers. Dieu, qui connoît mieux que personne l'esprit de l'homme qu'il a formé, a mis la religion dans des faits populaires, qui, bien loin de surcharger les simples, leur aident à concevoir et à retenir les mystères. Par exemple, dites à un enfant qu'en Dieu trois personnes égales ne sont qu'une seule nature : à force d'entendre et de répéter ces termes, il les retiendra dans sa mémoire, mais je doute qu'il en conçoive le sens. Racontez-lui que Jésus-Christ sortant des eaux du Jourdain, le Père fit entendre cette voix du ciel : C'est mon fils bien-aimé en qui j'ai mis ma complaisance, écoutez-le; ajoutez que le Saint-Esprit descendit sur le Sauveur en forme de colombe : vous lui faites sensiblement trouver la Trinité dans une histoire qu'il n'oubliera point. Voilà trois personnes qu'il distinguera toujours par la différence de leurs actions : vous n'aurez plus qu'à lui apprendre que toutes ensemble elles ne font qu'un seul Dieu. Cet exemple suffit pour montrer l'utilité des histoires : quoique elles semblent allonger l'instruction, elles l'abrégent beaucoup, et lui ôtent la sécheresse des catéchismes, où les mystères sont détachés des faits; aussi voyons-nous qu'anciennement on instruisoit par les histoires. La manière admirable dont saint Augustin veut qu'on instruise tous les ignorans n'étoit point une méthode que ce Père eût seul introduite, c'étoit la méthode et la pratique universelle de l'Eglise. Elle consistoit à montrer, par la suite de l'histoire, la religion aussi ancienne que le monde, Jésus-Christ attendu dans l'ancien Testament, et Jésus-Christ régnant dans le nouveau, c'est le fond de l'instruction chrétienne.

Cela demande un peu plus de temps et de soin que l'instruction à laquelle beaucoup de gens se bornent : mais aussi on sait véritablement la religion, quand on sait ce détail : au lieu que, quand on l'ignore, on n'a que des idées confuses sur Jésus-Christ, sur l'Evangile, sur l'Eglise, sur la nécessité de se soumettre absolument à ses décisions, et sur le fond des vertus que le nom chrétien doit nous inspirer. Le *Catéchisme historique* imprimé depuis peu de temps, qui est un livre simple, court, et bien plus clair que les Catéchismes ordinaires, renferme tout ce qu'il faut savoir là-dessus; ainsi on ne peut pas dire qu'on demande beaucoup d'étude. Ce dessein est même celui du concile de Trente; avec cette circonstance, que le *Catéchisme du Concile* est un peu trop mêlé de termes théologiques pour les personnes simples.

Joignons donc aux histoires que j'ai remarquées, le passage de la mer Rouge, et le séjour du peuple au désert, où il mangeoit un pain qui tomboit du ciel, et buvoit une eau que Moïse faisoit couler d'un rocher en le frappant avec sa verge. Représentez la conquête miraculeuse de la Terre promise, où les eaux du Jourdain remontent vers leur source, et les murailles d'une ville tombent d'elles-mêmes à la vue des assiégeans. Peignez au naturel les combats de Saül et de David; montrez celui-ci dès sa jeunesse, sans arme et avec son habit de berger, vainqueur du fier géant Goliath. N'oubliez pas la gloire et la sagesse de Salomon; faites-le décider entre les deux femmes qui se disputent un

enfant : mais montrez-le tombant du haut de cette sagesse, et se déshonorant par la mollesse, suite presque inévitable d'une trop grande prospérité.

Faites parler les prophètes aux rois de la part de Dieu ; qu'ils lisent dans l'avenir comme dans un livre ; qu'ils paroissent humbles, austères, et souffrant de continuelles persécutions pour avoir dit la vérité. Mettez en sa place la première ruine de Jérusalem : faites voir le temple brûlé, et la ville sainte ruinée pour les péchés du peuple. Racontez la captivité de Babylone, où les Juifs pleuroient leur chère Sion. Avant leur retour, montrez en passant les aventures délicieuses de Tobie et de Judith, d'Esther et de Daniel. Il ne seroit pas même inutile de faire déclarer les enfans sur les différens caractères de ces saints, pour savoir ceux qu'ils goûtent le plus. L'un préféreroit Esther, l'autre Judith ; et cela exciteroit entre eux une petite contention, qui imprimeroit plus fortement dans leurs esprits ces histoires, et formeroit leur jugement. Puis ramenez le peuple à Jérusalem, et faites-lui réparer ses ruines ; faites une peinture riante de sa paix et de son bonheur. Bientôt après, faites un portrait du cruel et impie Antiochus, qui meurt dans une fausse pénitence : montrez sous ce persécuteur les victoires des Machabées, et le martyre des sept frères du même nom. Venez à la naissance miraculeuse de saint Jean. Racontez plus en détail celle de Jésus-Christ ; après quoi il faut choisir dans l'Evangile tous les endroits les plus éclatans de sa vie, sa prédication dans le temple à l'âge de douze ans, son baptême, sa retraite au désert, et sa tentation ; la vocation de ses apôtres ; la multiplication des pains ; la conversion de la pécheresse qui oignit les pieds du Sauveur d'un parfum, les lava de ses larmes, et les essuya avec ses cheveux. Représentez encore la Samaritaine instruite, l'aveugle-né guéri, Lazare ressuscité, Jésus-Christ qui entre triomphant à Jérusalem : faites voir sa passion ; peignez-le sortant du tombeau. Ensuite il faut marquer la familiarité avec laquelle il fut quarante jours avec ses disciples, jusqu'à ce qu'ils le virent montant au ciel ; la descente du Saint-Esprit, la lapidation de saint Etienne, la conversion de saint Paul, la vocation du centenier Corneille. Les voyages des apôtres, et particulièrement de saint Paul, sont encore très-agréables. Choisissez les plus merveilleuses des histoires des martyrs, et quelque chose en gros de la vie céleste des premiers Chrétiens : mêlez-y le courage des jeunes vierges, les plus étonnantes austérités des solitaires, la conversion des empereurs et de l'empire, l'aveuglement des Juifs, et leur punition terrible qui dure encore.

Toutes ces histoires, ménagées discrètement, feroient entrer avec plaisir dans l'imagination des enfans, vive et tendre, toute une suite de religion, depuis la création du monde jusqu'à nous, qui leur en donneroit de très-nobles idées, et qui ne s'effaceroit jamais. Ils verroient même, dans cette histoire, la main de Dieu toujours levée pour délivrer les justes et pour confondre les impies. Ils s'accoutumeroient à voir Dieu faisant tout en toutes choses, et menant secrètement à ses desseins les créatures qui paroissent le plus s'en éloigner. Mais il faudroit recueillir dans ces histoires tout ce qui donne les images les plus riantes et les plus magnifiques, parce qu'il faut employer tout pour faire en sorte que les enfans trouvent la religion belle, aimable et auguste, au lieu qu'ils se la représentent d'ordinaire comme quelque chose de triste et de languissant.

Outre l'avantage inestimable d'enseigner ainsi la religion aux enfans, ce fonds d'histoires agréables, qu'on jette de bonne heure dans leur mémoire, éveille leur curiosité pour les choses sérieuses, les rend sensibles aux plaisirs de l'esprit, fait qu'ils s'intéressent à ce qu'ils entendent dire des autres histoires qui ont quelque liaison avec celles qu'ils savent déjà. Mais, encore une fois, il faut bien se garder de leur faire jamais une loi d'écouter ni de retenir ces histoires, encore moins d'en faire des leçons réglées ; il faut que le plaisir fasse tout. Ne les pressez pas, vous en viendrez à bout, même pour les esprits communs ; il n'y a qu'à ne les point trop charger, et laisser venir leur curiosité peu à peu. Mais, direz-vous, comment leur raconter ces histoires d'une manière vive, courte, naturelle et agréable ? où sont les gouvernantes qui savent le faire ? A cela je réponds que je ne le propose qu'afin qu'on tâche de choisir des personnes de bon esprit pour gouverner les enfans, et qu'on leur inspire autant qu'on pourra cette méthode d'enseigner : chaque gouvernante en prendra selon la mesure de son talent. Mais enfin, si peu qu'elles aient d'ouverture d'esprit, la chose ira moins mal quand on les formera à cette manière, qui est naturelle et simple.

Elles peuvent ajouter à leurs discours la vue des estampes ou des tableaux qui représentent agréablement les histoires saintes. Les estampes peuvent suffire, et il faut s'en servir pour l'usage ordinaire : mais quand on aura la commo-

dité de montrer aux enfans de bons tableaux, il ne faut pas le négliger; car la force des couleurs, avec la grandeur des figures au naturel, frapperont bien davantage leur imagination.

CHAPITRE VII.

Comment il faut faire entrer dans l'esprit des enfans les premiers principes de la religion.

Nous avons remarqué que le premier âge des enfans n'est pas propre à raisonner; non qu'ils n'aient déjà toutes les idées et tous les principes généraux de raison qu'ils auront dans la suite, mais parce que, faute de connoître beaucoup de faits, ils ne peuvent appliquer leur raison, et que d'ailleurs l'agitation de leur cerveau les empêche de suivre leurs pensées et de les lier.

Il faut pourtant, sans les presser, tourner doucement le premier usage de leur raison à connoître Dieu. Persuadez-les des vérités chrétiennes, sans leur donner des sujets de doute. Ils voient mourir quelqu'un : ils savent qu'on l'enterre; dites-leur : Ce mort est-il dans le tombeau? *Oui.* Il n'est donc pas en paradis? *Pardonnez-moi; il y est.* Comment est-il dans le tombeau et dans le paradis en même temps? *C'est son ame qui est en paradis; c'est son corps qui est mis dans la terre.* Son ame n'est donc pas son corps? *Non.* L'ame n'est donc pas morte? *Non, elle vivra toujours dans le ciel.* Ajoutez : Et vous, voulez-vous être sauvée? *Oui.* Mais qu'est-ce que se sauver? *C'est que l'ame va en paradis quand on est mort.* Et la mort qu'est-ce? *C'est que l'ame quitte le corps, et que le corps s'en va en poussière.*

Je ne prétends pas qu'on mène d'abord les enfans à répondre ainsi : je puis dire néanmoins que plusieurs m'ont fait ces réponses dès l'âge de quatre ans. Mais je suppose un esprit moins ouvert et plus reculé; le pis aller, c'est de l'attendre quelques années de plus sans impatience.

Il faut montrer aux enfans une maison, et les accoutumer à comprendre que cette maison ne s'est pas bâtie d'elle-même. Les pierres, leur direz-vous, ne se sont pas élevées sans que personne les portât. Il est bon même de leur montrer des maçons qui bâtissent; puis faites-leur regarder le ciel, la terre, et les principales choses que Dieu y a faites pour l'usage de l'homme; dites-leur : Voyez combien le monde est plus beau et mieux fait qu'une maison. S'est-il fait de lui-même? Non, sans doute; c'est Dieu qui l'a bâti de ses propres mains.

D'abord suivez la méthode de l'Ecriture : frappez vivement leur imagination; ne leur proposez rien qui ne soit revêtu d'images sensibles. Représentez Dieu assis sur un trône, avec des yeux plus brillans que les rayons du soleil, et plus perçans que les éclairs : faites-le parler; donnez-lui des oreilles qui écoutent tout, des mains qui portent l'univers, des bras toujours levés pour punir les méchans, un cœur tendre et paternel pour rendre heureux ceux qui l'aiment. Viendra le temps que vous rendrez toutes ces connoissances plus exactes. Observez toutes les ouvertures que l'esprit de l'enfant vous donnera; tâtez-le par divers endroits, pour découvrir par où les grandes vérités peuvent mieux entrer dans sa tête. Surtout ne lui dites rien de nouveau sans le lui familiariser par quelque comparaison sensible.

Par exemple, demandez-lui s'il aimeroit mieux mourir que de renoncer à Jésus-Christ; il vous répondra : *Oui.* Ajoutez : Mais quoi, donneriez-vous votre tête à couper pour aller en paradis? *Oui.* Jusque là l'enfant croit qu'il auroit assez de courage pour le faire. Mais vous, qui voulez lui faire sentir qu'on ne peut rien sans la grâce, vous ne gagnerez rien, si vous lui dites simplement qu'on a besoin de grâce pour être fidèle : il n'entend point tous ces mots-là; et si vous l'accoutumez à les dire sans les entendre, vous n'en êtes pas plus avancé. Que ferez-vous donc? Racontez-lui l'histoire de saint Pierre; représentez-le qui dit d'un ton présomptueux : S'il faut mourir, je vous suivrai; quand tous les autres vous quitteroient, je ne vous abandonnerai jamais. Puis dépeignez sa chute; il renie trois fois Jésus-Christ; une servante lui fait peur. Dites pourquoi Dieu permit qu'il fût si foible : puis servez-vous de la comparaison d'un enfant ou d'un malade, qui ne sauroit marcher tout seul; et faites-lui entendre que nous avons besoin que Dieu nous porte, comme une nourrice porte son enfant : par là, vous rendrez sensible le mystère de la grâce.

Mais la vérité la plus difficile à faire entendre, est que nous avons une ame plus précieuse que notre corps. On accoutume d'abord les enfans à parler de leur ame; et on fait bien : car ce langage qu'ils n'entendent point ne laisse pas de les accoutumer à supposer confusément la distinction du corps et de l'ame, en attendant qu'ils puissent la concevoir. Autant que les préjugés de l'enfance sont pernicieux quand ils mènent à l'erreur, autant sont-ils utiles lorsqu'ils accoutument l'imagination à la vérité, en attendant que la raison puisse s'y tourner

par principes. Mais enfin il faut établir une vraie persuasion. Comment le faire? Sera-ce en jetant une jeune fille dans des subtilités de philosophie? Rien n'est si mauvais. Il faut se borner à lui rendre claire et sensible, s'il se peut, ce qu'elle entend et ce qu'elle dit tous les jours.

Pour son corps, elle ne le connoît que trop; tout la porte à le flatter, à l'orner, et à s'en faire une idole : il est capital de lui en inspirer le mépris, en lui montrant quelque chose de meilleur en elle.

Dites donc à un enfant en qui la raison agit déjà : Est-ce votre ame qui mange? S'il répond mal, ne le grondez point; mais dites-lui doucement que l'ame ne mange pas. C'est le corps, direz-vous, qui mange; c'est le corps qui est semblable aux bêtes. Les bêtes ont-elles de l'esprit? Sont-elles savantes? *Non*, répondra l'enfant. Mais elles mangent, continuerez-vous, quoiqu'elles n'aient point d'esprit. Vous voyez donc bien que ce n'est pas l'esprit qui mange, c'est le corps qui prend les viandes pour se nourrir; c'est lui qui marche, c'est lui qui dort. Et l'ame, que fait-elle? Elle raisonne; elle connoît tout le monde; elle aime certaines choses; il y en a d'autres qu'elle regarde avec aversion. Ajoutez, comme en vous jouant : Voyez-vous cette table? *Oui*. Vous la connoissez donc? *Oui*. Vous voyez bien qu'elle n'est pas faite comme cette chaise; vous savez bien qu'elle est de bois, et qu'elle n'est pas comme la cheminée, qui est de pierre? *Oui*, répondra l'enfant. N'allez pas plus loin, sans avoir reconnu, dans le ton de sa voix et dans ses yeux, que ces vérités si simples l'ont frappé. Puis dites-lui : Mais cette table vous connoît-elle? Vous verrez que l'enfant se mettra à rire pour se moquer de cette question. N'importe, ajoutez : Qui vous aime mieux, de cette table, ou de cette chaise? Il rira encore. Continuez : Et la fenêtre est-elle bien sage? Puis essayez d'aller plus loin. Et cette poupée vous répond-elle quand vous lui parlez? *Non*. Pourquoi? est-ce qu'elle n'a point d'esprit? *Non, elle n'en a pas*. Elle n'est donc pas comme vous; car vous la connoissez, et elle ne vous connoît point. Mais après votre mort, quand vous serez sous terre, ne serez-vous pas comme cette poupée? *Oui*. Vous ne sentirez plus rien? *Non*. Vous ne connoîtrez plus personne? *Non*. Et votre ame sera dans le ciel? *Oui*. N'y verra-t-elle pas Dieu? *Il est vrai*. Et l'ame de la poupée, où est-elle à présent? Vous verrez que l'enfant souriant vous répondra, ou du moins vous fera entendre, que la poupée n'a point d'ame.

Sur ce fondement, et par ces petits tours sensibles employés à diverses reprises, vous pouvez l'accoutumer peu à peu à attribuer au corps ce qui lui appartient, et à l'ame ce qui vient d'elle, pourvu que vous n'alliez point indiscrètement lui proposer certaines actions qui sont communes au corps et à l'ame. Il faut éviter les subtilités qui pourroient embrouiller ces vérités, et il faut se contenter de bien démêler les choses où la différence du corps et de l'ame est plus sensiblement marquée. Peut-être même trouvera-t-on des esprits si grossiers, qu'avec une bonne éducation ils ne pourront entendre distinctement ces vérités; mais, outre qu'on conçoit quelquefois assez clairement une chose, quoiqu'on ne sache pas l'expliquer nettement, d'ailleurs Dieu voit mieux que nous dans l'esprit de l'homme ce qu'il y a mis pour l'intelligence de ses mystères.

Pour les enfans en qui on apercevra un esprit capable d'aller plus loin, on peut, sans les jeter dans une étude qui sente trop la philosophie, leur faire concevoir, selon la portée de leur esprit, ce qu'ils disent quand on leur fait dire que Dieu est un esprit, et que leur ame est un esprit aussi. Je crois que le meilleur et le plus simple moyen de leur faire concevoir cette spiritualité de Dieu et de l'ame, est de leur faire remarquer la différence qui est entre un homme mort et un homme vivant : dans l'un, il n'y a que le corps; dans l'autre, le corps est joint à l'esprit. Ensuite, il faut leur montrer que ce qui raisonne est bien plus parfait que ce qui n'a qu'une figure et du mouvement. Faites ensuite remarquer, par divers exemples, qu'aucun corps ne périt; ils se séparent seulement : ainsi, les parties du bois brûlé tombent en cendre, ou s'envolent en fumée. Si donc, ajouterez-vous, ce qui n'est en soi-même que de la cendre, incapable de connoître et de penser, ne périt jamais; à plus forte raison notre ame, qui connoît et qui pense, ne cessera jamais d'être. Le corps peut mourir, c'est-à-dire qu'il peut quitter l'ame, et être de la cendre; mais l'ame vivra, car elle pensera toujours.

Les gens qui enseignent doivent développer le plus qu'ils peuvent dans l'esprit des enfans ces connoissances, qui sont les fondemens de toute la religion. Mais, quand ils ne peuvent y réussir, ils doivent, bien loin de se rebuter des esprits durs et tardifs, espérer que Dieu les éclairera intérieurement. Il y a même une voie sensible et de pratique pour affermir cette connoissance de la distinction du corps et de l'ame; c'est d'accoutumer les enfans à mépri-

ser l'un, et à estimer l'autre, dans tout le détail des mœurs. Louez l'instruction, qui nourrit l'ame et qui la fait croître; estimez les hautes vérités qui l'animent à se rendre sage et vertueuse. Méprisez la bonne chère, les parures, et tout ce qui amollit le corps : faites sentir combien l'honneur, la bonne conscience et la religion sont au-dessus des plaisirs grossiers. Par de tels sentimens, sans raisonner sur le corps et sur l'ame, les anciens Romains avoient appris à leurs enfans à mépriser leur corps, et à le sacrifier pour donner à l'ame le plaisir de la vertu et de la gloire. Chez eux ce n'étoit pas seulement les personnes d'une naissance distinguée, c'étoit le peuple entier qui naissoit tempérant, désintéressé, plein de mépris pour la vie, uniquement sensible à l'honneur et à la sagesse. Quand je parle des anciens Romains, j'entends ceux qui ont vécu avant que l'accroissement de leur empire eût altéré la simplicité de leurs mœurs.

Qu'on ne dise point qu'il seroit impossible de donner aux enfans de tels préjugés par l'éducation. Combien voyons-nous de maximes qui ont été établies parmi nous contre l'impression des sens par la force de la coutume! Par exemple, celle du duel fondée sur une fausse règle d'honneur. Ce n'étoit point en raisonnant, mais en supposant sans raisonner la maxime établie sur le point d'honneur, qu'on exposoit sa vie, et que tout homme d'épée vivoit dans un péril continuel. Celui qui n'avoit aucune querelle, pouvoit en avoir à toute heure avec des gens qui cherchoient des prétextes pour se signaler dans quelque combat. Quelque modéré qu'on fût, on ne pouvoit, sans perdre le faux honneur, ni éviter une querelle par un éclaircissement, ni refuser d'être second du premier venu qui vouloit se battre. Quelle autorité n'a-t-il pas fallu pour déraciner une coutume si barbare? Voyez donc combien les préjugés de l'éducation sont puissans : ils le seront bien davantage pour la vertu, quand ils seront soutenus par la raison, et par l'espérance du royaume du ciel. Les Romains, dont nous avons déjà parlé, et avant eux les Grecs, dans les bons temps de leurs républiques, nourrissoient leurs enfans dans le mépris du faste et de la mollesse : ils leur apprenoient à n'estimer que la gloire; à vouloir, non pas posséder les richesses, mais vaincre les rois qui les possédoient; à croire qu'on ne peut se rendre heureux que par la vertu. Cet esprit s'étoit si fortement établi dans ces républiques, qu'elles ont fait des choses incroyables, selon ces maximes si contraires à celles de tous les autres peuples. L'exemple de tant de martyrs, et d'autres premiers Chrétiens de toute condition et de tout âge, fait voir que la grâce du baptême, étant ajoutée au secours de l'éducation, peut faire des impressions encore bien plus merveilleuses dans les fidèles, pour leur faire mépriser ce qui appartient au corps. Cherchez donc tous les tours les plus agréables et les comparaisons les plus sensibles, pour représenter aux enfans que notre corps est semblable aux bêtes, et que notre ame est semblable aux anges. Représentez un cavalier qui est monté sur un cheval, et qui le conduit; dites que l'ame est à l'égard du corps ce que le cavalier est à l'égard du cheval. Finissez en concluant qu'une ame est bien foible et bien malheureuse, quand elle se laisse emporter par son corps comme par un cheval fougueux qui la jette dans un précipice. Faites encore remarquer que la beauté du corps est une fleur qui s'épanouit le matin, et qui est le soir flétrie et foulée aux pieds; mais que l'ame est l'image de la beauté immortelle de Dieu. Il y a, ajouterez-vous, un ordre de choses d'autant plus excellentes, qu'on ne peut les voir par les yeux grossiers de la chair, comme on voit tout ce qui est ici-bas sujet au changement et à la corruption. Pour faire sentir aux enfans qu'il y a des choses très-réelles que les yeux et les oreilles ne peuvent apercevoir, il leur faut demander s'il n'est pas vrai qu'un tel est sage, et qu'un tel autre a beaucoup d'esprit. Quand ils auront répondu, *Oui*, ajoutez : Mais la sagesse d'un tel, l'avez-vous vue? de quelle couleur est-elle? l'avez-vous entendue? fait-elle beaucoup de bruit? l'avez-vous touchée? est-elle froide ou chaude? L'enfant rira; il en fera autant pour les mêmes questions sur l'esprit : il paroîtra tout étonné qu'on lui demande de quelle couleur est un esprit; s'il est rond ou carré. Alors vous pourrez lui faire remarquer qu'il connoît donc des choses très-véritables qu'on ne peut ni voir ni toucher, ni entendre, et que ces choses sont spirituelles. Mais il faut entrer fort sobrement dans ces sortes de discours pour les filles. Je ne les propose ici que pour celles dont la curiosité et le raisonnement vous méneroient malgré vous jusqu'à ces questions. Il faut se régler selon l'ouverture de leur esprit, et selon leur besoin.

Retenez leur esprit le plus que vous pourrez dans les bornes communes; et apprenez-leur qu'il doit y avoir, pour leur sexe, une pudeur sur la science, presque aussi délicate que celle qui inspire l'horreur du vice.

En même temps, il faut faire venir l'imagination au secours de l'esprit, pour leur donner des images charmantes des vérités de la religion, que le corps ne peut voir. Il faut leur peindre la gloire céleste telle que saint Jean nous la représente; les larmes de tout œil essuyées; plus de mort, plus de douleurs ni de cris; les gémissemens s'enfuiront, les maux seront passés; une joie éternelle sera sur la tête des bienheureux, comme les eaux sont sur la tête d'un homme abîmé au fond de la mer. Montrez cette glorieuse Jérusalem, dont Dieu sera lui-même le soleil pour y former des jours sans fin; un fleuve de paix, un torrent de délices, une fontaine de vie l'arrosera; tout y sera or, perles et pierreries. Je sais bien que toutes ces images attachent aux choses sensibles; mais après avoir frappé les enfans par un si beau spectacle, pour les rendre attentifs, on se sert des moyens que nous avons touchés, pour les ramener aux choses spirituelles.

Concluez que nous ne sommes ici-bas que comme des voyageurs dans une hôtellerie, ou sous une tente; que le corps va périr; qu'on ne peut retarder que de peu d'années sa corruption; mais que l'ame s'envolera dans cette céleste patrie, où elle doit vivre à jamais de la vie de Dieu. Si on peut donner aux enfans l'habitude d'envisager avec plaisir ces grands objets, et de juger des choses communes par rapport à de si hautes espérances, on a aplani des difficultés infinies.

Je voudrois encore tâcher de leur donner de fortes impressions sur la résurrection des corps. Apprenez-leur que la nature n'est qu'un ordre commun que Dieu a établi dans ses ouvrages, et que les miracles ne sont que des exceptions à ces règles générales; qu'ainsi il ne coûte pas plus à Dieu de faire cent miracles, qu'à moi de sortir de ma chambre un quart d'heure avant le temps où j'avois accoutumé d'en sortir. Ensuite rappelez l'histoire de la résurrection du Lazare, puis celle de la résurrection de Jésus-Christ, et de ses apparitions familières pendant quarante jours devant tant de personnes. Enfin montrez qu'il ne peut être difficile à celui qui a fait les hommes de les refaire. N'oubliez pas la comparaison du grain de blé qu'on sème dans la terre et qu'on fait pourrir, afin qu'il ressuscite et se multiplie.

Au reste, il ne s'agit point d'enseigner par mémoire cette morale aux enfans, comme on leur enseigne le catéchisme; cette méthode n'aboutiroit qu'à tourner la religion en un langage affecté, du moins en des formalités ennuyeuses : aidez seulement leur esprit, et mettez-les en chemin de trouver ces vérités dans leur propre fonds; elles leur en seront plus propres et plus agréables, elles s'imprimeront plus vivement : profitez des ouvertures pour leur faire développer ce qu'ils ne voient encore que confusément.

Mais prenez garde qu'il n'est rien de si dangereux que de leur parler du mépris de cette vie, sans leur faire voir, par tout le détail de votre conduite, que vous parlez sérieusement. Dans tous les âges, l'exemple a un pouvoir étonnant sur nous; dans l'enfance il peut tout. Les enfans se plaisent fort à imiter; ils n'ont point encore d'habitude qui leur rende l'imitation d'autrui difficile : de plus, n'étant pas capables de juger par eux-mêmes du fond des choses, ils en jugent bien plus par ce qu'ils voient dans ceux qui les proposent, que par les raisons dont ils les appuient; les actions mêmes sont bien plus sensibles que les paroles : si donc ils voient faire le contraire de ce qu'on leur enseigne, ils s'accoutument à regarder la religion comme une belle cérémonie, et la vertu comme une idée impraticable.

Ne prenez jamais la liberté de faire devant les enfans certaines railleries sur des choses qui ont rapport à la religion. On se moquera de la dévotion de quelque esprit simple; on rira sur ce qu'il consulte son confesseur, ou sur les pénitences qui lui sont imposées. Vous croyez que tout cela est innocent; mais vous vous trompez : tout tire à conséquence en cette matière. Il ne faut jamais parler de Dieu, ni des choses qui concernent son culte, qu'avec un sérieux et un respect bien éloigné de ces libertés. Ne vous relâchez jamais sur aucune bienséance, mais principalement sur celles-là. Souvent les gens qui sont les plus délicats sur celles du monde, sont les plus grossiers sur celles de la religion.

Quand l'enfant aura fait les réflexions nécessaires pour se connoître soi-même et pour connoître Dieu, joignez-y les faits d'histoire dont il sera déjà instruit : ce mélange lui fera trouver toute la religion assemblée dans sa tête; il remarquera avec plaisir le rapport qu'il y a entre ses réflexions et l'histoire du genre humain. Il aura reconnu que l'homme ne s'est point fait lui-même, que son âme est l'image de Dieu, que son corps a été formé avec tant de ressorts admirables par une industrie et une puissance divine : aussitôt il se souviendra de l'histoire de la création. Ensuite il songera qu'il est né avec des inclinations contraires à la rai-

son, qu'il est trompé par le plaisir, emporté par la colère, et que son corps entraîne son ame contre la raison, comme un cheval fougueux emporte un cavalier, au lieu que son ame devroit gouverner son corps : il apercevra la cause de ce désordre dans l'histoire du péché d'Adam; cette histoire lui fera attendre le Sauveur, qui doit réconcilier les hommes avec Dieu. Voilà tout le fond de la religion.

Pour faire mieux entendre les mystères, les actions et les maximes de Jésus-Christ, il faut disposer les jeunes personnes à lire l'Evangile. Il faudroit donc les préparer de bonne heure à lire la parole de Dieu, comme on les prépare à recevoir par la communion la chair de Jésus-Christ; il faudroit poser comme le principal fondement, l'autorité de l'Eglise, épouse du Fils de Dieu et mère de tous les fidèles : C'est elle, direz-vous, qu'il faut écouter, parce que le Saint-Esprit l'éclaire pour nous expliquer les Ecritures; on ne peut aller que par elle à Jésus-Christ. Ne manquez pas de relire souvent avec les enfans les endroits où Jésus-Christ promet de soutenir et d'animer l'Eglise, afin qu'elle conduise ses enfans dans la voie de la vérité. Surtout inspirez aux filles cette sagesse sobre et tempérée que saint Paul recommande; faites-leur craindre le piége de la nouveauté, dont l'amour est si naturel à leur sexe; prévenez-les d'une horreur salutaire pour toute singularité en matière de religion; proposez-leur cette perfection céleste, cette merveilleuse discipline, qui régnoit parmi les premiers Chrétiens, faites-les rougir de nos relâchemens; faites-les soupirer après cette pureté évangélique; mais éloignez avec un soin extrême toutes les pensées de critique présomptueuse et de réformation indiscrète.

Songez donc à leur mettre devant les yeux l'Evangile, et les grands exemples de l'antiquité; mais ne le faites qu'après avoir éprouvé leur docilité et la simplicité de leur foi. Revenez toujours à l'Eglise; montrez-leur, avec les promesses qui lui sont faites, et avec l'autorité qui lui est donnée dans l'Evangile, la suite de tous les siècles où cette Eglise a conservé, parmi tant d'attaques et de révolutions, la succession inviolable des pasteurs et de la doctrine, qui font l'accomplissement manifeste des promesses divines. Pourvu que vous posiez le fondement de l'humilité, de la soumission, et de l'aversion pour toute singularité suspecte, vous montrerez avec beaucoup de fruit aux jeunes personnes tout ce qu'il y a de plus parfait dans la loi de Dieu, dans l'institution des sacremens, et dans la pratique de l'ancienne Eglise. Je sais qu'on ne peut pas espérer de donner ces instructions dans toute leur étendue à toutes sortes d'enfans; je le propose seulement ici, afin qu'on les donne le plus exactement qu'on pourra, selon le temps, et selon la disposition des esprits qu'on voudra instruire.

La superstition est sans doute à craindre pour le sexe; mais rien ne la déracine ou ne la prévient mieux, qu'une instruction solide. Cette instruction, quoiqu'elle doive être renfermée dans les justes bornes, et être bien éloignée de toutes les études des savans, va pourtant plus loin qu'on ne croit d'ordinaire. Tel pense être bien instruit, qui ne l'est point, et dont l'ignorance est si grande, qu'il n'est pas même en état de sentir ce qui lui manque pour connoître le fond du christianisme. Il ne faut jamais laisser mêler dans la foi ou dans les pratiques de piété rien qui ne soit tiré de l'Evangile, ou autorisé par une approbation constante de l'Eglise. Il faut prémunir discrètement les enfans contre certains abus, qu'on est quelquefois tenté de regarder comme des points de discipline, quand on n'est pas bien instruit : on ne peut entièrement s'en garantir, si on ne remonte à la source, si on ne connoît l'institution des choses, et l'usage que les saints en ont fait.

Accoutumez donc les filles, naturellement trop crédules, à n'admettre pas légèrement certaines histoires sans autorité, et à ne s'attacher pas à de certaines dévotions, qu'un zèle indiscret introduit, sans attendre que l'Eglise les approuve.

Le vrai moyen de leur apprendre ce qu'il faut penser là-dessus, n'est pas de critiquer sévèrement ces choses, auxquelles un pieux motif a pu donner quelque cours; mais de montrer, sans les blâmer, qu'elles n'ont point un solide fondement.

Contentez-vous de ne faire jamais entrer ces choses dans les instructions qu'on donne sur le christianisme. Ce silence suffira pour accoutumer d'abord les enfans à concevoir le christianisme dans toute son intégrité et dans toute sa perfection, sans y ajouter ces pratiques. Dans la suite, vous pourrez les préparer doucement contre les discours des Calvinistes. Je crois que cette instruction ne sera pas inutile, puisque nous sommes mêlés tous les jours avec des personnes préoccupées de leurs sentimens, qui en parlent dans les conversations les plus familières.

Ils nous imputent, direz-vous, mal à propos tels excès sur les images, sur l'invocation des

saints, sur la prière pour les morts, sur les indulgences. Voilà à quoi se réduit ce que l'Eglise enseigne sur le baptême, sur la confirmation, sur le sacrifice de la messe, sur la pénitence, sur la confession, sur l'autorité des pasteurs, sur celle du Pape, qui est le premier d'entre eux par l'institution de Jésus-Christ même, et duquel on ne peut se séparer sans quitter l'Eglise.

Voilà, continuerez-vous, tout ce qu'il faut croire : ce que les Calvinistes nous accusent d'y ajouter n'est point la doctrine catholique : c'est mettre un obstacle à leur réunion, que de vouloir les assujettir à des opinions qui les choquent, et que l'Eglise désavoue; comme si ces opinions faisoient partie de notre foi. En même temps, ne négligez jamais de montrer combien les Calvinistes ont condamné témérairement les cérémonies les plus anciennes et les plus saintes; ajoutez que les choses nouvellement instituées, étant conformes à l'ancien esprit, méritent un profond respect, puisque l'autorité qui les établit est toujours celle de l'épouse immortelle du Fils de Dieu.

En leur parlant ainsi de ceux qui ont arraché aux anciens pasteurs une partie de leur troupeau, sous prétexte d'une réforme, ne manquez pas de faire remarquer combien ces hommes superbes ont oublié la foiblesse humaine, et combien ils ont rendu la religion impraticable pour tous les simples, lorsqu'ils ont voulu engager tous les particuliers à examiner par eux-mêmes tous les articles de la doctrine chrétienne dans les Ecritures, sans se soumettre aux interprétations de l'Eglise. Représentez l'Ecriture sainte, au milieu des fidèles, comme la règle souveraine de la foi. Nous ne reconnoissons pas moins que les hérétiques, direz-vous, que l'Eglise doit se soumettre à l'Ecriture; mais nous disons que le Saint-Esprit aide l'Eglise pour expliquer bien l'Ecriture. Ce n'est pas l'Eglise que nous préférons à l'Ecriture, mais l'explication de l'Ecriture, faite par toute l'Eglise, à notre propre explication. N'est-ce pas le comble de l'orgueil et de la témérité à un particulier, de craindre que l'Eglise ne se soit trompée dans sa décision, et de ne craindre pas de se tromper soi-même en décidant contre elle?

Inspirez encore aux enfans le désir de savoir les raisons de toutes les cérémonies et de toutes les paroles qui composent l'office divin et l'administration des sacremens : montrez-leur les fonts baptismaux; qu'ils voient baptiser; qu'ils considèrent le jeudi-saint comment on fait les saintes huiles, et le samedi comment on bénit l'eau des fonts. Donnez-leur le goût, non des sermons pleins d'ornemens vains et affectés, mais des discours sensés et édifians, comme des bons prônes et des homélies, qui leur fassent entendre clairement la lettre de l'Evangile. Faites-leur remarquer ce qu'il y a de beau et de touchant dans la simplicité de ces instructions, et inspirez-leur l'amour de la paroisse, où le pasteur parle avec bénédiction et avec autorité, si peu qu'il ait de talent et de vertu. Mais en même temps faites-leur aimer et respecter toutes les communautés qui concourent au service de l'Eglise : ne souffrez jamais qu'ils se moquent de l'habit ou de l'état des religieux; montrez la sainteté de leur institut, l'utilité que la religion en tire, et le nombre prodigieux de Chrétiens qui tendent dans ces saintes retraites à une perfection qui est presque impraticable dans les engagemens du siècle. Accoutumez l'imagination des enfans à entendre parler de la mort; à voir, sans se troubler, un drap mortuaire, un tombeau ouvert, des malades même qui expirent, et des personnes déjà mortes, si vous pouvez le faire sans les exposer à un saisissement de frayeur.

Il n'est rien de plus fâcheux que de voir beaucoup de personnes, qui ont de l'esprit et de la piété, ne pouvoir penser à la mort sans frémir; d'autres pâlissent pour s'être trouvées au nombre de treize à table, ou pour avoir eu certains songes, ou pour avoir vu renverser une salière : la crainte de tous ces présages imaginaires est un reste grossier du paganisme : faites-en voir la vanité et le ridicule. Quoique les femmes n'aient pas les mêmes occasions que les hommes de montrer leur courage, elles doivent pourtant en avoir. La lâcheté est méprisable partout : partout elle a de méchans effets. Il faut qu'une femme sache résister à de vaines alarmes, qu'elle soit ferme contre certains périls imprévus, qu'elle ne pleure ni ne s'effraie que pour de grands sujets; encore faut-il s'y soutenir par vertu. Quand on est chrétien, de quelque sexe qu'on soit, il n'est pas permis d'être lâche. L'âme du christianisme, si on peut parler ainsi, est le mépris de cette vie, et l'amour de l'autre.

CHAPITRE VIII.

Instruction sur le Décalogue, sur les Sacremens et sur la Prière.

Ce qu'il y a de principal à mettre sans cesse devant les yeux des enfans, c'est Jésus-Christ,

auteur et consommateur de notre foi, le centre de toute la religion, et notre unique espérance. Je n'entreprends pas de dire ici comment il faut leur enseigner le mystère de l'Incarnation; car cet engagement me mèneroit trop loin, et il y a assez de livres où l'on peut trouver à fond tout ce qu'on en doit enseigner. Quand les principes sont posés, il faut réformer tous les jugemens et toutes les actions de la personne qu'on instruit, sur le modèle de Jésus-Christ même, qui n'a pris un corps mortel que pour nous apprendre à vivre et à mourir, en nous montrant, dans sa chair semblable à la nôtre, tout ce que nous devons croire et pratiquer. Ce n'est pas qu'il faille à tout moment comparer les sentimens et les actions de l'enfant avec la vie de Jésus-Christ; cette comparaison deviendroit fatigante et indiscrète : mais il faut accoutumer les enfans à regarder la vie de Jésus-Christ comme notre exemple, et sa parole comme notre loi. Choisissez parmi ses discours et parmi ses actions ce qui est le plus proportionné à l'enfant. S'il s'impatiente de souffrir quelque incommodité, rappelez-lui le souvenir de Jésus-Christ sur la croix : s'il ne peut se résoudre à quelque travail rebutant, montrez-lui Jésus-Christ travaillant jusqu'à trente ans dans une boutique; s'il veut être loué et estimé, parlez-lui des opprobres dont le Sauveur s'est rassasié : s'il ne peut s'accorder avec les gens qui l'environnent, faites-lui considérer Jésus-Christ conversant avec les pécheurs et avec les hypocrites les plus abominables : s'il témoigne quelque ressentiment, hâtez-vous de lui représenter Jésus-Christ mourant sur la croix pour ceux mêmes qui le faisoient mourir : s'il se laisse emporter à une joie immodeste, peignez-lui la douceur et la modestie de Jésus-Christ, dont toute la vie a été si grave et si sérieuse. Enfin faites qu'il se représente souvent ce que Jésus-Christ penseroit et ce qu'il diroit de nos conversations, de nos amusemens, et de nos occupations les plus sérieuses, s'il étoit encore visible au milieu de nous. Quel seroit, continuerez-vous, notre étonnement, s'il paroissoit tout d'un coup au milieu de nous, lorsque nous sommes dans le plus profond oubli de sa loi! Mais n'est-ce pas ce qui arrivera à chacun de nous à la mort, et au monde entier quand l'heure secrète du jugement universel sera venue? Alors il faut peindre le renversement de la machine de l'univers, le soleil obscurci, les étoiles tombant de leurs places, les élémens embrasés s'écoulant comme des fleuves de feu, les fondemens de la terre ébranlés jusqu'au centre. De quels yeux, ajouterez-vous, devons-nous donc regarder ce ciel qui nous couvre, cette terre qui nous porte, ces édifices que nous habitons, et tous ces autres objets qui nous environnent, puisqu'ils sont réservés au feu? Montrez ensuite les tombeaux ouverts, les morts qui rassembleront les débris de leurs corps, Jésus-Christ qui descendra sur les nues avec une haute majesté; ce livre ouvert où seront écrites jusqu'aux plus secrètes pensées des cœurs; cette sentence prononcée à la face de toutes les nations et de tous les siècles; cette gloire qui s'ouvrira pour couronner à jamais les justes, et pour les faire régner avec Jésus-Christ sur le même trône; enfin, cet étang de feu et de soufre, cette nuit et cette horreur éternelle, ce grincement de dents, et cette rage commune avec les démons qui sera le partage des ames pécheresses.

Ne manquez pas d'expliquer à fond le Décalogue; faites voir que c'est un abrégé de la loi de Dieu, et qu'on trouve dans l'Evangile ce qui n'est contenu dans le Décalogue que par des conséquences éloignées. Dites ce que c'est que conseil, et empêchez les enfans que vous instruisez, de se flatter, comme le commun des hommes, par une distinction qu'on pousse trop loin entre les conseils et les préceptes. Montrez que les conseils sont donnés pour faciliter les préceptes, pour assurer les hommes contre leur propre fragilité, pour les éloigner du bord du précipice où ils seroient entraînés par leur propre poids; qu'enfin les conseils deviennent des préceptes absolus pour ceux qui ne peuvent, en certaines occasions, observer les préceptes sans les conseils. Par exemple, les gens qui sont trop sensibles à l'amour du monde, et aux piéges des compagnies, sont obligés de suivre le conseil évangélique de quitter tout pour se retirer dans une solitude. Répétez souvent que la lettre tue, et que c'est l'esprit qui vivifie; c'est-à-dire que la simple observation du culte extérieur est inutile et nuisible, si elle n'est intérieurement animée par l'esprit d'amour et de religion. Rendez ce langage clair et sensible : faites voir que Dieu veut être honoré du cœur, et non des lèvres; que les cérémonies servent à exprimer notre religion et à l'exciter, mais que les cérémonies ne sont pas la religion même; qu'elle est toute au dedans, puisque Dieu cherche des adorateurs en esprit et en vérité; qu'il s'agit de l'aimer intérieurement, et de nous regarder comme s'il n'y avoit dans toute la nature que lui et nous; qu'il n'a pas besoin de nos paroles, de nos pos-

tures, ni même de notre argent; que ce qu'il veut, c'est nous-mêmes; qu'on ne doit pas seulement exécuter ce que la loi ordonne, mais encore l'exécuter pour en tirer le fruit que la loi a eu en vue quand elle l'a ordonné; qu'ainsi ce n'est rien d'entendre la messe, si on ne l'entend afin de s'unir à Jésus-Christ, sacrifié pour nous, et de s'édifier de tout ce qui nous représente son immolation. Finissez en disant que tous ceux qui crieront, Seigneur, Seigneur! n'entreront pas au royaume du ciel; que si on n'entre dans les vrais sentimens d'amour de Dieu, de renoncement aux biens temporels, de mépris de soi-même, et d'horreur pour le monde, on fait du christianisme un fantôme trompeur pour soi et pour les autres.

Passez aux sacremens : je suppose que vous en avez déjà expliqué toutes les cérémonies à mesure qu'elles se sont faites en présence de l'enfant, comme nous l'avons dit. C'est ce qui en fera mieux sentir l'esprit et la fin : par là vous ferez entendre combien il est grand d'être chrétien, combien il est honteux et funeste de l'être comme on l'est dans le monde. Rappelez souvent les exorcismes et les promesses du Baptême, pour montrer que les exemples et les maximes du monde, bien loin d'avoir quelque autorité sur nous, doivent nous rendre suspect tout ce qui nous vient d'une source si odieuse et si empoisonnée. Ne craignez pas même de représenter, comme saint Paul, le démon régnant dans le monde, et agitant le cœur des hommes par toutes les passions violentes, qui leur font chercher les richesses, la gloire et les plaisirs. C'est cette pompe, direz-vous, qui est encore plus celle du démon que du monde; c'est ce spectacle de vanité auquel un Chrétien ne doit ouvrir ni son cœur ni ses yeux. Le premier pas qu'on fait par le Baptême dans le christianisme est un renoncement à toute la pompe mondaine : rappeler le monde, malgré des promesses si solennelles faites à Dieu, c'est tomber dans une espèce d'apostasie; comme un religieux, qui, malgré ses vœux, quitteroit son cloître et son habit de pénitence pour rentrer dans le siècle.

Ajoutez combien nous devons fouler aux pieds les mépris mal fondés, les railleries impies et les violences même du monde, puisque la Confirmation nous rend soldats de Jésus-Christ pour combattre cet ennemi. L'évêque, direz-vous, vous a frappé pour vous endurcir contre les coups les plus violens de la persécution : il a fait sur vous une action sacrée, afin de représenter les anciens, qui s'oignoient d'huile pour rendre leurs membres plus souples et plus vigoureux quand ils alloient au combat; enfin il a fait sur vous le signe de la croix, pour vous montrer que vous devez être crucifié avec Jésus-Christ. Nous ne sommes plus, continuerez-vous, dans le temps des persécutions, où l'on faisoit mourir ceux qui ne vouloient pas renoncer à l'Evangile : mais le monde, qui ne peut cesser d'être monde, c'est-à-dire corrompu, fait toujours une persécution indirecte à la piété : il lui tend des piéges pour la faire tomber, il la décrie, il s'en moque; et il en rend la pratique si difficile dans la plupart des conditions, qu'au milieu même des nations chrétiennes, et où l'autorité souveraine appuie le christianisme, on est en danger de rougir du nom de Jésus-Christ et de l'imitation de sa vie.

Représentez fortement le bonheur que nous avons d'être incorporés à Jésus-Christ par l'Eucharistie. Dans le Baptême, il nous fait ses frères; dans l'Eucharistie, il nous fait ses membres. Comme il s'étoit donné, par l'Incarnation, à la nature humaine en général; il se donne, par l'Eucharistie, qui est une suite si naturelle de l'Incarnation, à chaque fidèle en particulier. Tout est réel dans la suite de ses mystères; Jésus-Christ donne sa chair aussi réellement qu'il l'a prise : mais c'est se rendre coupable du corps et du sang du Seigneur, c'est boire et manger son jugement, que de manger la chair vivifiante de Jésus-Christ sans vivre de son esprit. *Celui*, dit-il lui-même, *qui me mange, doit vivre pour moi.*

Mais quel malheur, direz-vous encore, d'avoir besoin du sacrement de la Pénitence, qui suppose qu'on a péché depuis qu'on a été fait enfant de Dieu ! Quoique cette puissance toute céleste qui s'exerce sur la terre, et que Dieu a mise dans les mains des prêtres, pour lier et pour délier les pécheurs selon leurs besoins, soit une si grande source de miséricordes, il faut trembler dans la crainte d'abuser des dons de Dieu et de sa patience. Pour le corps de Jésus-Christ, qui est la vie, la force et la consolation des justes, il faut désirer ardemment de pouvoir s'en nourrir tous les jours; mais pour le remède des âmes malades, il faut souhaiter de parvenir à une santé si parfaite, qu'on en diminue tous les jours le besoin. Le besoin, quoi qu'on fasse, ne sera que trop grand; mais ce seroit bien pis, si on faisoit de toute sa vie un cercle continuel et scandaleux du péché à la pénitence, et de la pénitence au péché. Il n'est donc question de se confesser, que pour se convertir et se corriger; autrement les paroles

de l'absolution, quelque puissantes qu'elles soient par l'institution de Jésus-Christ, ne seroient, par notre indisposition, que des paroles, mais des paroles funestes qui seroient notre condamnation devant Dieu. Une confession sans changement intérieur, bien loin de décharger une conscience du fardeau de ses péchés, ne fait qu'ajouter aux autres péchés celui d'un monstrueux sacrilége.

Faites lire aux enfans que vous élevez, les prières des agonisans, qui sont admirables; montrez-leur ce que l'Église fait, et ce qu'elle dit, en donnant l'Extrême-onction aux mourans. Quelle consolation pour eux de recevoir encore un renouvellement de l'onction sacrée pour ce dernier combat! Mais pour se rendre digne des grâces de la mort, il faut être fidèle à celles de la vie.

Admirez les richesses de la grâce de Jésus-Christ, qui n'a pas dédaigné d'appliquer le remède à la source du mal, en sanctifiant la source de notre naissance, qui est le mariage. Qu'il étoit convenable de faire un sacrement de cette union de l'homme et de la femme, qui représente celle de Dieu avec sa créature, et de Jésus-Christ avec son Église! Que cette bénédiction étoit nécessaire pour modérer les passions brutales des hommes, pour répandre la paix et la consolation sur toutes les familles, pour transmettre la religion comme un héritage de génération en génération! De là il faut conclure que le mariage est un état très-saint et très-pur, quoiqu'il soit moins parfait que la virginité; qu'il faut y être appelé; qu'on n'y doit chercher ni les plaisirs grossiers, ni la pompe mondaine; qu'on doit seulement désirer d'y former des saints.

Louez la sagesse infinie du Fils de Dieu, qui a établi des pasteurs pour le représenter parmi nous, pour nous instruire en son nom, pour nous donner son corps, pour nous réconcilier avec lui après nos chutes, pour former tous les jours de nouveaux fidèles, et même de nouveaux pasteurs qui nous conduisent après eux, afin que l'Église se conserve dans tous les siècles sans interruption. Montrez qu'il faut se réjouir que Dieu ait donné une telle puissance aux hommes. Ajoutez avec quel sentiment de religion on doit respecter les oints du Seigneur: ils sont les hommes de Dieu, et les dispensateurs de ses mystères. Il faut donc baisser les yeux et gémir, dès qu'on aperçoit en eux la moindre tache qui ternit l'éclat de leur ministère; il faudroit souhaiter de la pouvoir laver dans son propre sang. Leur doctrine n'est pas la leur; qui les écoute écoute Jésus-Christ même: quand ils sont assemblés au nom de Jésus-Christ, pour expliquer les Écritures, le Saint-Esprit parle avec eux. Leur temps n'est point à eux: il ne faut donc pas vouloir les faire descendre d'un si haut ministère, où ils doivent se dévouer à la parole et à la prière, pour être les médiateurs entre Dieu et les hommes, et les rabaisser jusqu'à des affaires du siècle. Il est encore moins permis de vouloir profiter de leurs revenus, qui sont le patrimoine des pauvres et le prix des péchés du peuple; mais le plus affreux désordre est de vouloir élever ses parens et ses amis à ce redoutable ministère, sans vocation, et par des vues d'intérêt temporel.

Il reste à montrer la nécessité de la prière, fondée sur le besoin de la grâce, que nous avons déjà expliqué. Dieu, dira-t-on à un enfant, veut qu'on lui demande sa grâce, non parce qu'il ignore notre besoin, mais parce qu'il veut nous assujettir à une demande qui nous excite à reconnoître ce besoin: ainsi c'est l'humiliation de notre cœur, le sentiment de notre misère et de notre impuissance, enfin la confiance en sa bonté, qu'il exige de nous. Cette demande, qu'il veut qu'on lui fasse, ne consiste que dans l'intention et dans le désir; car il n'a pas besoin de nos paroles. Souvent on récite beaucoup de paroles sans prier, et souvent on prie intérieurement sans prononcer aucune parole. Ces paroles peuvent néanmoins être très-utiles; car elles excitent en nous les pensées et les sentimens qu'elles expriment, si on y est attentif: c'est pour cette raison que Jésus-Christ nous a donné une forme de prière. Quelle consolation de savoir par Jésus-Christ même comment son père veut être prié! Quelle force doit-il y avoir dans des demandes que Dieu même nous met dans la bouche! Comment ne nous accorderoit-il pas ce qu'il a soin de nous apprendre à demander? Après cela, montrez combien cette prière est simple et sublime, courte, et pleine de tout ce que nous pouvons attendre d'en haut.

Le temps de la première confession des enfans est une chose qu'on ne peut décider ici: il doit dépendre de l'état de leur esprit, et encore plus de celui de leur conscience. Il faut leur enseigner ce que c'est que la confession, dès qu'ils paroissent capables de l'entendre. Ensuite attendez la première faute un peu considérable que l'enfant fera; donnez-lui-en beaucoup de confusion et de remords. Vous verrez qu'étant déjà instruit sur la confession, il cherchera na-

turellement à se consoler en s'accusant au confesseur. Il faut tâcher de faire en sorte qu'il s'excite à un vif repentir, et qu'il trouve dans la confession un sensible adoucissement à sa peine, afin que cette première confession fasse une impression extraordinaire dans son esprit, et qu'elle soit une source de grâces pour toutes les autres.

La première communion au contraire me semble devoir être faite dans le temps où l'enfant, parvenu à l'usage de raison, paroîtra plus docile et plus exempt de tout défaut considérable. C'est parmi ces prémices de foi et d'amour de Dieu, que Jésus-Christ se fera mieux sentir et goûter à lui par les grâces de la communion. Elle doit être long-temps attendue, c'est-à-dire qu'on doit l'avoir fait espérer à l'enfant, dès sa première enfance, comme le plus grand bien qu'on puisse avoir sur la terre en attendant les joies du ciel. Je crois qu'il faudroit la rendre la plus solennelle qu'on peut : qu'il paroisse à l'enfant qu'on a les yeux attachés sur lui pendant ces jours-là, qu'on l'estime heureux, qu'on prend part à sa joie, et qu'on attend de lui une conduite au-dessus de son âge pour une action si grande. Mais quoiqu'il faille donc préparer beaucoup l'enfant à la communion, je crois que, quand il y est préparé, on ne sauroit le prévenir trop tôt d'une si précieuse grâce, avant que son innocence soit exposée aux occasions dangereuses où elle commence à se flétrir.

CHAPITRE IX.

Remarques sur plusieurs défauts des filles.

Nous avons encore à parler du soin qu'il faut prendre pour préserver les filles de plusieurs défauts ordinaires à leur sexe. On les nourrit dans une mollesse et dans une timidité qui les rend incapables d'une conduite ferme et réglée. Au commencement, il y a beaucoup d'affectation, et ensuite beaucoup d'habitude, dans ces craintes mal fondées, et dans ces larmes qu'elles versent à si bon marché : le mépris de ces affectations peut servir beaucoup à les corriger, puisque la vanité y a tant de part.

Il faut aussi réprimer en elles les amitiés trop tendres, les petites jalousies, les complimens excessifs, les flatteries, les empressemens : tout cela les gâte, et les accoutume à trouver que tout ce qui est grave et sérieux est trop sec et austère. Il faut même tâcher de faire en sorte qu'elles s'étudient à parler d'une manière courte et précise. Le bon esprit consiste à retrancher tout discours inutile, et à dire beaucoup en peu de mots, au lieu que la plupart des femmes disent peu en beaucoup de paroles. Elles prennent la facilité de parler et la vivacité d'imagination pour l'esprit; elles ne choisissent point entre leurs pensées; elles n'y mettent aucun ordre par rapport aux choses qu'elles ont à expliquer: elles sont passionnées sur presque tout ce qu'elles disent, et la passion fait parler beaucoup : cependant on ne peut espérer rien de fort bon d'une femme, si on ne la réduit à réfléchir de suite, à examiner ses pensées, à les expliquer d'une manière courte, et à savoir ensuite se taire.

Une autre chose contribue beaucoup aux longs discours des femmes; c'est qu'elles sont nées artificieuses, et qu'elles usent de longs détours pour venir à leur but. Elles estiment la finesse : et comment ne l'estimeroient-elles pas, puisque elles ne connoissent point de meilleure prudence, et que c'est d'ordinaire la première chose que l'exemple leur a enseignée? Elles ont un naturel souple pour jouer facilement toutes sortes de comédies; les larmes ne leur coûtent rien; leurs passions sont vives, et leurs connoissances bornées : de là vient qu'elles ne négligent rien pour réussir, et que les moyens qui ne conviendroient pas à des esprits plus réglés leur paroissent bons; elles ne raisonnent guère pour examiner s'il faut désirer une chose, mais elles sont très-industrieuses pour y parvenir.

Ajoutez qu'elles sont timides et pleines de fausse honte, ce qui est encore une source de dissimulation. Le moyen de prévenir un si grand mal, est de ne les mettre jamais dans le besoin de la finesse, et de les accoutumer à dire ingénument leurs inclinations sur toutes les choses permises. Qu'elles soient libres pour témoigner leur ennui quand elles s'ennuient. Qu'on ne les assujettisse point à paroître goûter certaines personnes ou certains livres qui ne leur plaisent pas.

Souvent une mère, préoccupée de son directeur, est mécontente de sa fille jusqu'à ce qu'elle prenne sa direction, et la fille le fait par politique contre son goût. Surtout qu'on ne les laisse jamais soupçonner qu'on veut leur inspirer le dessein d'être religieuses : car cette pensée leur ôte la confiance en leurs parens, leur persuade qu'elles n'en sont point aimées, leur agite l'esprit, et leur fait faire un personnage forcé pendant plusieurs années. Quand elles ont été assez malheureuses pour prendre l'habitude de

déguiser leurs sentimens, le moyen de les désabuser et de les instruire solidement des maximes de la vraie prudence ; comme on voit que le moyen de les dégoûter des fictions frivoles des romans, est de leur donner le goût des histoires utiles et agréables. Si vous ne leur donnez une curiosité raisonnable, elles en auront une déréglée; et tout de même, si vous ne formez leur esprit à la vraie prudence, elles s'attacheront à la fausse, qui est la finesse.

Montrez-leur, par des exemples, comment on peut sans tromperie être discret, précautionné, appliqué aux moyens légitimes de réussir. Dites-leur : La principale prudence consiste à parler peu, à se défier bien plus de soi que des autres, mais point à faire des discours faux et des personnages brouillons. La droiture de conduite et la réputation universelle de probité attirent plus de confiance et d'estime, et par conséquent à la longue plus d'avantages, même temporels, que les voies détournées. Combien cette probité judicieuse distingue-t-elle une personne, ne la rend-elle pas propre aux plus grandes choses !

Mais ajoutez combien ce que la finesse cherche est bas et méprisable; c'est, ou une bagatelle qu'on n'oseroit dire, ou une passion pernicieuse. Quand on ne veut que ce qu'on doit vouloir, on le désire ouvertement, et on le cherche par des voies droites avec modération. Qu'y a-t-il de plus doux et de plus commode que d'être sincère, toujours tranquille, d'accord avec soi-même, n'ayant rien à craindre ni à inventer? au lieu qu'une personne dissimulée est toujours dans l'agitation, dans les remords, dans le danger, dans la déplorable nécessité de couvrir une finesse par cent autres.

Avec toutes ces inquiétudes honteuses, les esprits artificieux n'évitent jamais l'inconvénient qu'ils fuient : tôt ou tard ils passent pour ce qu'ils sont. Si le monde est leur dupe sur quelque action détachée, il ne l'est pas sur le gros de leur vie; on les devine toujours par quelque endroit : souvent même ils sont dupes de ceux qu'ils veulent tromper; car on fait semblant de se laisser éblouir par eux, et ils se croient estimés, quoiqu'on les méprise. Mais au moins ils ne se garantissent pas des soupçons : et qu'y a-t-il de plus contraire aux avantages qu'un amour-propre sage doit chercher, que de se voir toujours suspect? Dites peu à peu ces choses, selon les occasions, les besoins, et la portée des esprits.

Observez encore que la finesse vient toujours d'un cœur bas et d'un petit esprit. On n'est fin qu'à cause qu'on se veut cacher, n'étant pas tel qu'on devroit être, ou que, voulant des choses permises, on prend pour y arriver des moyens indignes, faute d'en savoir choisir d'honnêtes. Faites remarquer aux enfans l'impertinence de certaines finesses qu'ils voient pratiquer, le mépris qu'elles attirent à ceux qui les font; et enfin faites-leur honte à eux-mêmes, quand vous les surprendrez dans quelque dissimulation. De temps en temps privez-les de ce qu'ils aiment, parce qu'ils ont voulu y arriver par la finesse; et déclarez qu'ils l'obtiendront quand ils le demanderont simplement; ne craignez pas même de compatir à leurs petites infirmités, pour leur donner le courage de les laisser voir. La mauvaise honte est le mal le plus dangereux et le plus pressé à guérir; celui-là, si on n'y prend garde, rend tous les autres incurables.

Désabusez-les des mauvaises subtilités par lesquelles on veut faire en sorte que le prochain se trompe, sans qu'on puisse se reprocher de l'avoir trompé; il y a encore plus de bassesse et de supercherie dans ces raffinemens, que dans les finesses communes. Les autres gens pratiquent, pour ainsi dire, de bonne foi la finesse; mais ceux-ci y ajoutent un nouveau déguisement pour l'autoriser. Dites à l'enfant que Dieu est la vérité même; que c'est se jouer de Dieu, que de se jouer de la vérité dans ses paroles; qu'on doit les rendre précises et exactes, et parler peu pour ne rien dire que de juste, afin de respecter la vérité.

Gardez-vous donc bien d'imiter ces personnes qui applaudissent aux enfans lorsqu'ils ont marqué de l'esprit par quelque finesse. Bien loin de trouver ces tours jolis, et de vous en divertir, reprenez-les sévèrement; et faites en sorte que tous leurs artifices réussissent mal, afin que l'expérience les en dégoûte. En les louant sur de telles fautes, on leur persuade que c'est être habile que d'être fin.

CHAPITRE X.

La vanité de la beauté et des ajustemens.

Mais ne craignez rien tant que la vanité dans les filles. Elles naissent avec un désir violent de plaire : les chemins qui conduisent les hommes à l'autorité et à la gloire leur étant fermés, elles tâchent de se dédommager par les agrémens de l'esprit et du corps : de là vient leur conversation douce et insinuante; de là vient qu'elles aspirent tant à la beauté et à toutes les grâces extérieures, et qu'elles sont si passionnées pour les ajustemens; une coiffe, un bout

de ruban, une boucle de cheveux plus haut ou plus bas, le choix d'une couleur, ce sont pour elles autant d'affaires importantes.

Ces excès vont encore plus loin dans notre nation qu'en toute autre; l'humeur changeante qui règne parmi nous cause une variété continuelle de modes : ainsi on ajoute à l'amour des ajustemens celui de la nouveauté, qui a d'étranges charmes sur de tels esprits. Ces deux folies mises ensemble renversent les bornes des conditions, et dérèglent toutes les mœurs. Dès qu'il n'y a plus de règle pour les habits et pour les meubles, il n'y en a plus d'effectives pour les conditions : car pour la table des particuliers, c'est ce que l'autorité publique peut moins régler; chacun choisit selon son argent, ou plutôt sans argent, selon son ambition et sa vanité.

Ce faste ruine les familles, et la ruine des familles entraîne la corruption des mœurs. D'un côté, le faste excite, dans les personnes d'une basse naissance, la passion d'une prompte fortune; ce qui ne se peut faire sans péché, comme le Saint-Esprit nous l'assure. D'un autre côté, les gens de qualité, se trouvant sans ressource, font des lâchetés et des bassesses horribles pour soutenir leur dépense; par là s'éteignent insensiblement l'honneur, la foi, la probité et le bon naturel, même entre les plus proches parens.

Tous ces maux viennent de l'autorité que les femmes vaines ont de décider sur les modes; elles ont fait passer pour Gaulois ridicules tous ceux qui ont voulu conserver la gravité et la simplicité des mœurs anciennes.

Appliquez-vous donc à faire entendre aux filles combien l'honneur qui vient d'une bonne conduite et d'une vraie capacité est plus estimable que celui qu'on tire de ses cheveux ou de ses habits. La beauté, direz-vous, trompe encore plus la personne qui la possède, que ceux qui en sont éblouis; elle trouble, elle enivre l'ame; on est plus sottement idolâtre de soi-même, que les amans les plus passionnés ne le sont de la personne qu'ils aiment. Il n'y a qu'un fort petit nombre d'années de différence entre une belle femme et une autre qui ne l'est pas. La beauté ne peut être que nuisible, à moins qu'elle ne serve à faire marier avantageusement une fille : mais comment y servira-t-elle, si elle n'est soutenue par le mérite et par la vertu? Elle ne peut espérer d'épouser qu'un jeune fou, avec qui elle sera malheureuse, à moins que sa sagesse et sa modestie ne la fassent rechercher par des hommes d'un esprit réglé, et sensibles aux qualités solides. Les personnes qui tirent toute leur gloire de leur beauté deviennent bientôt ridicules : elles arrivent, sans s'en apercevoir, à un certain âge où leur beauté se flétrit; et elles sont encore charmées d'elles-mêmes, quoique le monde, bien loin de l'être, en soit dégoûté. Enfin, il est aussi déraisonnable de s'attacher uniquement à la beauté, que de vouloir mettre tout le mérite dans la force du corps, comme font les peuples barbares et sauvages.

De la beauté passons à l'ajustement. Les véritables grâces ne dépendent point d'une parure vaine et affectée. Il est vrai qu'on peut chercher la propreté, la proportion et la bienséance, dans les habits nécessaires pour couvrir nos corps; mais, après tout, ces étoffes qui nous couvrent, et qu'on peut rendre commodes et agréables, ne peuvent jamais être des ornemens qui donnent une vraie beauté.

Je voudrois même faire voir aux jeunes filles la noble simplicité qui paroît dans les statues et dans les autres figures qui nous restent des femmes grecques et romaines; elles y verroient combien des cheveux noués négligemment par derrière, et des draperies pleines et flottant à longs plis, sont agréables et majestueuses. Il seroit bon même qu'elles entendissent parler les peintres et les autres gens qui ont ce goût exquis de l'antiquité.

Si peu que leur esprit s'élevât au-dessus de la préoccupation des modes, elles auroient bientôt un grand mépris pour leurs frisures, si éloignées du naturel, et pour les habits d'une figure trop façonnée. Je sais bien qu'il ne faut pas souhaiter qu'elles prennent l'extérieur antique; il y auroit de l'extravagance à le vouloir : mais elles pourroient, sans aucune singularité, prendre le goût de cette simplicité d'habits si noble, si gracieuse, et d'ailleurs si convenable aux mœurs chrétiennes. Ainsi, se conformant dans l'extérieur à l'usage présent, elles sauroient au moins ce qu'il faudroit penser de cet usage : elles satisferoient à la mode comme à une servitude fâcheuse, et elles ne lui donneroient que ce qu'elles ne pourroient lui refuser. Faites-leur remarquer souvent, et de bonne heure, la vanité et la légèreté d'esprit qui fait l'inconstance des modes. C'est une chose bien mal entendue, par exemple, de se grossir la tête de je ne sais combien de coiffes entassées; les véritables grâces suivent la nature, et ne la gênent jamais.

Mais la mode se détruit elle-même; elle vise toujours au parfait, et jamais elle ne le trouve; du moins elle ne veut jamais s'y arrêter. Elle

seroit raisonnable, si elle ne changeoit que pour ne changer plus, après avoir trouvé la perfection pour la commodité et pour la bonne grâce; mais changer pour changer sans cesse, n'est-ce pas chercher plutôt l'inconstance et le déréglement, que la véritable politesse et le bon goût? Aussi n'y a-t-il d'ordinaire que caprice dans les modes. Les femmes sont en possession de décider: il n'y a qu'elles qu'on en veuille croire : ainsi les esprits les plus légers et les moins instruits entraînent les autres. Elles ne choisissent et ne quittent rien par règle : il suffit qu'une chose bien inventée ait été long-temps à la mode, afin qu'elle ne doive plus y être, et qu'une autre, quoique ridicule, à titre de nouveauté prenne sa place et soit admirée.

Après avoir posé ce fondement, montrez les règles de la modestie chrétienne. Nous apprenons, direz-vous, par nos saints mystères, que l'homme naît dans la corruption du péché; son corps, travaillé d'une maladie contagieuse, est une source inépuisable de tentation à son âme. Jésus-Christ nous apprend à mettre toute notre vertu dans la crainte et dans la défiance de nous-mêmes. Voudriez-vous, pourra-t-on dire à une fille, hasarder votre âme et celle de votre prochain pour une folle vanité? Ayez donc horreur des nudités de gorge, et de toutes les autres immodesties : quand même on commettroit ces fautes sans aucune mauvaise passion, du moins c'est une vanité, c'est un désir effréné de plaire. Cette vanité justifie-t-elle devant Dieu et devant les hommes une conduite si téméraire, si scandaleuse, et si contagieuse pour autrui? Cet aveugle désir de plaire convient-il à une âme chrétienne, qui doit regarder comme une idolâtrie tout ce qui détourne de l'amour du Créateur et du mépris des créatures? Mais, quand on cherche à plaire, que prétend-on? n'est-ce pas d'exciter les passions des hommes? Les tient-on dans ses mains pour les arrêter, si elles vont trop loin? Ne doit-on pas s'en imputer toutes les suites? et ne vont-elles pas toujours trop loin, si peu qu'elles soient allumées? Vous préparez un poison subtil et mortel, vous le versez sur tous les spectateurs; et vous vous croyez innocente! Ajoutez les exemples des personnes que leur modestie a rendues recommandables, et de celles à qui leur immodestie a fait tort. Mais surtout ne permettez rien, dans l'extérieur des filles, qui excède leur condition : réprimez sévèrement toutes leurs fantaisies. Montrez-leur à quel danger on s'expose, et combien on se fait mépriser des gens sages, en oubliant ce qu'on est.

Ce qui reste à faire, c'est de désabuser les filles du bel esprit. Si on n'y prend garde, quand elles ont quelque vivacité, elles s'intriguent, elles veulent parler de tout, elles décident sur les ouvrages les moins proportionnés à leur capacité, elles affectent de s'ennuyer par délicatesse. Une fille ne doit parler que pour de vrais besoins, avec un air de doute et de déférence; elle ne doit pas même parler des choses qui sont au-dessus de la portée commune des filles, quoiqu'elle en soit instruite. Qu'elle ait, tant qu'elle voudra, de la mémoire, de la vivacité, des tours plaisans, de la facilité à parler avec grâce; toutes ces qualités lui seront communes avec un grand nombre d'autres femmes fort peu sensées et fort méprisables. Mais qu'elle ait une conduite exacte et suivie, un esprit égal et réglé; qu'elle sache se taire et conduire quelque chose : cette qualité si rare la distinguera dans son sexe. Pour la délicatesse et l'affectation d'ennui, il faut la réprimer, en montrant que le bon goût consiste à s'accommoder des choses selon qu'elles sont utiles.

Rien n'est estimable que le bon sens et la vertu : l'un et l'autre font regarder le dégoût et l'ennui, non comme une délicatesse louable, mais comme une foiblesse d'un esprit malade.

Puisqu'on doit vivre avec des esprits grossiers, et dans des occupations qui ne sont pas délicieuses, la raison qui est la seule bonne délicatesse, consiste à se rendre grossier avec les gens qui le sont. Un esprit qui goûte la politesse, mais qui sait s'élever au-dessus d'elle, dans le besoin, pour aller à des choses plus solides, est infiniment supérieur aux esprits délicats et surmontés par leur dégoût.

CHAPITRE XI.

Instruction des femmes sur leurs devoirs.

Venons maintenant au détail des choses dont une femme doit être instruite. Quels sont ses emplois? Elle est chargée de l'éducation de ses enfans; des garçons jusqu'à un certain âge, des filles jusqu'à ce qu'elles se marient, ou se fassent religieuses; de la conduite des domestiques, de leurs mœurs, de leur service; du détail de la dépense, des moyens de faire tout avec économie et honorablement; d'ordinaire même, de faire les fermes, et de recevoir les revenus.

La science des femmes, comme celle des hommes, doit se borner à s'instruire par rapport à leurs fonctions; la différence de leurs emplois doit faire celle de leurs études. Il faut

donc borner l'instruction des femmes aux choses que nous venons de dire. Mais une femme curieuse trouvera que c'est donner des bornes bien étroites à sa curiosité : elle se trompe; c'est qu'elle ne connoît pas l'importance et l'étendue des choses dont je lui propose de s'instruire.

Quel discernement lui faut-il pour connoître le naturel et le génie de chacun de ses enfans, pour trouver la manière de se conduire avec eux la plus propre à découvrir leur humeur, leur pente, leur talent, à prévenir les passions naissantes, à leur persuader les bonnes maximes, et à guérir leurs erreurs ! Quelle prudence doit-elle avoir pour acquérir et conserver sur eux l'autorité, sans perdre l'amitié et la confiance ! Mais n'a-t-elle pas besoin d'observer et de connoître à fond les gens qu'elle met auprès d'eux ? Sans doute. Une mère de famille doit donc être pleinement instruite de la religion, et avoir un esprit mûr, ferme, appliqué, et expérimenté pour le gouvernement.

Peut-on douter que les femmes ne soient chargées de tous ces soins, puisqu'ils tombent naturellement sur elles pendant la vie même de leurs maris occupés au dehors? Ils les regardent encore de plus près si elles deviennent veuves. Enfin saint Paul attache tellement en général leur salut à l'éducation de leurs enfans, qu'il assure que c'est par eux qu'elles se sauveront.

Je n'explique point ici tout ce que les femmes doivent savoir pour l'éducation de leurs enfans, parce que ce mémoire leur fera assez sentir l'étendue des connoissances qu'il faudroit qu'elles eussent.

Joignez à ce gouvernement l'économie. La plupart des femmes la négligent comme un emploi bas, qui ne convient qu'à des paysans ou à des fermiers, tout au plus à un maître-d'hôtel, ou à quelque femme de charge : surtout les femmes nourries dans la mollesse, l'abondance et l'oisiveté, sont indolentes et dédaigneuses pour tout ce détail; elles ne font pas grande différence entre la vie champêtre et celle des sauvages du Canada. Si vous leur parlez de vente de blé, de culture des terres, des différentes natures des revenus, de la levée des rentes et des autres droits seigneuriaux, de la meilleure manière de faire des fermes, ou d'établir des receveurs, elles croient que vous voulez les réduire à des occupations indignes d'elles.

Ce n'est pourtant que par ignorance qu'on méprise cette science de l'économie. Les anciens Grecs et les Romains, si habiles et si polis, s'en instruisoient avec un grand soin : les plus grands esprits d'entre eux en ont fait, sur leurs propres expériences, des livres que nous avons encore, et où ils ont marqué même le dernier détail de l'agriculture. On sait que leurs conquérans ne dédaignoient pas de labourer, et de retourner à la charrue en sortant du triomphe. Cela est si éloigné de nos mœurs, qu'on ne pourroit le croire, si peu qu'il y eût dans l'histoire quelque prétexte pour en douter. Mais n'est-il pas naturel qu'on ne songe à défendre ou à augmenter son pays, que pour le cultiver paisiblement? A quoi sert la victoire, sinon à cueillir les fruits de la paix ? Après tout, la solidité de l'esprit consiste à vouloir s'instruire exactement de la manière dont se font les choses qui sont les fondemens de la vie humaine; toutes les plus grandes affaires roulent là-dessus. La force et le bonheur d'un Etat consiste, non à avoir beaucoup de provinces mal cultivées, mais à tirer de la terre qu'on possède tout ce qu'il faut pour nourrir aisément un peuple nombreux.

Il faut sans doute un génie bien plus élevé et plus étendu pour s'instruire de tous les arts qui ont rapport à l'économie, et pour être en état de bien policer toute une famille, qui est une petite république, que pour jouer, discourir sur des modes, et s'exercer à de petites gentillesses de conversations. C'est une sorte d'esprit bien méprisable, que celui qui ne va qu'à bien parler : on voit de tous côtés des femmes dont la conversation est pleine de maximes solides, et qui, faute d'avoir été appliquées de bonne heure, n'ont rien que de frivole dans la conduite.

Mais prenez garde au défaut opposé : les femmes courent risque d'être extrêmes en tout. Il est bon de les accoutumer dès l'enfance à gouverner quelque chose, à faire des comptes, à voir la manière de faire les marchés de tout ce qu'on achète, et à savoir comment il faut que chaque chose soit faite pour être d'un bon usage. Mais craignez aussi que l'économie n'aille en elles jusqu'à l'avarice; montrez-leur en détail tous les ridicules de cette passion. Dites-leur ensuite : Prenez garde que l'avarice gagne peu, et qu'elle se déshonore beaucoup. Un esprit raisonnable ne doit chercher, dans une vie frugale et laborieuse, qu'à éviter la honte et l'injustice attachées à une conduite prodigue et ruineuse. Il ne faut retrancher les dépenses superflues, que pour être en état de faire plus libéralement celles que la bienséance,

ou l'amitié, ou la charité inspirent. Souvent c'est faire un grand gain, que de savoir perdre à propos : c'est le bon ordre, et non certaines épargnes sordides, qui fait les grands profits. Ne manquez pas de représenter l'erreur grossière de ces femmes qui se savent bon gré d'épargner une bougie, pendant qu'elles se laissent tromper par un intendant sur le gros de toutes leurs affaires.

Faites pour la propreté comme pour l'économie. Accoutumez les filles à ne souffrir rien de sale ni de dérangé ; qu'elles remarquent le moindre désordre dans une maison. Faites-leur même observer que rien ne contribue plus à l'économie et à la propreté, que de tenir toujours chaque chose en sa place. Cette règle ne paroît presque rien ; cependant elle iroit loin, si elle étoit exactement gardée. Avez-vous besoin d'une chose? vous ne perdez jamais un moment à la chercher ; il n'y a ni trouble, ni dispute, ni embarras, quand on en a besoin ; vous mettez d'abord la main dessus ; et quand vous vous en êtes servi, vous la remettez sur-le-champ dans la place où vous l'avez prise. Ce bel ordre fait une des plus grandes parties de la propreté ; c'est ce qui frappe le plus les yeux, que de voir cet arrangement si exact. D'ailleurs, la place qu'on donne à chaque chose étant celle qui lui convient davantage, non-seulement pour la bonne grâce et le plaisir des yeux, mais encore pour sa conservation, elle s'y use moins qu'ailleurs ; elle ne s'y gâte d'ordinaire par aucun accident ; elle y est même entretenue proprement : car, par exemple, un vase ne sera ni poudreux, ni en danger de se briser, lorsqu'on le mettra dans sa place immédiatement après s'en être servi. L'esprit d'exactitude, qui fait ranger, fait aussi nettoyer. Joignez à ces avantages celui d'ôter, par cette habitude, aux domestiques, l'esprit de paresse et de confusion. De plus, c'est beaucoup que de leur rendre le service prompt et facile, et de s'ôter à soi-même la tentation de s'impatienter souvent par les retardemens qui viennent des choses dérangées qu'on a peine à trouver. Mais en même temps évitez l'excès de la politesse et de la propreté. La propreté, quand elle est modérée, est une vertu ; mais quand on y suit trop son goût, on la tourne en petitesse d'esprit. Le bon goût rejette la délicatesse excessive ; il traite les petites choses de petites, et n'en est point blessé. Moquez-vous donc, devant les enfans, des colifichets dont certaines femmes sont si passionnées, et qui leur font faire insensiblement des dépenses si indiscrètes. Accoutumez-les à une propreté simple et facile à pratiquer : montrez-leur la meilleure manière de faire les choses ; mais montrez-leur encore davantage à s'en passer. Dites-leur combien il y a de petitesse d'esprit et de bassesse à gronder pour un potage mal assaisonné, pour un rideau mal plissé, pour une chaise trop haute ou trop basse.

Il est sans doute d'un bien meilleur esprit d'être volontairement grossier, que d'être délicat sur des choses si peu importantes. Cette mauvaise délicatesse, si on ne la réprime dans les femmes qui ont de l'esprit, est encore plus dangereuse pour les conversations que pour tout le reste : la plupart des gens leur sont fades et ennuyeux ; le moindre défaut de politesse leur paroît un monstre ; elles sont toujours moqueuses et dégoûtées. Il faut leur faire entendre de bonne heure qu'il n'est rien de si peu judicieux que de juger superficiellement d'une personne par ses manières, au lieu d'examiner le fond de son esprit, de ses sentimens, et de ses qualités utiles. Faites voir, par diverses expériences, combien un provincial d'un air grossier, ou, si vous voulez, ridicule, avec ses complimens importuns, s'il a le cœur bon et l'esprit réglé, est plus estimable qu'un courtisan, qui, sous une politesse accomplie, cache un cœur ingrat, injuste, capable de toutes sortes de dissimulations et de bassesses. Ajoutez qu'il y a toujours de la foiblesse dans les esprits qui ont une grande pente à l'ennui et au dégoût. Il n'y a point de gens dont la conversation soit si mauvaise, qu'on n'en puisse tirer quelque chose de bon : quoiqu'on en doive choisir de meilleures quand on est libre de choisir, on a de quoi se consoler quand on y est réduit, puisqu'on peut les faire parler de ce qu'ils savent, et que les personnes d'esprit peuvent toujours tirer quelque instruction des gens les moins éclairés. Mais revenons aux choses dont il faut instruire une fille.

CHAPITRE XII.

Suite des devoirs des femmes.

Il y a la science de se faire servir, qui n'est pas petite. Il faut choisir des domestiques qui aient de l'honneur et de la religion ; il faut connoître les fonctions auxquelles on veut les appliquer, le temps et la peine qu'il faut donner à chaque chose, la manière de la bien faire, et la dépense qui y est nécessaire. Vous gronderez mal à propos un officier, par exemple, si vous

voulez qu'il ait dressé un fruit plus promptement qu'il n'est possible, ou si vous ne savez pas à peu près le prix et la quantité du sucre et des autres choses qui doivent entrer dans ce que vous lui faites faire : ainsi vous êtes en danger d'être la dupe ou le fléau de vos domestiques, si vous n'avez quelque connoissance de leurs métiers.

Il faut encore savoir connoître leurs humeurs, ménager leurs esprits, et policer chrétiennement toute cette petite république, qui est d'ordinaire fort tumultueuse. Il faut sans doute de l'autorité; car moins les gens sont raisonnables, plus il faut que la crainte les retienne : mais comme ce sont des Chrétiens, qui sont vos frères en Jésus-Christ, et que vous devez respecter comme ses membres, vous êtes obligé de ne payer d'autorité que quand la persuasion manque.

Tâchez donc de vous faire aimer de vos gens sans aucune basse familiarité : n'entrez pas en conversation avec eux; mais aussi ne craignez pas de leur parler assez souvent avec affection et sans hauteur sur leurs besoins. Qu'ils soient assurés de trouver en vous du conseil et de la compassion : ne les reprenez point aigrement de leurs défauts, n'en paroissez ni surpris ni rebuté, tant que vous espérez qu'ils ne seront pas incorrigibles; faites-leur entendre doucement raison, et souffrez souvent d'eux pour le service, afin d'être en état de les convaincre de sang-froid que c'est sans chagrin et sans impatience que vous leur parlez, bien moins pour votre service que pour leur intérêt. Il ne sera pas facile d'accoutumer les jeunes personnes de qualité à cette conduite douce et charitable; car l'impatience et l'ardeur de la jeunesse, jointe à la fausse idée qu'on leur donne de leur naissance, leur fait regarder les domestiques à peu près comme des chevaux : on se croit d'une autre nature que les valets; on suppose qu'ils sont faits pour la commodité de leurs maîtres. Tâchez de montrer combien ces maximes sont contraires à la modestie pour soi, et à l'humanité pour son prochain. Faites entendre que les hommes ne sont point faits pour être servis; que c'est une erreur brutale de croire qu'il y ait des hommes nés pour flatter la paresse et l'orgueil des autres; que le service étant établi contre l'égalité naturelle des hommes, il faut l'adoucir autant qu'on le peut; que les maîtres, qui sont mieux élevés que leurs valets, étant pleins de défauts, il ne faut pas s'attendre que les valets n'en aient point, eux qui ont manqué d'instructions et de bons exemples; qu'enfin, si les valets se gâtent en servant mal, ce que l'on appelle d'ordinaire *être bien servi*, gâte encore plus les maîtres; car cette facilité de se satisfaire en tout, ne fait qu'amollir l'âme, que la rendre ardente et passionnée pour les moindres commodités, enfin que la livrer à ses désirs.

Pour ce gouvernement domestique, rien n'est meilleur que d'y accoutumer les filles de bonne heure. Donnez-leur quelque chose à régler, à condition de vous en rendre compte : cette confiance les charmera; car la jeunesse ressent un plaisir incroyable lorsqu'on commence à se fier à elle, et à la faire entrer dans quelque affaire sérieuse. On en voit un bel exemple dans la reine Marguerite. Cette princesse raconte, dans ses Mémoires, que le plus sensible plaisir qu'elle ait eu en sa vie, fut de voir que la Reine sa mère commença à lui parler, lorsqu'elle étoit encore très-jeune, comme à une personne mûre : elle se sentit transportée de joie d'entrer dans la confidence de la Reine, et de son frère le duc d'Anjou, pour le secret de l'Etat, elle qui n'avoit connu jusque là que des jeux d'enfans. Laissez même faire quelque faute à une fille dans de tels essais, et sacrifiez quelque chose à son instruction; faites-lui remarquer doucement ce qu'il auroit fallu faire ou dire, pour éviter les inconvéniens où elle est tombée; racontez-lui vos expériences passées, et ne craignez point de lui dire les fautes semblables aux siennes, que vous avez faites dans votre jeunesse : par là vous lui inspirerez la confiance, sans laquelle l'éducation se tourne en formalités gênantes.

Apprenez à une fille à lire et à écrire correctement. Il est honteux, mais ordinaire, de voir des femmes qui ont de l'esprit et de la politesse, ne savoir pas bien prononcer ce qu'elles lisent : ou elles hésitent, ou elles chantent en lisant; au lieu qu'il faut prononcer d'un ton simple et naturel, mais ferme et uni. Elles manquent encore plus grossièrement pour l'orthographe, ou pour la manière de former ou de lier les lettres en écrivant : au moins accoutumez-les à faire leurs lignes droites, à rendre leur caractère net et lisible. Il faudroit aussi qu'une fille sût la grammaire : pour sa langue naturelle, il n'est pas question de la lui apprendre par règles, comme les écoliers apprennent le latin en classe; accoutumez-les seulement sans affectation à ne prendre point un temps pour un autre, à se servir des termes propres, à expliquer nettement leurs pensées avec ordre, et d'une manière courte et précise : vous les mettrez en état d'apprendre un jour à leurs enfans

à bien parler sans aucune étude. On sait que, dans l'ancienne Rome, la mère des Gracques contribua beaucoup, par une bonne éducation, à former l'éloquence de ses enfans, qui devinrent de si grands hommes.

Elles devroient aussi savoir les quatre règles de l'arithmétique; vous vous en servirez utilement pour leur faire faire souvent des comptes. C'est une occupation fort épineuse pour beaucoup de gens: mais l'habitude prise dès l'enfance, jointe à la facilité de faire promptement, par le secours des règles, toutes sortes de comptes les plus embrouillés, diminuera fort ce dégoût. On sait assez que l'exactitude de compter souvent fait le bon ordre dans les maisons.

Il seroit bon aussi qu'elles sussent quelque chose des principales règles de la justice; par exemple, la différence qu'il y a entre un testament et une donation; ce que c'est qu'un contrat, une substitution, un partage de cohéritiers: les principales règles du droit, ou des coutumes du pays où l'on est, pour rendre ces actes valides; ce que c'est que propre, ce que c'est que communauté; ce que c'est que biens meubles et immeubles. Si elles se marient, toutes leurs principales affaires rouleront là-dessus.

Mais en même temps montrez-leur combien elles sont incapables d'enfoncer dans les difficultés du droit; combien le droit lui-même, par la foiblesse de l'esprit des hommes, est plein d'obscurités et de règles douteuses; combien la jurisprudence varie; combien tout ce qui dépend des juges, quelque clair qu'il paroisse, devient incertain; combien les longueurs des meilleures affaires même sont ruineuses et insupportables. Montrez-leur l'agitation du palais, la fureur de la chicane, les détours pernicieux et les subtilités de la procédure, les frais immenses qu'elle attire, la misère de ceux qui plaident, l'industrie des avocats, des procureurs et des greffiers, pour s'enrichir bientôt en appauvrissant les parties. Ajoutez les moyens qui rendent mauvaise, par la forme, une affaire bonne dans le fond; les oppositions des maximes de tribunal à tribunal : si vous êtes renvoyé à la grand'chambre, votre procès est gagné; si vous allez aux enquêtes, il est perdu. N'oubliez pas les conflits de juridiction, et le danger où l'on est de plaider au conseil plusieurs années pour savoir où l'on plaidera. Enfin remarquez la différence qu'on trouve souvent entre les avocats et les juges sur la même affaire; dans la consultation vous avez gain de cause, et votre arrêt vous condamne aux dépens.

Tout cela me semble important pour empêcher les femmes de se passionner sur les affaires, et de s'abandonner aveuglément à certains conseils ennemis de la paix, lorsqu'elles sont veuves, ou maîtresses de leur bien dans un autre état. Elles doivent écouter leurs gens d'affaires, mais non pas se livrer à eux.

Il faut qu'elles s'en défient dans les procès qu'ils veulent leur faire entreprendre, qu'elles consultent les gens d'un esprit plus étendu et plus attentif aux avantages d'un accommodement, et qu'enfin elles soient persuadées que la principale habileté dans les affaires est d'en prévoir les inconvéniens, et de les savoir éviter.

Les filles qui ont une naissance et un bien considérables, ont besoin d'être instruites des devoirs des seigneurs dans leurs terres. Dites-leur donc ce qu'on peut faire pour empêcher les abus, les violences, les chicanes, les faussetés si ordinaires à la campagne. Joignez-y les moyens d'établir de petites écoles, et des assemblées de charité pour le soulagement des pauvres malades. Montrez aussi le trafic qu'on peut quelquefois établir en certains pays pour y diminuer la misère, mais surtout comment on peut procurer au peuple une instruction solide et une police chrétienne. Tout cela demanderoit un détail trop long pour être mis ici.

En expliquant les devoirs des seigneurs, n'oubliez pas leurs droits : dites ce que c'est que fiefs, seigneur dominant, vassal, hommages, rentes, dîmes inféodées, droit de champart, lods et ventes, indemnité, amortissement et reconnoissances, papiers terriers et autres choses semblables. Ces connoissances sont nécessaires, puisque le gouvernement des terres consiste entièrement dans toutes ces choses.

Après ces instructions, qui doivent tenir la première place, je crois qu'il n'est pas inutile de laisser aux filles, selon leur loisir et la portée de leur esprit, la lecture des livres profanes qui n'ont rien de dangereux pour les passions : c'est même le moyen de les dégoûter des comédies et des romans. Donnez-leur donc les histoires grecques et romaines; elles y verront des prodiges de courage et de désintéressement. Ne leur laissez pas ignorer l'histoire de France, qui a aussi ses beautés; mêlez celle des pays voisins, et les relations des pays éloignés judicieusement écrites. Tout cela sert à agrandir l'esprit, et à élever l'âme à de grands sentimens, pourvu qu'on évite la vanité et l'affectation.

On croit d'ordinaire qu'il faut qu'une fille de qualité qu'on veut bien élever apprenne l'italien et l'espagnol; mais je ne vois rien de moins utile que cette étude, à moins qu'une fille ne se trouvât attachée auprès de quelque princesse espagnole ou italienne, comme nos reines d'Autriche et de Médicis. D'ailleurs ces deux langues ne servent guère qu'à lire des livres dangereux, et capables d'augmenter les défauts des femmes; il y a beaucoup plus à perdre qu'à gagner dans cette étude. Celle du latin seroit bien plus raisonnable, car c'est la langue de l'Eglise : il y a un fruit et une consolation inestimable à entendre le sens des paroles de l'office divin, où l'on assiste si souvent. Ceux mêmes qui cherchent les beautés du discours en trouveront de bien plus parfaites et plus solides dans le latin que dans l'italien et dans l'espagnol, où règne un jeu d'esprit et une vivacité d'imagination sans règle. Mais je ne voudrois faire apprendre le latin qu'aux filles d'un jugement ferme et d'une conduite modeste, qui sauroient ne prendre cette étude que pour ce qu'elle vaut, qui renonceroient à la vaine curiosité, qui cacheroient ce qu'elles auroient appris, et qui n'y chercheroient que leur édification.

Je leur permettrois aussi, mais avec un grand choix, la lecture des ouvrages d'éloquence et de poésie, si je voyois qu'elles en eussent le goût, et que leur jugement fût assez solide pour se borner au véritable usage de ces choses: mais je craindrois d'ébranler trop les imaginations vives, et je voudrois en tout cela une exacte sobriété : tout ce qui peut faire sentir l'amour, plus il est adouci et enveloppé, plus il me paroît dangereux.

La musique et la peinture ont besoin des mêmes précautions; tous ces arts sont du même génie et du même goût. Pour la musique, on sait que les anciens croyoient que rien n'étoit plus pernicieux à une république bien policée, que d'y laisser introduire une mélodie efféminée : elle énerve les hommes; elle rend les âmes molles et voluptueuses; les tons languissans et passionnés ne font tant de plaisir, qu'à cause que l'âme s'y abandonne à l'attrait des sens jusqu'à s'y enivrer elle-même. C'est pourquoi à Sparte les magistrats brisoient tous les instrumens dont l'harmonie étoit trop délicieuse, et c'étoit là une de leurs plus importantes polices; c'est pourquoi Platon rejette sévèrement tous les tons délicieux qui entroient dans la musique des Asiatiques : à plus forte raison les Chrétiens, qui ne doivent jamais chercher le plaisir pour le seul plaisir, doivent-ils avoir en horreur ces divertissemens empoisonnés.

La poésie et la musique, si on en retranchoit tout ce qui ne tend point au vrai but, pourroient être employées très-utilement à exciter dans l'âme des sentimens vifs et sublimes pour la vertu. Combien avons-nous d'ouvrages poétiques de l'Ecriture que les Hébreux chantoient, selon les apparences! Les cantiques ont été les premiers monumens qui ont conservé plus distinctement, avant l'écriture, la tradition des choses divines parmi les hommes. Nous avons vu combien la musique a été puissante parmi les peuples païens pour élever l'âme au-dessus des sentimens vulgaires. L'Église a cru ne pouvoir consoler mieux ses enfans, que par le chant des louanges de Dieu. On ne peut donc abandonner ces arts, que l'Esprit de Dieu même a consacrés. Une musique et une poésie chrétienne seroient le plus grand de tous les secours pour dégoûter des plaisirs profanes : mais dans les faux préjugés où est notre nation, le goût de ces arts n'est guère sans danger. Il faut donc se hâter de faire sentir à une jeune fille qu'on voit fort sensible à de telles impressions, combien on peut trouver de charmes dans la musique sans sortir des sujets pieux. Si elle a de la voix et du génie pour les beautés de la musique, n'espérez pas de les lui faire toujours ignorer : la défense irriteroit la passion : il vaut mieux donner un concours réglé à ce torrent, que d'entreprendre de l'arrêter.

La peinture se tourne chez nous plus aisément au bien : d'ailleurs elle a un privilége pour les femmes; sans elle leurs ouvrages ne peuvent être bien conduits. Je sais qu'elles pourroient se réduire à des travaux simples qui ne demanderoient aucun art; mais, dans le dessein qu'il me semble qu'on doit avoir d'occuper l'esprit en même temps que les mains des femmes de condition, je souhaiterois qu'elles fissent des ouvrages où l'art et l'industrie assaisonnassent le travail de quelque plaisir. De tels ouvrages ne peuvent avoir aucune vraie beauté, si la connoissance des règles du dessin ne les conduit. De là vient que presque tout ce qu'on voit maintenant dans les étoffes, dans les dentelles et dans les broderies, est d'un mauvais goût; tout y est confus, sans dessein, sans proportion. Ces choses passent pour belles, parce qu'elles coûtent beaucoup de travail à ceux qui les font, et d'argent à ceux qui les achètent; leur éclat éblouit ceux qui les voient de loin, ou qui ne s'y connoissent pas. Les femmes ont fait là-dessus des règles à leur mode; qui vou-

droit contester passeroit pour visionnaire. Elles pourroient néanmoins se détromper en consultant la peinture, et par là se mettre en état de faire, avec une médiocre dépense et un grand plaisir, des ouvrages d'une noble variété, et d'une beauté qui seroit au-dessus des caprices irréguliers des modes.

Elles doivent également craindre et mépriser l'oisiveté. Qu'elles pensent que tous les premiers Chrétiens, de quelque condition qu'ils fussent, travailloient, non pour s'amuser, mais pour faire du travail une occupation sérieuse, suivie et utile. L'ordre naturel, la pénitence imposée au premier homme, et en lui à toute sa postérité, celle dont l'homme nouveau, qui est Jésus-Christ, nous a laissé un si grand exemple, tout nous engage à une vie laborieuse, chacun en sa manière.

On doit considérer, pour l'éducation d'une jeune fille, sa condition, les lieux où elle doit passer sa vie, et la profession qu'elle embrassera selon les apparences. Prenez garde qu'elle ne conçoive des espérances au-dessus de son bien et de sa condition. Il n'y a guère de personnes à qui il n'en coûte cher pour avoir trop espéré; ce qui auroit rendu heureux n'a plus rien que de dégoûtant, dès qu'on a envisagé un état plus haut. Si une fille doit vivre à la campagne, de bonne heure tournez son esprit aux occupations qu'elle y doit avoir, et ne lui laissez point goûter les amusemens de la ville; montrez-lui les avantages d'une vie simple et active. Si elle est d'une condition médiocre de la ville, ne lui faites point voir des gens de la Cour; ce commerce ne serviroit qu'à lui faire prendre un air ridicule et disproportionné : renfermez-la dans les bornes de sa condition, et donnez-lui pour modèles les personnes qui y réussissent le mieux; formez son esprit pour les choses qu'elle doit faire toute sa vie; apprenez-lui l'économie d'une maison bourgeoise, les soins qu'il faut avoir pour les revenus de la campagne, pour les rentes et pour les maisons qui sont les revenus de la ville, ce qui regarde l'éducation des enfans, et enfin le détail des autres occupations d'affaires ou de commerce, dans lequel vous prévoyez qu'elle devra entrer, quand elle sera mariée. Si au contraire elle se détermine à se faire religieuse sans y être poussée par ses parens, tournez dès ce moment toute son éducation vers l'état où elle aspire; faites-lui faire des épreuves sérieuses des forces de son esprit et de son corps, sans attendre le noviciat, qui est une espèce d'engagement par rapport à l'honneur du monde; accoutumez-la au silence; exercez-la à obéir sur des choses contraires à son humeur et à ses habitudes; essayez peu à peu de voir de quoi elle est capable pour la règle qu'elle veut prendre; tâchez de l'accoutumer à une vie grossière, sobre et laborieuse; montrez-lui en détail combien on est libre et heureux de savoir se passer des choses que la vanité et la mollesse, ou même la bienséance du siècle, rendent nécessaires hors du cloître; en un mot, en lui faisant pratiquer la pauvreté, faites-lui-en sentir le bonheur que Jésus-Christ nous a révélé. Enfin, n'oubliez rien pour ne laisser dans son cœur le goût d'aucune des vanités du monde, quand elle le quittera. Sans lui faire faire des expériences trop dangereuses, découvrez-lui les épines cachées sous les faux plaisirs que le monde donne; montrez-lui des gens qui y sont malheureux au milieu des plaisirs.

CHAPITRE XIII.

Des Gouvernantes.

Je prévois que ce plan d'éducation pourra passer dans l'esprit de beaucoup de gens, pour un projet chimérique. Il faudroit, dira-t-on, un discernement, une patience et un talent extraordinaire pour l'exécuter. Où sont les gouvernantes capables de l'entendre? A plus forte raison, où sont celles qui peuvent le suivre? Mais je prie de considérer attentivement que quand on entreprend un ouvrage sur la meilleure éducation qu'on peut donner aux enfans, ce n'est pas pour donner des règles imparfaites: on ne doit donc pas trouver mauvais qu'on vise au plus parfait dans cette recherche. Il est vrai que chacun ne pourra pas aller, dans la pratique, aussi loin que vont nos pensées lorsque rien ne les arrête sur le papier : mais enfin, lors même qu'on ne pourra pas arriver jusqu'à la perfection dans ce travail, il ne sera pas inutile de l'avoir connue, et de s'être efforcé d'y atteindre; c'est le meilleur moyen d'en approcher. D'ailleurs cet ouvrage ne suppose point un naturel accompli dans les enfans, et un concours de toutes les circonstances les plus heureuses pour composer une éducation parfaite : au contraire, je tâche de donner des remèdes pour les naturels mauvais ou gâtés; je suppose les mécomptes ordinaires dans les éducations, et j'ai recours aux moyens les plus simples pour redresser, en tout ou en partie, ce qui en a besoin. Il est vrai qu'on ne trouvera point, dans ce petit ouvrage, de quoi faire

réussir une éducation négligée et mal conduite; mais faut-il s'en étonner? N'est-ce pas le mieux qu'on puisse souhaiter, que de trouver des règles simples dont la pratique exacte fasse une solide éducation? J'avoue qu'on peut faire et qu'on fait tous les jours pour les enfans beaucoup moins que ce que je propose; mais aussi on ne voit que trop combien la jeunesse souffre par ces négligences. Le chemin que je représente, quelque long qu'il paroisse, est le plus court, puisqu'il mène droit où l'on veut aller; l'autre chemin, qui est celui de la crainte, et d'une culture superficielle des esprits, quelque court qu'il paroisse, est trop long; car on n'arrive presque jamais par là au seul vrai but de l'éducation, qui est de persuader les esprits, et d'inspirer l'amour sincère de la vertu. La plupart des enfans qu'on a conduits par ce chemin, sont encore à recommencer quand leur éducation semble finie; et après qu'ils ont passé les premières années de leur entrée dans le monde à faire des fautes souvent irréparables, il faut que l'expérience et leurs propres réflexions leur fassent trouver toutes les maximes que cette éducation gênée et superficielle n'avoit point su leur inspirer. On doit encore observer que ces premières peines, que je demande qu'on prenne pour les enfans, et que les gens sans expérience regardent comme accablantes et impraticables, épargnent des désagrémens bien plus fâcheux, et aplanissent des obstacles qui deviennent insurmontables dans la suite d'une éducation moins exacte et plus rude. Enfin, considérez que, pour exécuter ce projet d'éducation, il s'agit moins de faire des choses qui demandent un grand talent, que d'éviter des fautes grossières que nous avons marquées ici en détail. Souvent il n'est question que de ne presser point les enfans, d'être assidu auprès d'eux, de les observer, de leur inspirer de la confiance, de répondre nettement et de bon sens à leurs petites questions, de laisser agir leur naturel pour le mieux connoître, et de les redresser avec patience, lorsqu'ils se trompent ou font quelque faute.

Il n'est pas juste de vouloir qu'une bonne éducation puisse être conduite par une mauvaise gouvernante. C'est sans doute assez que de donner des règles pour la faire réussir par les soins d'un sujet médiocre; ce n'est pas demander trop de ce sujet médiocre, que de vouloir qu'il ait au moins le sens droit, une humeur traitable, et une véritable crainte de Dieu. Cette gouvernante ne trouvera dans cet écrit rien de subtil ni d'abstrait; quand même elle ne l'entendroit pas tout, elle concevra le gros, et cela suffit. Faites qu'elle le lise plusieurs fois; prenez la peine de le lire avec elle; donnez-lui la liberté de vous arrêter sur tout ce qu'elle n'entend pas, et dont elle ne se sent pas persuadée; ensuite mettez-la dans la pratique; et à mesure que vous verrez qu'elle perd de vue, en parlant à l'enfant, les règles de cet écrit qu'elle étoit convenue de suivre, faites-le lui remarquer doucement en secret. Cette application vous sera d'abord pénible; mais, si vous êtes le père ou la mère de l'enfant, c'est votre devoir essentiel : d'ailleurs vous n'aurez pas long-temps de grandes difficultés là-dessus; car cette gouvernante, si elle est sensée et de bonne volonté, en apprendra plus en un mois par sa pratique et par vos avis, que par de longs raisonnemens; bientôt elle marchera d'elle-même dans le droit chemin. Vous aurez encore cet avantage, pour vous décharger, qu'elle trouvera dans ce petit ouvrage les principaux discours qu'il faut faire aux enfans sur les plus importantes maximes, tout faits, en sorte qu'elle n'aura presque qu'à les suivre. Ainsi elle aura devant ses yeux un recueil des conversations qu'elle doit avoir avec l'enfant sur les choses les plus difficiles à lui faire entendre. C'est une espèce d'éducation pratique, qui la conduira comme par la main. Vous pouvez encore vous servir très-utilement du *Catéchisme historique*, dont nous avons déjà parlé; faites que la gouvernante que vous formez le lise plusieurs fois, et surtout tâchez de lui en faire bien concevoir la préface, afin qu'elle entre dans cette méthode d'enseigner. Il faut pourtant avouer que ces sujets d'un talent médiocre, auxquels je me borne, sont rares à trouver. Mais enfin il faut un instrument propre à l'éducation; car les choses les plus simples ne se font pas d'elles-mêmes, et elles se font toujours mal par les esprits mal faits. Choisissez donc, ou dans votre maison, ou dans vos terres, ou chez vos amis, ou dans les communautés bien réglées, quelque fille que vous croirez capable d'être formée; songez de bonne heure à la former pour cet emploi, et tenez-la quelque temps auprès de vous pour l'éprouver, avant que de lui confier une chose si précieuse. Cinq ou si gouvernantes formées de cette manière seroient capables d'en former bientôt un grand nombre d'autres. On trouveroit peut-être du mécompte en plusieurs de ces sujets; mais enfin sur ce grand nombre on trouveroit toujours de quoi se dédommager, et on ne seroit pas dans l'extrême embarras où l'on se trouve tous les jours.

Les communautés religieuses et séculières qui s'appliquent, selon leur institut, à élever des filles, pourroient aussi entrer dans ces vues pour former leurs maîtresses de pensionnaires et leurs maîtresses d'école.

Mais quoique la difficulté de trouver des gouvernantes soit grande, il faut avouer qu'il y en a une autre plus grande encore : c'est celle de l'irrégularité des parens : tout le reste est inutile, s'ils ne veulent concourir eux-mêmes dans ce travail. Le fondement de tout est qu'ils ne donnent à leurs enfans que des maximes droites et des exemples édifians. C'est ce qu'on ne peut espérer que d'un très-petit nombre de familles. On ne voit, dans la plupart des maisons, que confusion, que changement, qu'un amas de domestiques qui sont autant d'esprits de travers, que division entre les maîtres. Quelle affreuse école pour des enfans! Souvent une mère qui passe sa vie au jeu, à la comédie, et dans des conversations indécentes, se plaint d'un ton grave qu'elle ne peut pas trouver une gouvernante capable d'élever ses filles. Mais qu'est-ce que peut la meilleure éducation sur des filles à la vue d'une telle mère? Souvent encore on voit des parens, qui, comme dit saint Augustin, mènent eux-mêmes leurs enfans aux spectacles publics, et à d'autres divertissemens qui ne peuvent manquer de les dégoûter de la vie sérieuse et occupée, dans laquelle ces parens mêmes les veulent engager ; ainsi ils mêlent le poison avec l'aliment salutaire. Ils ne parlent que de sagesse; mais ils accoutument l'imagination volage des enfans aux violens ébranlemens des représentations passionnées et de la musique, après quoi ils ne peuvent plus s'appliquer. Ils leur donnent le goût des passions, et leur font trouver fades les plaisirs innocens. Après cela ils veulent encore que l'éducation réussisse, et ils la regardent comme triste et austère, si elle ne souffre ce mélange du bien et du mal. N'est-ce pas vouloir se faire honneur du désir d'une bonne éducation de ses enfans, sans en vouloir prendre la peine, ni s'assujettir aux règles les plus nécessaires ?

Finissons par le portrait que le Sage fait d'une femme forte [1] : Son prix, dit-il, est comme celui de ce qui vient de loin, et des extrémités de la terre. Le cœur de son époux se confie à elle ; elle ne manque jamais des dépouilles qu'il lui rapporte de ses victoires; tous les jours de sa vie elle lui fait du bien, et jamais de mal. Elle cherche la laine et le lin : elle travaille avec des mains pleines de sagesse. Chargée comme un vaisseau marchand, elle porte de loin ses provisions. La nuit elle se lève, et distribue la nourriture à ses domestiques. Elle considère un champ, et l'achète de son travail, fruit de ses mains; elle plante une vigne. Elle ceint ses reins de force, elle endurcit son bras. Elle a goûté et vu combien son commerce est utile : sa lumière ne s'éteint jamais pendant la nuit. Sa main s'attache aux travaux rudes, et ses doigts prennent le fuseau. Elle ouvre pourtant sa main à celui qui est dans l'indigence, elle l'étend sur le pauvre. Elle ne craint ni froid ni neige, tous ses domestiques ont de doubles habits : elle a tissu une robe pour elle, le fin lin et la pourpre sont ses vêtemens. Son époux est illustre aux portes, c'est-à-dire dans les conseils, où il est assis avec les hommes les plus vénérables. Elle fait des habits qu'elle vend, des ceintures qu'elle débite aux Chananéens. La force et la beauté sont ses vêtemens, et elle rira dans son dernier jour. Elle ouvre sa bouche à la sagesse, et une loi de douceur est sur sa langue. Elle observe dans sa maison jusqu'aux traces des pas, et elle ne mange jamais son pain sans occupation. Ses enfans se sont levés, et l'ont dite heureuse : son mari se lève de même, et il la loue : Plusieurs filles, dit-il, ont amassé des richesses ; vous les avez toutes surpassées. Les grâces sont trompeuses, la beauté est vaine : la femme qui craint Dieu, c'est elle qui sera louée. Donnez-lui du fruit de ses mains; et qu'aux portes, dans les conseils publics, elle soit louée par ses propres œuvres *.

[1] *Proverb.* XXXI, 10 et seq.

* Ce portrait de la femme forte n'est qu'un abrégé de celui qu'on trouve dans une copie très-ancienne de l'ouvrage de Fénelon, et que nous croyons devoir mettre sous les yeux du lecteur.

« Qui sera assez heureux pour trouver une femme forte? On » la doit chercher comme un bien d'un prix inestimable, jusque » dans les pays les plus éloignés. Le cœur de son époux se repose » sur elle avec confiance; et sans avoir besoin de remporter les » dépouilles des ennemis, il verra toujours l'abondance dans sa » maison. Elle lui rendra le bien, et non le mal, pendant tous » les jours de sa vie. De quelque manière qu'il en use avec elle, » elle ne néglige aucun de ses devoirs envers lui, et s'il manque » à régler et à soutenir sa famille, solidaire avec lui dans cette » fonction, elle y suppléera courageusement, couvrira respec- » tueusement les fautes de son mari, et réparera le mal par le » bien. Au lieu de s'amuser, comme les autres femmes, à des » choses frivoles, elle prendra d'abord du lin et de la laine : ce » sera par un conseil plein de sagesse qu'elle s'appliquera ainsi à » travailler de ses propres mains. Semblable à un vaisseau mar- » chand, qui porte de loin toutes ses provisions, elle attirera de » tous côtés des biens dans sa maison. Bien loin de s'endormir » dans la mollesse, elle se lèvera devant le jour, afin de pour- » voir à la nourriture de ses domestiques et de ses servantes. A- » t-elle bien examiné le prix d'une terre, elle l'achètera ; et on » la verra planter une vigne, pour cueillir un jour elle-même le » fruit du travail de ses propres mains. Ne vous la représentez

Quoique la différence extrême des mœurs, la brièveté et la hardiesse des figures, rendent d'abord ce langage obscur, on y trouve un style si vif et si plein, qu'on en est bientôt charmé si on l'examine de près. Mais ce que je souhaite davantage qu'on en remarque, c'est l'autorité de Salomon, le plus sage de tous les hommes, c'est celle du Saint-Esprit même, dont les paroles sont si magnifiques pour faire admirer, dans une femme riche et noble, la simplicité des mœurs, l'économie et le travail.

AVIS
A UNE DAME DE QUALITÉ,
SUR L'ÉDUCATION DE SA FILLE.

PUISQUE vous le voulez, Madame, je vais vous proposer mes idées sur l'éducation de mademoiselle votre fille.

Si vous en aviez plusieurs, vous pourriez en être embarrassée, à cause des affaires qui vous assujettissent à un commerce extérieur plus grand que vous ne le souhaiteriez. En ce cas, vous pourriez choisir quelque bon couvent, où l'éducation des pensionnaires seroit exacte. Mais puisque vous n'avez qu'une seule fille à élever, et que Dieu vous a rendue capable d'en prendre soin, je crois que vous pouvez lui donner une meilleure éducation qu'aucun couvent. Les yeux d'une mère sage, tendre et chrétienne, découvrent sans doute ce que d'autres ne peuvent découvrir. Comme ces qualités sont très-rares, le plus sûr parti pour les mères est de confier aux couvens le soin d'élever leurs filles, parce que souvent elles manquent des lumières nécessaires pour les instruire; ou, si elles les ont, elles ne les fortifient pas par l'exemple d'une conduite sérieuse et chrétienne, sans lequel les instructions les plus solides ne font aucune impression; car tout ce qu'une mère peut dire à sa fille est anéanti par ce que sa fille lui voit faire. Il n'en est pas de même de vous, Madame : vous ne songez qu'à servir Dieu; la religion est le premier de vos soins, et vous n'inspirerez à mademoiselle votre fille que ce qu'elle vous verra pratiquer : ainsi je vous excepte de la règle commune, et je vous préfère, pour son éducation, à tous les couvens.

» point comme une femme vaine et délicate; la voilà qui ceint » déjà ses reins pour agir avec plus de liberté et de force, et qui » endurcit ses bras au travail. Elle goûte et elle a compris com- » bien cette vie agissante est bonne. Aussi veille-t-elle sur toutes » choses, et elle ne laisse jamais éteindre sa lumière chez elle » pendant la nuit, afin de voir tout ce qui se passe. Si ses doigts » ne méprisent point le fuseau, sa main n'est pas moins prompte » pour les travaux qui semblent les plus rudes. Ne croyez pour- » tant pas qu'elle se donne tant de soins par un sentiment d'ava- » rice. Ses bras, qui sont infatigables au travail, s'étendent sou- » vent chaque jour en faveur des pauvres, qu'elle soulage dans » leurs misères. Elle ne craint point pour sa famille la rigueur » de l'hiver; elle a pourvu aux besoins de toutes les saisons, et » tous ses domestiques ont deux paires d'habits. Son époux est » un homme considérable aux portes de la ville, c'est-à-dire dans » les assemblées publiques et dans les conseils. Il est assis avec » dignité au milieu des vieillards vénérables qui sont juges du » peuple. Elle travaille à divers ouvrages pour des manteaux et » pour des ceintures, et elle en fait commerce avec les étran- » gers. La force de son corps exercé au travail, et sa beauté toute » naturelle, sont ses ornemens, sans qu'elle ait besoin d'en em- » prunter par un vain artifice. Aussi verra-t-elle la mort sans en » être étonnée; toujours préparée à la recevoir, elle s'y résoudra » avec un cœur soumis à la Providence, et avec un visage riant. » Accoutumée à se taire et à retrancher les discours inutiles, » elle n'ouvre sa bouche qu'à la sagesse, que pour instruire et » édifier : une loi de clémence, de discrétion et de charité pour » le prochain conduit sa langue, et règle toutes ses paroles. Elle » observe tout ce qui se fait chez elle; elle veille sur la conduite » de ses domestiques; elle étudie leurs inclinations et leurs ha- » bitudes; elle suit, pour les bien reconnoître, jusqu'aux traces » de leurs pieds. Ennemie de la mollesse et de l'oisiveté, elle » gagne sa vie par son travail, dans sa propre maison, et au » milieu de ses biens mêmes. Ses enfans, qu'elle élève, charmés » de sa sagesse, admirent son bonheur qui en est le fruit. Ils se » lèvent, ils s'écrient publiquement qu'elle est heureuse, qu'elle » est digne de l'être; et son époux, joignant ses louanges aux » leurs, lui dit : Beaucoup de femmes ont enrichi leurs familles; » mais vous les avez toutes surpassées par vos vertus et par votre » conduite. Les grâces sont trompeuses, la beauté n'est qu'un » éclat vain et fragile : mais la sagesse d'une femme pleine de la » crainte de Dieu mérite une louange immortelle. Qu'elle soit » donc comblée des biens qui sont les fruits de son travail, et » qu'elle soit louée aux portes, c'est-à-dire de tout le public. »

Bossuet, dans son Commentaire sur le dernier chapitre du livre des *Proverbes*, s'arrête avec une sorte de complaisance à développer le passage qui a fourni à Fénelon ce beau portrait. Nous insérons ici ce morceau, en faveur de ceux qui voudroient en faire la comparaison.

« Intueamur, Christiani, quam Salomon nobis studiosæ mu- » lieris informat effigiem. Non illa somno atque inertiæ indul- » get, otiosa, verbosa, delicata, ac per domos discurrens : sed » domi intenta laboribus, lucernâ semper vigili, ipsa de nocte » surgens, familiæ cibos pariter, atque opera dividit. Atqui non » rusticanam fingit ac pauperem, aut certe sordidam, tantumque » hærentem quæstui; cujus vir in portis nobilis, senatorio ha- » bitu, inter principes civitatis sedet; ipsa bysso et purpura » conspicua, viri, liberorumque, ac familiæ decus, veste quoque » tuetur; suam simul commendat diligentiam : splendet enim » domus aulæis, tapetibus, atque exquisitissimis lectorum ope- » rimentis; sed quæ ipsa texuerit. Non tamen hic gemmas, la- » pillosque, aut aurum audieris. Utilia, non vana sectatur, nec » pompam, sed solidam rerum speciem. Lenis interim, bene- » fica in egenos, nec familiæ gravis; hera cautissima, sollicita » mater, non tantum imperat, verum etiam docet, hortatur, mo- » net : nec nisi verba promit sapientia : nil temere agit aut levi- » ter : emit quidem agrum, sed quem prius ipsa consideraverit. » Neque hic pudicitiam memorari oportuit, quâ carere, probro; » ornari, prudens mulier haud magnæ laudi ducit. Cæterum facile » intellexeris mollitiem aut libidinem non irrepere in hanc vi- » tam. Clara imprimis cultu ac timore Domini; non tamen vanis » addicta religionibus, sed quæ in exequendis matris familias » officiis, vel maximam partem pietatis reponat, intenta familiæ » atque operi; cujus laudes hâc unâ fere sententiâ : *Conside-* » *ravit semitas domûs suæ, et panem otiosa non come-* » *dit.* At nunc præclare agere se putant, si tantum castæ, pro- » bæque, amandi, ornandi, maledicendi studium lusu assiduo » arceant. »

Il y a même un grand avantage dans l'éducation que vous donnez à mademoiselle votre fille auprès de vous. Si un convent n'est pas régulier, elle y verra la vanité en honneur, ce qui est le plus subtil de tous les poisons pour une jeune personne. Elle y entendra parler du monde comme d'une espèce d'enchantement; et rien ne fait une plus pernicieuse impression que cette image trompeuse du siècle, qu'on regarde de loin avec admiration, et qui en exagère tous les plaisirs sans en montrer les mécomptes et les amertumes. Le monde n'éblouit jamais tant que quand on le voit de loin, sans l'avoir jamais vu de près, et sans être prévenu contre sa séduction. Ainsi je craindrois un couvent mondain encore plus que le monde même. Si, au contraire, un couvent est dans la ferveur et dans la régularité de son institut, une jeune fille de condition y croît dans une profonde ignorance du siècle : c'est sans doute une heureuse ignorance, si elle doit durer toujours; mais si cette fille sort de ce couvent, et passe à un certain âge dans la maison paternelle, où le monde aborde, rien n'est plus à craindre que cette surprise et que ce grand ébranlement d'une imagination vive. Une fille qui n'a été détachée du monde qu'à force de l'ignorer, et en qui la vertu n'a pas encore jeté de profondes racines, est bientôt tentée de croire qu'on lui a caché ce qu'il y a de plus merveilleux. Elle sort du couvent comme une personne qu'on auroit nourrie dans les ténèbres d'une profonde caverne, et qu'on feroit tout d'un coup pâsser au grand jour. Rien n'est plus éblouissant que ce passage imprévu, et que cet éclat auquel on n'a jamais été accoutumé. Il vaut beaucoup mieux qu'une fille s'accoutume peu à peu au monde auprès d'une mère pieuse et discrète, qui ne lui en montre que ce qu'il lui convient d'en voir, qui lui en découvre les défauts dans les occasions, et qui lui donne l'exemple de n'en user qu'avec modération pour le seul besoin. J'estime fort l'éducation des bons couvens; mais je compte encore plus sur celle d'une bonne mère, quand elle est libre de s'y appliquer. Je conclus donc que mademoiselle votre fille est mieux auprès de vous que dans le meilleur couvent que vous pourriez choisir. Mais il y a peu de mères à qui il soit permis de donner un pareil conseil.

Il est vrai que cette éducation auroit de grands périls, si vous n'aviez pas le soin de choisir avec précaution les femmes qui seront auprès de mademoiselle votre fille. Vos occupations domestiques, et le commerce de bienséance au dehors, ne vous permettent pas d'avoir toujours cet enfant sous vos yeux : il est à propos qu'elle vous quitte le moins qu'il sera possible: mais vous ne sauriez la mener partout avec vous. Si vous la laissez à des femmes d'un esprit léger, mal réglé et indiscret, elles lui feront plus de mal en huit jours que vous ne pourriez lui faire de bien en plusieurs années. Ces personnes, qui n'ont eu d'ordinaire elles-mêmes qu'une mauvaise éducation, lui en donneront une à peu près semblable. Elles parleront trop librement entre elles en présence d'un enfant qui observera tout, et qui croira pouvoir faire de même : elles débiteront beaucoup de maximes fausses et dangereuses. L'enfant entendra médire, mentir, soupçonner légèrement, disputer mal à propos. Elle verra des jalousies, des inimitiés, des humeurs bizarres et incompatibles, et quelquefois des dévotions ou fausses, ou superstitieuses et de travers, sans aucune correction des plus grossiers défauts. D'ailleurs ces personnes d'un esprit servile ne manqueront pas de vouloir plaire à cet enfant par les complaisances et par les flatteries les plus dangereuses. J'avoue que l'éducation des plus médiocres couvens seroit meilleure que cette éducation domestique. Mais je suppose que vous ne perdrez jamais de vue mademoiselle votre fille, excepté dans les cas d'une absolue nécessité, et que vous aurez au moins une personne sûre qui vous en répondra pour les occasions où vous serez contrainte de la quitter. Il faut que cette personne ait assez de sens et de vertu pour savoir prendre une autorité douce, pour tenir les autres femmes dans leur devoir, pour redresser l'enfant dans les besoins, sans s'attirer sa haine, et pour vous rendre compte de tout ce qui méritera quelque attention pour les suites. J'avoue qu'une telle femme n'est pas facile à trouver; mais il est capital de la chercher, et de faire la dépense nécessaire pour rendre sa condition bonne auprès de vous. Je sais qu'on peut y trouver de fâcheux mécomptes; mais il faut se contenter des qualités essentielles, et tolérer les défauts qui sont mêlés avec ces qualités. Sans un tel sujet, appliqué à vous aider, vous ne sauriez pas réussir.

Comme mademoiselle votre fille montre un esprit assez avancé, avec beaucoup d'ouverture, de facilité et de pénétration, je crains pour elle le goût du bel esprit, et un excès de curiosité vaine et dangereuse. Vous me permettrez, s'il vous plaît, Madame, de dire ce qui ne doit point vous blesser, puisqu'il ne vous regarde

point. Les femmes sont d'ordinaire encore plus passionnées pour la parure de l'esprit que pour celle du corps. Celles qui sont capables d'étude, et qui espèrent de se distinguer par là, ont encore plus d'empressement pour leurs livres que pour leurs ajustemens. Elles cachent un peu leur science ; mais elles ne la cachent qu'à demi, pour avoir le mérite de la modestie avec celui de la capacité. D'autres vanités plus grossières se corrigent plus facilement, parce qu'on les aperçoit, qu'on se les reproche, et qu'elles marquent un caractère frivole. Mais une femme curieuse, et qui se pique de savoir beaucoup, se flatte d'être un génie supérieur dans son sexe ; elle se sait bon gré de mépriser les amusemens et les vanités des autres femmes ; elle se croit solide en tout, et rien ne la guérit de son entêtement. Elle ne peut d'ordinaire rien savoir qu'à demi ; elle est plus éblouie qu'éclairée par ce qu'elle sait ; elle se flatte de savoir tout ; elle décide ; elle se passionne pour un parti contre un autre dans toutes les disputes qui la surpassent, même en matière de religion : de là vient que toutes les sectes naissantes ont eu tant de progrès par des femmes qui les ont insinuées et soutenues. Les femmes sont éloquentes en conversation, et vives pour mener une cabale. Les vanités grossières des femmes déclarées vaines sont beaucoup moins à craindre que ces vanités sérieuses et raffinées qui se tournent vers le bel esprit pour briller par une apparence de mérite solide. Il est donc capital de ramener sans cesse mademoiselle votre fille à une judicieuse simplicité. Il suffit qu'elle sache assez bien la religion pour la croire et pour la suivre exactement dans la pratique, sans se permettre jamais d'en raisonner. Il faut qu'elle n'écoute que l'Eglise, qu'elle ne se prévienne pour aucun prédicateur contredit, ou suspect de nouveauté. Son directeur doit être un homme ouvertement déclaré contre tout ce qui s'appelle parti. Il faut qu'elle fuie les conversations des femmes qui se mêlent de raisonner témérairement sur la doctrine, et qu'elle sente combien cette liberté est indécente et pernicieuse. Elle doit avoir horreur de lire les livres défendus, sans vouloir examiner ce qui les fait défendre. Qu'elle apprenne à se défier d'elle-même, et à craindre les piéges de la curiosité et de la présomption : qu'elle s'applique à prier Dieu en toute humilité, à devenir pauvre d'esprit, à se recueillir souvent, à obéir sans relâche, à se laisser corriger par les personnes sages et affectionnées, jusque dans ses jugemens les plus arrêtés, et à se taire, laissant parler les autres. J'aime bien mieux qu'elle soit instruite des comptes de votre maître-d'hôtel, que des disputes des théologiens sur la grâce. Occupez-la d'un ouvrage de tapisserie qui sera utile dans votre maison, et qui l'accoutumera à se passer du commerce dangereux du monde ; mais ne la laissez point raisonner sur la théologie au grand péril de sa foi. Tout est perdu, et si elle s'entête du bel esprit, et si elle se dégoûte des soins domestiques. La femme forte file [1], se renferme dans son ménage, se tait, croit et obéit ; elle ne dispute point contre l'Eglise.

Je ne doute nullement, Madame, que vous ne sachiez bien placer, dans les occasions naturelles, quelques réflexions sur l'indécence et sur les déréglemens qui se trouvent dans le bel esprit de certaines femmes, pour éloigner mademoiselle votre fille de cet écueil. Mais comme l'autorité d'une mère court risque de s'user, et comme ses plus sages leçons ne persuadent pas toujours une fille contre son goût, je souhaiterois que les femmes d'un mérite approuvé dans le monde, qui sont de vos amies, parlassent avec vous en présence de cette jeune personne, et sans paroître penser à elle, pour blâmer le caractère vain et ridicule des femmes qui affectent d'être savantes, et qui montrent quelque partialité pour les novateurs en matière de religion. Ces instructions indirectes feront, selon les apparences, plus d'impression que tous les discours que vous feriez seule et directement.

Pour les habits, je voudrois que vous tâchassiez d'inspirer à mademoiselle votre fille le goût d'une vraie modération. Il y a certains esprits extrêmes de femmes à qui la médiocrité est insupportable : elles aimeroient mieux une simplicité austère, qui marqueroit une réforme éclatante en renonçant à la magnificence la plus outrée, que de demeurer dans un juste milieu, qu'elles méprisent comme un défaut de goût et comme un état insipide. Il est néanmoins vrai que ce qu'il y a de plus estimable et de plus rare est de trouver un esprit sage et mesuré, qui évite les deux extrémités, et qui, donnant à la bienséance ce qu'on ne peut lui refuser, ne passe jamais cette borne. La vraie sagesse est de vouloir, pour les meubles, pour les équipages et pour les habits, qu'on n'ait rien à y remarquer, ni en bien, ni en mal. Soyez assez bien, direz-vous à mademoiselle votre fille, pour ne vous faire point critiquer comme une personne sans goût, malpropre et trop négligée ; mais qu'il ne paroisse dans votre extérieur aucune

[1] *Prov.* XXXI, 19, etc.

affectation de parure, ni aucun faste : par là vous paroîtrez avoir une raison et une vertu au-dessus de vos meubles, de vos équipages et de vos habits; vous vous en servirez, et vous n'en serez pas esclave. Il faut faire entendre à cette jeune personne que c'est le luxe qui confond toutes les conditions, qui élève les personnes d'une basse naissance, et enrichies à la hâte par des moyens odieux, au-dessus des personnes de la condition la plus distinguée; que c'est ce désordre qui corrompt les mœurs d'une nation, qui excite l'avidité, qui accoutume aux intrigues et aux bassesses, et qui sape peu à peu tous les fondemens de la probité. Elle doit comprendre aussi qu'une femme, quelques grands biens qu'elle porte dans une maison, la ruine bientôt, si elle y introduit le luxe, avec lequel nul bien ne peut suffire. En même temps accoutumez-la à considérer avec compassion les misères affreuses des pauvres, et à sentir combien il est indigne de l'humanité que certains hommes qui ont tout, ne se donnent aucune borne dans l'usage du superflu, pendant qu'ils refusent cruellement le nécessaire aux autres. Si vous teniez mademoiselle votre fille dans un état trop inférieur à celui des autres personnes de son âge et de sa condition, vous courriez risque de l'éloigner de vous : elle pourroit se passionner pour ce qu'elle ne pourroit pas avoir, et qu'elle admireroit de loin en autrui; elle seroit tentée de croire que vous êtes trop sévère et trop rigoureuse; il lui tarderoit peut-être de se voir maîtresse de sa conduite, pour se jeter sans mesure dans la vanité. Vous la retiendrez beaucoup mieux en lui proposant un juste milieu, qui sera toujours approuvé des personnes sensées et estimables : il lui paroîtra que vous voulez qu'elle ait tout ce qui convient à la bienséance, que vous ne tombez dans aucune économie sordide, que vous avez même pour elle toutes les complaisances permises, et que vous voulez seulement la garantir des excès des personnes dont la vanité ne connoît point de bornes. Ce qui est essentiel est de ne vous relâcher jamais sur aucune des immodesties qui sont indignes du christianisme. Vous pouvez vous servir des raisons de bienséance et d'intérêt, pour aider et pour soutenir la religion en ce point. Une jeune fille hasarde tout pour le repos de sa vie, si elle épouse un homme vain, léger et déréglé. Donc il lui est capital de se mettre à portée d'en trouver un sage, réglé, d'un esprit solide et propre à réussir dans les emplois. Pour trouver un tel homme, il faut être modeste, et ne laisser voir en soi rien de frivole et d'évaporé. Quel est l'homme sage et discret qui voudra une femme vaine, et dont la vertu paroît ambiguë, à en juger par son extérieur?

Mais votre principale ressource est de gagner le cœur de mademoiselle votre fille pour la vertu chrétienne. Ne l'effarouchez point sur la piété par une sévérité inutile; laissez-lui une liberté honnête et une joie innocente; accoutumez-la à se réjouir en-deçà du péché, et à mettre son plaisir loin des divertissemens contagieux. Cherchez-lui des compagnies qui ne la gâtent point, et des amusemens à certaines heures, qui ne la dégoûtent jamais des occupations sérieuses du reste de la journée. Tâchez de lui faire goûter Dieu : ne souffrez pas qu'elle ne le regarde que comme un juge puissant et inexorable, qui veille sans cesse pour nous censurer et pour nous contraindre en toute occasion; faites-lui voir combien il est doux, combien il se proportionne à nos besoins, et a pitié de nos foiblesses; familiarisez-la avec lui comme avec un père tendre et compatissant. Ne lui laissez point regarder l'oraison comme une oisiveté ennuyeuse, et comme une gêne d'esprit où l'on se met pendant que l'imagination échappée s'égare. Faites-lui entendre qu'il s'agit de rentrer souvent au dedans de soi pour y trouver Dieu, parce que son règne est au dedans de nous. Il s'agit de parler simplement à Dieu à toute heure, pour lui avouer nos fautes, pour lui représenter nos besoins, et pour prendre avec lui les mesures nécessaires par rapport à la correction de nos défauts. Il s'agit d'écouter Dieu dans le silence intérieur, en disant : *J'écouterai ce que le Seigneur dit au dedans de moi*[1]. Il s'agit de prendre l'heureuse habitude d'agir en sa présence, et de faire gaîment toutes choses, grandes ou petites, pour son amour. Il s'agit de renouveler cette présence toutes les fois qu'on s'aperçoit de l'avoir perdue. Il s'agit de laisser tomber les pensées qui nous distraient, dès qu'on les remarque, sans se distraire à force de combattre les distractions, et sans s'inquiéter de leur fréquent retour. Il faut avoir patience avec soi-même, et ne se rebuter jamais, quelque légèreté d'esprit qu'on éprouve en soi. Les distractions involontaires ne nous éloignent point de Dieu; rien ne lui est si agréable que cette humble patience d'une âme toujours prête à recommencer pour revenir vers lui. Mademoiselle votre fille entrera bientôt dans l'oraison, si vous lui en ouvrez bien la véritable entrée. Il

[1] *Ps.* LXXXIV, 9.

ne s'agit ni de grands efforts d'esprit, ni de saillies d'imagination, ni de sentimens délicieux, que Dieu donne et qu'il ôte comme il lui plaît. Quand on ne connoît point d'autre oraison que celle qui consiste dans toutes ces choses si sensibles et si propres à nous flatter intérieurement, on se décourage bientôt : car une telle oraison tarit, et on croit alors avoir tout perdu. Mais dites-lui que l'oraison ressemble à une société simple, familière et tendre, ou, pour mieux dire, qu'elle est cette société même. Accoutumez-la à épancher son cœur devant Dieu, à se servir de tout pour l'entretenir, et à lui parler avec confiance, comme on parle librement et sans réserve à une personne qu'on aime, et dont on est sûr d'être aimé du fond du cœur. La plupart des personnes qui se bornent à une certaine oraison contrainte, sont avec Dieu comme on est avec les personnes qu'on respecte, qu'on voit rarement, par pure formalité, sans les aimer et sans être aimé d'elles : tout s'y passe en cérémonies et en complimens; on s'y gêne, on s'y ennuie, on a impatience de sortir. Au contraire, les personnes véritablement intérieures sont avec Dieu comme on est avec ses intimes amis : on ne mesure point ce qu'on dit, parce qu'on sait à qui on parle; on ne dit rien que de l'abondance et de la simplicité du cœur; on parle à Dieu des affaires communes qui sont sa gloire et notre salut. Nous lui disons nos défauts que nous voulons corriger, nos devoirs que nous avons besoin de remplir, nos tentations qu'il faut vaincre, les délicatesses et les artifices de notre amour-propre qu'il faut réprimer. On lui dit tout : on l'écoute sur tout; on repasse ses commandemens, et on va jusqu'à ses conseils. Ce n'est plus un entretien de cérémonie; c'est une conversation libre, de vraie amitié : alors Dieu devient l'ami du cœur, le père dans le sein duquel l'enfant se console, l'époux avec lequel on n'est plus qu'un même esprit par la grâce. On s'humilie sans se décourager; on a une vraie confiance en Dieu, avec une entière défiance de soi; on ne s'oublie jamais pour la correction de ses fautes, mais on s'oublie pour n'écouter jamais les conseils flatteurs de l'amour-propre. Si vous mettez dans le cœur de mademoiselle votre fille cette piété simple et nourrie par le fond, elle fera de grands progrès. Je souhaite, etc.

SERMONS ET ENTRETIENS

SUR DIVERS SUJETS.

NOTICE

SUR L'ÉLECTEUR DE COLOGNE.

Joseph-Clément de Bavière, électeur de Cologne, fils de Ferdinand Wolfang, duc de Bavière, et de Henriette-Adélaïde de Savoie, naquit le 5 décembre 1671. Dès l'âge de quinze ans, il fut élu évêque de Ratisbonne et de Frisingue. Deux ans après, il obtint du pape Innocent XI un bref d'éligibilité pour l'archevêché de Cologne et pour les évêchés de Liége et de Hildesheim, à condition que lorsqu'il seroit promu à ces trois siéges, ou seulement à l'un d'eux, il renonceroit aux évêchés de Ratisbonne et de Frisingue. Il fut effectivement élu archevêque et électeur de Cologne, le 10 juillet 1688, sept jours après la mort de Maximilien-Henri de Bavière, son cousin, et confirmé par un bref du 20 septembre 1688, qui lui accordoit en même temps la permission de conserver les évêchés de Ratisbonne et de Frisingue, jusqu'à ce qu'il pût entrer en possession des biens de l'église de Cologne. Ce premier bref fut suivi en 1689 d'un autre qui autorisoit l'électeur à accepter les évêchés de Liége et de Hildesheim. En conséquence de ce bref, il fut élu le 28 janvier 1694 coadjuteur de ce dernier siége, dont il devint titulaire le 13 août 1702, par la mort de Joseph-Edmond, baron de Brabeck : et le 20 avril de la même année 1694, il fut élu évêque et prince de Liége, à la place de Jean-Louis d'Elderen, mort le 1er février précédent. L'électeur de Cologne parvint ainsi à réunir sur sa tête cinq évêchés différens, quoiqu'il ne fût pas même dans les ordres sacrés : cet abus avoit alors prévalu en Allemagne, et l'histoire de cette époque en offre plusieurs exemples. « Une concession de cette nature, comme l'a » judicieusement observé un écrivain récent, faite par » un pape aussi régulier et même aussi sévère qu'Inno- » cent XI, ne peut s'expliquer que par les instances » importunes de grandes puissances, qui se croyoient en » droit d'obtenir tout ce qu'elles désiroient. La maison

» de Bavière, la famille catholique d'Allemagne la plus » puissante après la maison d'Autriche, avoit sollicité » avec chaleur des dispenses qui n'étoient malheureu- » sement pas sans exemple. Les avoir arrachées une » fois, paroissoit un titre pour les extorquer encore. » La maison d'Autriche, liée alors avec l'électeur de » Bavière, avoit appuyé ses demandes, et on n'avoit » pas cru apparemment qu'il fût possible de résister à » de si puissantes interventions [1]. »

Depuis 1688 jusqu'en 1707, l'Electeur se contenta de jouir de ses revenus ecclésiastiques, sans se mettre en devoir de recevoir la consécration épiscopale, ni même les ordres sacrés. Mais s'étant déclaré pour la France, aussi bien que l'électeur de Bavière, son frère, dans la guerre de la succession d'Espagne, tous deux furent dépouillés par l'Empereur de leurs Etats d'Allemagne, et obligés de chercher un asile en France. Pendant son séjour en ce royaume, l'électeur de Cologne ayant eu occasion de voir Fénelon à Cambrai, conçut aussitôt pour l'illustre prélat les sentimens d'estime et de vénération qu'il avoit coutume d'inspirer à tous ceux qui l'approchoient. Fénelon profita de ces heureuses conjonctures pour lui inspirer des sentimens et une conduite plus conformes à l'esprit de la religion et aux règles de l'Eglise. Il lui fit sentir que les dispenses qu'il avoit obtenues du saint Siége pour éloigner sa promotion aux ordres sacrés, ne dégageoient sa conscience ni devant Dieu ni devant les hommes. L'Electeur entendit avec docilité la voix de la religion, à laquelle sa profonde vénération pour l'archevêque de Cambrai ajoutoit une nouvelle force. La seule crainte du redoutable fardeau de l'épiscopat lui fit différer son sacre de quelques années, pour s'y mieux préparer par les pratiques de piété que Fénelon lui conseilla [2]. Il reçut enfin les ordres sacrés, vers la fin de l'année 1706, dans la chapelle des Jésuites de Lille, où il célébra sa première messe avec une grande pompe, le premier jour de l'année 1707. Le 1er mai suivant il reçut, dans l'église collégiale de Saint-Pierre de la même ville, la consécration épiscopale des mains de Fénelon, assisté des évêques d'Ipres et de Namur [3].

Ce fut à l'occasion de cette dernière cérémonie que l'archevêque de Cambrai prononça le discours suivant, regardé avec raison comme une des plus belles productions de l'éloquence chrétienne, par l'heureux accord des pensées les plus sublimes et des exhortations les plus pathétiques. « La première partie, dit un orateur dis- » tingué de nos jours [4], est écrite avec l'énergie et l'élé- » vation de Bossuet; la seconde suppose une sensibilité » qui n'appartient qu'à Fénelon. » Le judicieux historien de l'archevêque de Cambrai ne craint pas d'ajouter que ce seul discours autorise à penser « que Fénelon » auroit pu monter à la suite de Bossuet et de Bour- » daloue dans la tribune sacrée, s'il n'eût préféré à la » gloire de l'éloquence le mérite d'instruire avec sim- » plicité les fidèles confiés à sa charité pastorale [5]. »

L'Electeur n'oublia jamais les avis pleins de sagesse que Fénelon lui avoit donnés dans une occasion si importante. Il lui en témoigna constamment sa reconnoissance par une conduite pleine d'égards et de respects, et par la confiance avec laquelle il le consulta dans les difficultés de son administration soit ecclésiastique, soit temporelle [1]. Ayant été rétabli dans ses Etats par le traité de Rastadt en 1714, il résigna son évêché de Ratisbonne, le 26 mars 1716, à Clément-Auguste de Bavière, son neveu, et reçut de l'Empereur, par ses plénipotentiaires, le 20 avril 1717, l'investiture du temporel de l'archevêché de Cologne, ainsi que des évêchés de Liége et de Hildesheim. Il mourut le 12 novembre 1723, à Bonn, petite ville des environs de Cologne, et ancienne résidence de l'électeur [2].

[1] *Mémoires pour servir a l'Hist. Eccl. pendant le XVIIIe siecle:* introduct. IIe partie, art. *Allemagne*, pag. 94.

[2] Voyez les lettres de Fénelon à l'électeur de Cologne du 30 décembre 1704, et du 15 juillet 1706, parmi les *Lettres spirituelles.*

[3] Voyez parmi les *Lettres diverses*, celle de Fénelon au pape Clément XI du 8 mai 1707.

[4] Notice sur Fénelon, par le cardinal Maury.

[5] *Histoire de Fénelon*, liv. IV, n. 15.

[1] Voyez en particulier les lettres de Fénelon à l'Electeur, des 7 février 1708, et 8 mars 1713. *(Lettres diverses.)*

[2] Voyez le *Gallia Christiana*, tom. III, pag. 714, 715 et 912. *Dictionnaire de Moreri*, articles *Bavière* (branche de Munich), et *Joseph Clément.*

DISCOURS

PRONONCÉ

AU SACRE DE L'ÉLECTEUR DE COLOGNE,

DANS L'ÉGLISE COLLÉGIALE DE SAINT-PIERRE A LILLE, LE 1er MAI 1707.

Depuis que je suis destiné à être votre consécrateur, Prince que l'Eglise voit aujourd'hui avec tant de joie prosterné au pied des autels, je ne lis plus aucun endroit de l'Ecriture, qui ne me fasse quelque impression par rapport à votre personne. Mais voici les paroles qui m'ont le plus touché : « Etant libre à l'égard de tous, » dit l'Apôtre [3], je me suis fait esclave de tous, » pour en gagner un plus grand nombre. *Cùm* » *liber essem ex omnibus, omnium me servum* » *feci, ut plures lucrifacerem.* » Quelle grandeur se présente ici de tous côtés! Je vois une maison qui remplissoit déjà le trône impérial il y a près de quatre cents ans. Elle a donné à l'Allemagne deux empereurs, et deux branches qui jouissent de la dignité électorale. Elle règne dans la Suède, où un prince [*], au sortir de l'enfance, est devenu tout à coup la terreur du Nord. Je n'aperçois que les plus hautes alliances des maisons de France et d'Autriche : d'un côté, vous êtes petit-fils de Henri-le-Grand, dont la mémoire ne cessera jamais d'être chère à la France; de l'autre côté, votre sang coule dans les veines de nos princes, précieuse espérance de la nation. Hélas! nous ne pouvons nous souvenir qu'avec douleur, de la princesse à qui nous les devons, et qui fut trop tôt enlevée au monde!

Oserai-je ajouter, en présence d'Emmanuel [**],

[3] *I Cor.* IX, 19.

[*] Charles XII.

[**] Maximilien-Emmanuel, électeur de Bavière, frère de l'électeur de Cologne, présent à son sacre. *(Edit.)*

que les infidèles ont senti, et que les chrétiens ont admiré sa valeur? Toutes les nations qui le voient de près, s'attendrissent en éprouvant sa douceur, sa noblesse, sa bonté, sa magnificence, son aimable sincérité, sa constance à toute épreuve dans ses engagemens, sa fidélité qui égale dans ses alliances la probité et la délicatesse des plus vertueux amis dans leur société privée. Avec un cœur semblable à celui d'un tel frère, Prince, il ne tenoit qu'à vous de marcher sur ses traces. Vous étiez libre de le suivre, vous pouviez vous promettre tout ce que le siècle a de plus flatteur : mais vous venez sacrifier à Dieu cette liberté et ces espérances mondaines. C'est de ce sacrifice que je veux vous parler à la face des saints autels. J'avoue que le respect devroit m'engager à me taire; mais « l'amour, comme saint Bernard le disoit » au pape Eugène [1], n'est point retenu par le res- » pect... Je vous parlerai, non pour vous ins- » truire, mais pour vous conjurer comme une » mère tendre. Je veux bien paroître indiscret » à ceux qui n'aiment point, et qui ne sentent » pas tout ce qu'un véritable amour fait sentir. » Pour vous, je sais que vous avez le goût de la vérité, et même de la vérité la plus forte. Je ne crains point de vous déplaire en la disant : daignez donc écouter ce que je ne crains pas de dire. D'un côté, l'Eglise n'a aucun besoin du secours des princes de la terre, parce que les promesses de son Epoux tout-puissant lui suffisent; d'un autre côté, les princes qui deviennent pasteurs peuvent être très-utiles à l'Eglise, pourvu qu'ils s'humilient, qu'ils se dévouent au travail, et qu'on voie reluire en eux toutes les vertus pastorales. Voilà les deux points que je me propose d'expliquer dans ce discours.

PREMIER POINT.

Les enfans du siècle, prévenus des maximes d'une politique profane, prétendent que l'Eglise ne sauroit se passer du secours des princes et de la protection de leurs armes, surtout dans les pays où les hérétiques peuvent l'attaquer. Aveugles, qui veulent mesurer l'ouvrage de Dieu par celui des hommes! C'est *s'appuyer sur un bras de chair* [2]; c'est *anéantir la croix de Jésus-Christ* [3]. Croit-on que l'Epoux tout-puissant, et fidèle dans ses promesses, ne suffise pas à l'Epouse? *Le ciel et la terre passeront, mais* aucune *de ses paroles ne passera jamais* [4]. O hommes foibles et impuissants, qu'on nomme les rois et les princes du monde, vous n'avez qu'une force empruntée pour un peu de temps : l'Epoux, qui vous la prête, ne vous la confie qu'afin que vous serviez l'Epouse. Si vous manquiez à l'Epouse, vous manqueriez à l'Epoux même; il sauroit transporter son glaive en d'autres mains. Souvenez-vous que c'est lui qui est *le Prince des rois de la terre* [1], *le roi invisible et immortel des siècles* [2].

Il est vrai qu'il est écrit, que l'Eglise *sucera le lait des nations,* qu'elle sera *allaitée de la mamelle des rois, qu'ils seront ses nourriciers, qu'ils marcheront à la splendeur de sa lumière naissante*, que *ses portes ne se fermeront ni jour ni nuit, afin qu'on lui apporte la force des peuples, et que les rois y soient amenés :* mais il est dit aussi, que *les rois viendront, les yeux baissés vers la terre, se prosterner* devant l'Eglise, qu'*ils baiseront la poussière de ses pieds* [3]; que n'osant parler, *ils fermeront leur bouche* devant son Epoux; que *toute nation et tout royaume qui ne sera point dans la servitude* de cette nouvelle Jérusalem *périra.* Trop heureux donc les princes que Dieu daigne employer à la servir! Trop honorés ceux qu'il choisit pour une si glorieuse confiance!

Et maintenant, ô rois, comprenez; instruisez-vous, ô juges de la terre : servez le Seigneur avec crainte, et réjouissez-vous en lui avec tremblement, de peur que sa colère ne s'enflamme, et que vous ne périssiez en vous égarant de la voie de la justice [4]. Dieu jaloux *renverse les trônes des princes hautains, et il fait asseoir en leur place des hommes doux* et modérés; il fait *sécher jusqu'aux racines des nations superbes, et il plante les humbles* [5] pour les faire fleurir; il détruit jusque dans ses fondemens toute puissance orgueilleuse; *il en efface* même *la mémoire de dessus la terre* [6]. *Toute chair est comme l'herbe, et sa gloire est comme une fleur des champs ;* dès que *l'esprit du Seigneur souffle, cette herbe est desséchée, et cette fleur tombe* [7].

Que les princes ne se vantent donc pas de protéger l'Eglise; qu'ils ne se flattent pas jusqu'à croire qu'elle tomberoit, s'ils ne la portoient pas dans leurs mains. S'ils cessoient de la soutenir, le Tout-Puissant la porteroit lui-même. Pour eux, *faute de la servir, ils périroient* [8], selon les saints oracles.

Jetons les yeux sur l'Eglise, c'est-à-dire, sur cette société visible des enfants de Dieu, qui a été conservée dans tous les temps : c'est

[1] *De Consid. Prolog.* pag. 408.—[2] *Jerem.* XVII, 5.—[3] *I Cor.* I, 17. —[4] *Luc.* XXI, 33.

[1] *Apoc.* I, 5. — [2] *I Tim.* I, 17. — [3] *Is.* LX, 16 et seq. — [4] *Ps.* II, 10, 11, 12.—[5] *Luc.* I, 52. —[6] *Ps.* XXXIII, 17.—[7] *Is.* XL, 6, 7. —[8] *Ibid.* 12.

le royaume qui *n'aura point de fin.* Toutes les autres puissances s'élèvent et tombent; après avoir étonné le monde, elles disparoissent. L'Eglise seule, malgré les tempêtes du dehors et les scandales du dedans, demeure immortelle. Pour vaincre, elle ne fait que souffrir; et elle n'a point d'autres armes que la croix de son Epoux.

Considérons cette société sous Moïse : Pharaon le veut opprimer; les ténèbres deviennent palpables en Egypte; la terre s'y couvre d'insectes; la mer s'entrouvre; ses eaux suspendues s'élèvent comme deux murs; tout un peuple traverse l'abîme à pied sec; un pain descendu du ciel le nourrit au désert; l'homme parle à la pierre, et elle donne des torrens : tout est miracle pendant quarante années, pour délivrer l'Eglise captive.

Hâtons-nous; passons aux Machabées. Les rois de Syrie persécutent l'Eglise; elle ne peut se résoudre à renouveler une alliance avec Rome et avec Sparte, sans déclarer en esprit de foi qu'elle ne s'appuie que sur les promesses de son Epoux. *Nous n'avons,* disoit Jonathas [1], *aucun besoin de tous ces secours, ayant pour consolation les saints livres qui sont dans nos mains.* Et en effet, de quoi l'Eglise a-t-elle besoin ici-bas? Il ne lui faut que la grâce de son Epoux pour lui enfanter des élus; leur sang même est une semence qui les multiplie. Pourquoi mendieroit-elle un secours humain, elle qui se contente d'obéir, de souffrir, de mourir; son règne, qui est celui de son Epoux, n'étant point de ce monde, et tous ses biens étant au-delà de cette vie?

Mais tournons nos regards vers l'Eglise, que Rome païenne, cette Babylone enivrée du sang des martyrs, s'efforce de détruire. L'Eglise demeure libre dans les chaînes, et invincible au milieu des tourments. Dieu laisse ruisseler, pendant trois cents ans, le sang de ses enfans bien-aimés. Pourquoi croyez-vous qu'il le fasse? C'est pour convaincre le monde entier, par une si longue et si terrible expérience, que l'Eglise, comme suspendue entre le ciel et la terre, n'a besoin que de la main invisible dont elle est soutenue. Jamais elle ne fut si libre, si forte, si florissante, si féconde.

Que sont devenus ces Romains qui la persécutoient ? Ce peuple, qui se vantoit d'être *le peuple roi*, a été livré aux nations barbares; l'empire éternel est tombé; Rome est ensevelie dans ses ruines avec ses faux dieux; il n'en reste plus de mémoire que par une autre Rome sortie de ses cendres, qui, étant pure et sainte, est devenue à jamais le centre du royaume de Jésus-Christ.

[1] *I Mach.* XII, 9.

Mais comment est-ce que l'Eglise a vaincu cette Rome victorieuse de l'univers? Ecoutons l'Apôtre [1] : *Ce qui est folie en Dieu, est plus sage que tous les hommes : ce qui est foible en Dieu, est plus fort qu'eux. Voyez, mes frères, votre vocation; car il n'y a point parmi vous beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup d'hommes puissans, ni beaucoup de nobles. Mais Dieu a choisi ce qui est insensé selon le monde, pour confondre les sages; et il a choisi ce qui est foible dans le monde, pour confondre ce qui est fort : il a choisi ce qui est bas et méprisable, et même ce qui n'est pas, pour détruire ce qui est, afin que nulle chair ne se glorifie devant lui.* Qu'on ne nous vante donc plus ni une sagesse convaincue de folie, ni une puissance fragile et empruntée : qu'on ne nous parle plus que d'une foiblesse simple et humble, qui peut tout en Dieu seul; qu'on ne nous parle plus que de la folie de la croix. La jalousie de Dieu alloit jusqu'à sembler exclure de l'Eglise, pendant ces siècles d'épreuve, tout ce qui auroit paru un secours humain : Dieu, impénétrable dans ses conseils, vouloit renverser tout ordre naturel. De là vient que Tertullien a paru douter *si les Césars pouvoient devenir chrétiens* [2]. Combien coûta-t-il de sang et de tourments aux fidèles, pour montrer que l'Eglise ne tient à rien ici-bas! « Elle ne possède pour elle-même, » dit saint Ambroise [3], que sa seule foi. » C'est cette foi qui vainquit le monde.

Après ce spectacle de trois cents ans, Dieu se ressouvint enfin de ses anciennes promesses; il daigna faire aux maîtres du monde la grâce de les admettre aux pieds de son Epouse. Ils en devinrent *les nourriciers*, et il leur fut donné de *baiser la poussière de ses pieds* [4]. Fut-ce un secours qui vint à propos pour soutenir l'Eglise ébranlée? Non, celui qui l'avoit soutenue pendant trois siècles, malgré les hommes, n'avoit pas besoin de la foiblesse des hommes, déjà vaincus par elle, pour la soutenir. Mais ce fut un triomphe que l'Epoux voulut encore donner à l'Epouse, après tant de victoires; ce fut, non une ressource pour l'Eglise, mais une grâce et une miséricorde pour les Empereurs. « Qu'y » a-t-il, disoit saint Ambroise [5], de plus glo- » rieux pour l'Empereur, que d'être nommé » le fils de l'Eglise? »

[1] *I Cor.* I, 25-28.—[2] *Apol.* c. XXI.—[3] *Ep.* XVIII, *ad Valentin. cont. Symmachum*, n. 16. *Op.* tom. II, pag. 837.—[4] *Is.* XLIX. 23.—[5] *Ep.* XXI, *in serm. cont. Auxent.* n. 36. *Op.* tom. II. p. 873.

En vain quelqu'un dira, que l'Eglise est dans l'Etat. L'Église, il est vrai, est dans l'Etat pour obéir au prince dans tout ce qui est temporel; mais, quoique elle se trouve dans l'Etat, elle n'en dépend jamais pour aucune fonction spirituelle. Elle est en ce monde, mais c'est pour le convertir; elle est en ce monde, mais c'est pour le gouverner par rapport au salut. Elle use de ce monde en passant, comme n'en usant pas; elle y est comme Israël fut étranger et voyageur au milieu du désert : elle est déjà d'un autre monde, qui est au-dessus de celui-ci. Le monde, en se soumettant à l'Eglise, n'a point acquis le droit de l'assujettir : les princes, en devenant les enfans de l'Eglise, ne sont point devenus ses maîtres; ils doivent la *servir*, et non la dominer; *baiser la poussière de ses pieds*, et non lui imposer le joug. L'Empereur, disoit saint Ambroise[1], « est au dedans de l'E- » glise : mais il n'est pas au-dessus d'elle. Le » bon Empereur cherche le secours de l'Eglise, » et ne le rejette point. » L'Église demeura, sous les Empereurs convertis, aussi libre qu'elle l'avoit été sous les Empereurs idolâtres et persécuteurs. Elle continua de dire, au milieu de la plus profonde paix, ce que Tertullien disoit pour elle pendant les persécutions : « *Non te » terremus, qui nec timemus*[2]. Nous ne sommes » point à craindre pour vous, et nous ne vous » craignons point. Mais prenez garde, ajoute- » t-il, de ne combattre pas contre Dieu. » En effet, qu'y a-t-il de plus funeste à une puissance humaine, qui n'est que foiblesse, que d'attaquer le Tout-Puissant? *Celui sur qui cette pierre tombe, sera écrasé*; et celui qui *tombe sur elle, se brisera*[3].

S'agit-il de l'ordre civil et politique? l'Eglise n'a garde d'ébranler les royaumes de la terre, elle qui tient dans ses mains les clefs du royaume du ciel. Elle ne désire rien de tout ce qui peut être vu; elle n'aspire qu'au royaume de son Epoux, qui est le sien. Elle est pauvre, et jalouse du trésor de sa pauvreté; elle est paisible, et c'est elle qui donne, au nom de l'Epoux, une paix que le monde ne peut ni donner ni ôter; elle est patiente, et c'est par sa patience jusques à la mort de la croix, qu'elle est invincible. Elle n'oublie jamais que son Epoux s'enfuit sur la montagne dès qu'on voulut le faire roi; elle se ressouvient qu'elle doit avoir en commun avec son Epoux la nudité et la croix, puisqu'il est *l'homme des douleurs*, l'homme *écrasé dans l'infirmité*[4], l'homme *rassasié d'opprobre*[1]. Elle ne veut qu'obéir; elle donne sans cesse l'exemple de la soumission et du zèle pour l'autorité légitime; elle verseroit tout son sang pour la soutenir. Ce seroit pour elle un second martyre, après celui qu'elle a enduré pour la foi. Princes, elle vous aime : elle prie nuit et jour pour vous; vous n'avez point de ressource plus assurée que sa fidélité. Outre qu'elle attire sur vos personnes et sur vos peuples les célestes bénédictions, elle inspire à vos peuples une affection à toute épreuve pour vos personnes, qui sont les images de Dieu ici-bas.

Si l'Eglise accepte les dons pieux et magnifiques que les princes lui font, ce n'est pas qu'elle veuille renoncer à la croix de son Epoux, et jouir des richesses trompeuses : elle veut seulement procurer aux princes le mérite de s'en dépouiller; elle ne veut s'en servir, que pour orner la maison de Dieu, que pour faire subsister modestement les ministres sacrés, que pour nourrir les pauvres qui sont les sujets des princes. Elle cherche, non les richesses des hommes, mais leur salut; non ce qui est à eux, mais eux-mêmes. Elle n'accepte leurs offrandes périssables, que pour leur donner les biens éternels.

Plutôt que de subir le joug des puissances du siècle, et de perdre la liberté évangélique, elle rendroit tous les biens temporels qu'elle a reçus des princes. « Les terres de l'Eglise, di- » soit saint Ambroise[3], paient le tribut; et si » l'Empereur veut ses terres, il a la puissance » pour les prendre : aucun de nous ne s'y op- » pose. Les aumônes des peuples suffiront en- » core à nourrir les pauvres. Qu'on ne nous » rende point odieux, par la possession où nous » sommes de ces terres; qu'ils les prennent, si » l'Empereur les veut. Je ne les donne point; » mais je ne les refuse pas. »

Mais s'agit-il du ministère spirituel donné à l'Epouse immédiatement par le seul Epoux? l'Eglise l'exerce avec une entière indépendance des hommes. Jésus-Christ dit[4] : *Toute puissance m'a été donnée et dans le ciel et sur la terre. Allez donc; enseignez toutes les nations, les baptisant, etc.* C'est cette toute-puissance de l'Epoux qui passe à l'Epouse, et qui n'a aucune borne : toute créature sans exception y est soumise. Comme les pasteurs doivent donner aux peuples l'exemple de la plus parfaite soumission et de la plus inviolable fidélité aux princes pour le temporel, il faut aussi que les

[1] *Ep.* XXI, *in serm. cont. Auxent.* n. 36. *Op.* tom. II, pag. 873.— [2] *Ad Scapul.* c. IV.— [3] *Matth.* XXI, 44.— [4] *Is.* LIII, 3, 10.

[1] *Lament.* III, 30. — [2] *Ep.* XXI, *Serm. cont. Auxent.* n. 33, *Op.* tom. II, pag. 872. — [3] *Matth.* XXVIII, 18.

princes, s'ils veulent être chrétiens, donnent aux peuples, à leur tour, l'exemple de la plus humble docilité et de la plus exacte obéissance aux pasteurs pour toutes les choses spirituelles. Tout ce que l'Eglise lie, est lié; tout ce qu'elle remet, est remis; tout ce qu'elle décide ici-bas, est confirmé au ciel. Voilà la puissance décrite par le prophète Daniel.

L'Ancien des jours, dit-il [1], *a donné le jugement aux saints du Très-Haut, et le temps en est venu, et les saints ont possédé la royauté.* Ensuite le prophète dépeint un roi puissant et impie, qui *proférera des blasphèmes*, et *qui écrasera les saints du Très-Haut; il croira pouvoir changer les temps et les lois; et ils seront livrés dans sa main, jusqu'à un temps, et à des temps, et à la moitié d'un temps. Et* alors *le juge sera assis, afin que la puissance lui soit enlevée, qu'il soit écrasé, et qu'il périsse pour toujours;* en sorte que *la royauté, la puissance et la grandeur de la puissance sur tout ce qui est sous le ciel, soit donnée au peuple des saints du Très-Haut, dont le règne sera éternel, et tous les rois lui serviront et lui obéiront.*

O hommes qui n'êtes qu'hommes, quoique la flatterie vous tente d'oublier l'humanité, et de vous élever au-dessus d'elle, souvenez-vous que Dieu peut tout sur vous, et que vous ne pouvez rien contre lui. Troubler l'Eglise dans ses fonctions, c'est attaquer le Très-Haut dans ce qu'il a de plus cher, qui est son épouse; c'est blasphémer contre les promesses; c'est oser l'impossible; c'est vouloir renverser *le règne éternel.* Rois de la terre, vous vous ligueriez en vain *contre le Seigneur et contre son Christ* [2]; en vain vous renouvelleriez les persécutions : en les renouvelant, vous ne feriez que purifier l'Eglise, et que ramener pour elle la beauté de ses anciens jours. En vain vous diriez : *Rompons ses liens, et rejetons son joug*; *celui qui habite dans les cieux rira* de vos desseins. Le Seigneur a donné à son Fils *toutes les nations comme son héritage, et les extrémités de la terre comme ce qu'il doit posséder en propre* [3]. Si vous ne vous humiliez pas sous sa puissante main, il vous *brisera comme des vases d'argile.* La puissance sera enlevée à quiconque osera s'élever contre l'Eglise. Ce n'est pas elle qui l'enlèvera, car elle ne sait que souffrir et prier. Mais si les princes vouloient l'asservir, elle ouvriroit son sein; elle diroit : Frappez; elle ajouteroit, comme les apôtres : *Jugez vous-mêmes devant Dieu s'il est juste de vous obéir plutôt qu'à lui* [4].

[1] *Dan.* VII, 22, 25, 26, 27. — [2] *Ps.* II, 2. — [3] *Ps.* II, 3, 4, 8, 9. — [4] *Act.* IV, 19.

Ici ce n'est pas moi qui parle, c'est le Saint-Esprit. Si les rois manquoient à *la servir* [1] et à lui obéir, la puissance leur seroit enlevée. Le Dieu des armées, sans qui on garderoit en vain les villes, ne combattroit plus avec eux.

Non-seulement les princes ne peuvent rien contre l'Eglise, mais encore ils ne peuvent rien pour elle, touchant le spirituel, qu'en lui obéissant. Il est vrai que le prince pieux et zélé est nommé l'*Evêque du dehors*, et le *Protecteur des canons* [2]; expressions que nous répéterons sans cesse avec joie, dans le sens modéré des anciens qui s'en sont servis. Mais l'évêque du dehors ne doit jamais entreprendre la fonction de celui du dedans. Il se tient, le glaive en main, à la porte du sanctuaire; mais il prend garde de n'y entrer pas. En même temps qu'il protège, il obéit; il protège les décisions, mais il n'en fait aucune. Voici les deux fonctions auxquelles il se borne : la première est de maintenir l'Eglise en pleine liberté contre tous ses ennemis du dehors, afin qu'elle puisse au dedans, sans aucune gêne, prononcer, décider, conduire, approuver, corriger, enfin abattre toute hauteur qui s'élève contre la science de Dieu; la seconde est d'appuyer ces mêmes décisions, dès qu'elles sont faites [3], sans se permettre jamais, sous aucun prétexte, de les interpréter. Cette protection des canons se tourne donc uniquement contre les ennemis de l'Eglise, c'est-à-dire, contre les novateurs, contre les esprits indociles et contagieux, contre tous ceux qui refusent la correction. A Dieu ne plaise, que le protecteur gouverne, ni prévienne jamais en rien ce que l'Eglise réglera! Il attend, il écoute humblement, il croit sans hésiter, il obéit lui-même, et fait autant obéir par l'autorité de son exemple, que par la puissance qu'il tient dans ses mains. Mais enfin le protecteur de la liberté ne la diminue jamais. Sa protection ne seroit plus un secours, mais un joug déguisé, s'il vouloit déterminer l'Eglise, au lieu de se laisser déterminer par elle. C'est par cet excès funeste, que l'Angleterre a rompu le sacré lien de l'unité, en voulant donner l'autorité de chef de l'Eglise, au prince qui ne doit jamais en être que le protecteur.

Quelque besoin que l'Eglise ait d'un prompt secours contre les hérésies et contre les abus, elle a encore plus besoin de conserver sa liberté. Quelque appui qu'elle reçoive des meilleurs

[1] *Is.* LX, 12. — [2] *Euseb. de Vita Constantini*, lib. IV, cap. XXIV.

[3] Serviant reges terræ Christo, etiam leges ferendo pro Christo. *S. Aug. Ep.* XCIII, *ad Vincent.* n. 19. *Op.* tom. II, pag. 239.

princes, elle ne cesse jamais de dire avec l'Apôtre[1] : *Je travaille jusqu'à souffrir les liens, comme si j'étois coupable ; mais la parole de Dieu* que nous annonçons *n'est liée* par aucune puissance humaine. C'est avec cette jalousie de l'indépendance pour le spirituel, que saint Augustin disoit à un proconsul, lors même qu'il se voyoit exposé à la fureur des Donatistes : « Je ne voudrois pas que l'Eglise d'Afrique fût abattue » jusqu'au point d'avoir besoin d'aucune puissance terrestre[2]. » Voilà le même esprit qui avoit fait dire à saint Cyprien : « L'évêque, tenant » dans ses mains l'Evangile de Dieu, peut être » tué, mais non pas vaincu[3]. » Voilà précisément le même principe de liberté pour les deux états de l'Eglise. Saint Cyprien défend cette liberté contre la violence des persécuteurs, et saint Augustin la veut conserver avec précaution, même à l'égard des princes protecteurs, au milieu de la paix. Quelle force, quelle noblesse évangélique, quelle foi aux promesses de Jésus-Christ ! O Dieu, donnez à votre Eglise des Cypriens, des Augustins, des pasteurs qui honorent le ministère, et qui fassent sentir à l'homme qu'ils sont les dispensateurs de vos mystères.

Au reste, quoique l'Eglise soit, par les promesses, au-dessus de tous les besoins et de tous les secours, Dieu ne dédaigne pourtant pas de la faire secourir par les princes[4]. Il les prépare de loin, il les forme, il les instruit, il les exerce, il les purifie, il les rend dignes d'être les instrumens de sa providence ; en un mot, il ne fait rien par eux, qu'après avoir fait en eux tout ce qu'il lui plaît. Alors l'Eglise accepte cette protection, comme les offrandes des fidèles, sans l'exiger ; elle ne voit que la main de son seul Epoux dans les bienfaits des princes. Et en effet, c'est lui qui leur donne et la force au dehors, et la bonne volonté au dedans, pour exercer cette pieuse protection. L'Eglise remonte sans cesse à la source ; loin d'écouter la politique mondaine, elle n'agit qu'en pure foi, et elle n'a garde de croire que le Fils de Dieu, son époux, ne lui suffit pas.

[1] *II Tim.* II, 9. — [2] *Ep.* C, *ad Donat.* n. 1, *Op.* tom. II. pag. 269. — [3] *Ep.* LV, *ad Cornel.* pag. 88, ed. Baluz.

[4] Ad consortium te apostolorum ac prophetarum securus exhortor ; ut constanter despicias ac repellas eos, qui ipsi se christiano nomine privavere, nec patiaris impios parricidas sacrilegâ simulatione, de fide agere, quos constat fidem velle vacuare. Cùm enim Clementiam tuam Dominus tantâ sacramenti sui illuminatione ditaverit, debes incunctanter advertere, regiam potestatem tibi non solum ad mundi regimen, sed maximè ad Ecclesiæ præsidium esse collatam ; ut ausus nefarios comprimendo, et quæ bene sunt statuta defendas, et veram pacem his quæ sunt turbata restituas. S. LEON. *M. Ep.* CXXIX, *al.* CXXV, *ad Leon. Aug. Op.* tom. II, pag. 434 ; edit. Rom. 1755 ; et in *Conc. Chalced.* part. III, n. 25.

Ici représentons-nous le sage Maximilien, électeur de Bavière. Prince, c'est avec joie que je rappelle le souvenir de votre aïeul. Il est vrai qu'il fit de grandes choses pour la religion : animé d'un saint zèle, il s'arma contre un prince de sa maison, pour sauver la religion catholique dans l'Allemagne ; supérieur à toute la politique mondaine, il méprisa les plus hautes et les plus flatteuses espérances, pour conserver la foi de ses pères. Mais Dieu se suffit à lui-même, et le libérateur de l'Epouse de Jésus-Christ devoit à l'Epoux tout ce qu'il fit de grand pour l'Epouse. Non, non, il ne faut voir que Dieu dans cet ouvrage : que l'homme disparoisse ; que tout don remonte à sa source ; que l'Eglise ne doive rien qu'à Jésus-Christ.

Venez donc, ô Clément, petit-fils de Maximilien ; venez secourir l'Eglise par vos vertus, comme votre aïeul la secourut par ses armes. Venez, non pour soutenir d'une main téméraire l'arche chancelante, mais au contraire pour trouver en elle votre soutien. Venez, non pour dominer, mais pour servir. Si vous croyez que l'Eglise n'a aucun besoin de votre appui, et si vous vous donnez humblement à elle, vous serez son ornement et sa consolation. C'est la seconde vérité dont je dois parler.

SECOND POINT.

Les princes qui deviennent pasteurs peuvent être très-utiles à l'Eglise, pourvu qu'ils se dévouent au ministère en esprit d'humilité, de patience, et de prière.

I. L'humilité, qui est si nécessaire à tout ministre des autels, est encore plus nécessaire à ceux que leur haute naissance tente de s'élever au-dessus du reste des hommes. Ecoutez Jésus-Christ : *Je suis venu,* dit-il[1], *non pour être servi, mais pour servir* les autres. Vous le voyez ; le Fils de Dieu, que vous allez représenter au milieu de son peuple, n'est point venu jouir des richesses, recevoir des honneurs, goûter des plaisirs, exercer un empire mondain ; au contraire, il est venu s'abaisser, souffrir, supporter les foibles, guérir les malades, attendre les hommes rebelles et indociles, répandre ses biens sur ceux qui lui feroient les plus grands maux, étendre tout le jour ses bras vers un peuple qui le contrediroit. Croyez-vous que le disciple soit au-dessus du maître ? Voudriez-vous que ce qui n'a été en Jésus-Christ qu'un simple ministère, fût en vous une domination ambitieuse ? Comme Fils de Dieu, il étoit *la splendeur de la*

[1] *Matth.* XX, 28.

gloire du Père, *et le caractère de sa substance*[1]; comme homme, il comptoit parmi ses ancêtres tous les rois de Juda qui avoient régné depuis mille ans, tous les grands sacrificateurs, tous les patriarches. Au lieu que les plus augustes maisons se vantent de ne pouvoir découvrir leur origine dans l'obscurité des anciens temps, celle de Jésus-Christ montroit clairement, par les livres sacrés, que son origine remonte jusqu'à la source du genre humain. Voilà une naissance à laquelle nulle autre, sous le ciel, ne sauroit être comparée. Jésus-Christ néanmoins est venu servir jusqu'aux derniers des hommes : il s'est fait l'esclave de tous.

Il est donné aux Apôtres de faire des miracles encore plus grands que ceux du Sauveur : l'ombre de saint Pierre suffit pour guérir les malades; les vêtemens de saint Paul ont la même vertu. Mais les Apôtres ne sont que les envoyés du Sauveur, pour servir les hommes; ils ne sont que les esclaves des peuples en Jésus-Christ : *Nos autem servos vestros per Jesum*[2]. Fussiez-vous Pierre, fondement éternel de l'Eglise, vous ne seriez que le serviteur de ceux qui servent Dieu. Fussiez-vous Paul, apôtre des nations, ravi au troisième ciel, vous ne seriez qu'un esclave destiné à servir les peuples pour les sanctifier.

Et pourquoi est-ce que Jésus-Christ nous confie son autorité? Est-ce pour nous, ou pour les peuples sur qui nous l'exerçons? Est-ce afin que nous contentions notre orgueil, en flattant celui des autres hommes? C'est, au contraire, afin que nous réprimions l'orgueil et les passions des hommes, en nous humiliant, et en mourant sans cesse à nous-mêmes. Comment pourrons-nous faire aimer la croix, si nous la rejetons pour embrasser le faste et la volupté? Qui est-ce qui croira les promesses, si nous ne paroissons pas les croire en les annonçant? Qui est-ce qui se renoncera pour aimer Dieu, si nous paroissons vides de Dieu, et idolâtres de nous-mêmes? Qu'est-ce que pourront nos paroles, si toutes nos actions les démentent? La parole de vie éternelle ne sera dans notre bouche qu'une vaine déclamation, et les plus saintes cérémonies ne seront qu'un spectacle trompeur. Quoi, ces hommes si appesantis vers la terre, si insensibles aux dons célestes, si aveuglés, si endurcis, nous croiront-ils, nous écouteront-ils, quand nous ne parlerons que de croix et de mort, s'ils ne découvrent en nous aucune trace de Jésus crucifié?

[1] *Hebr.* I, 3. — [2] *II Cor.* IV, 4.

Je consens que le pasteur ne dégrade point le prince; mais je demande aussi que le prince ne fasse point oublier l'humilité du pasteur. Lors même que vous conserverez un certain éclat, qui est inséparable de votre dignité temporelle, il faut que vous puissiez dire avec Esther : Seigneur, *vous connoissez la nécessité où je suis : vous savez que je hais ce signe d'orgueil et de gloire qui est sur ma tête aux jours de pompe*[1]; vous savez que c'est avec regret que je me vois environné de cette grandeur, et que je m'étudie à en retrancher tout le superflu, pour soulager les peuples et pour secourir les pauvres.

Souvenez-vous, de plus, que la dignité temporelle ne vous est donnée que pour la spirituelle. C'est pour autoriser le pasteur des âmes, que la dignité électorale a été jointe dans l'Empire à celle de l'archevêque de Cologne. C'est pour lui faciliter les fonctions pastorales, et pour affermir l'Eglise catholique, qu'on a attaché à son ministère d'humilité cette puissance si éclatante. D'ailleurs, ces deux fonctions se réunissent dans un certain point. Les païens mêmes n'ont point de plus noble idée d'un véritable prince, que celle de *pasteur des peuples*. Vous voilà donc pasteur à double titre. Si vous l'êtes comme prince souverain, à plus forte raison l'êtes-vous comme ministre de Jésus-Christ.

Mais comment pourriez-vous être le pasteur des peuples, si votre grandeur vous séparoit d'eux, et vous rendoit inaccessible à leur égard? Comment conduiriez-vous le troupeau, si vous n'étiez pas appliqué à ses besoins? Si les peuples ne vous voient jamais que de loin, jamais que grand, jamais qu'environné de tout ce qui étouffe la confiance, comment oseront-ils percer la foule, se jeter entre vos bras, vous dire leurs peines, et trouver en vous leur consolation? Comment leur ferez-vous sentir un cœur de père, si vous ne leur montrez qu'une hauteur de maître? Voilà ce que le prince même ne doit point oublier. Ajoutons-y ce que doit sentir l'homme apostolique.

Si vous ne descendiez jamais de votre grandeur, comment pourriez-vous dire avec Jésus-Christ : *Venez à moi, vous tous qui souffrez le travail, et qui êtes accablés, je vous soulagerai*[2]? Comment pourriez-vous ajouter : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur*[3]? Voulez-vous être le père des petits? soyez petit vous-même; rapetissez-vous pour vous proportionner à eux. « Si je vous connois bien, disoit

[1] *Esth.* XIV, 16. — [2] *Matth.* XI, 28. — [3] *Ibid.* 29.

» saint Bernard au pape Eugène[1], vous n'en » serez pas moins pauvre d'esprit en devenant » le père des pauvres. » En effet, vos richesses ne sont pas à vous; les fondateurs n'en ont dépouillé leurs familles, qu'afin qu'elles fussent le patrimoine des pauvres : elles ne vous sont confiées, qu'afin que vous soulagiez la pauvreté de vos enfans.

Mais continuons d'écouter saint Bernard, qui parle au Vicaire de Jésus-Christ : Qu'est-ce que saint Pierre vous a laissé par succession? « Il n'a pu vous donner ce qu'il n'avoit pas; il » vous a donné ce qu'il avoit, savoir, la sollici- » tude sur toutes les Eglises... Telle est la » forme apostolique : la domination est dé- » fendue; la servitude est recommandée[2]. »

Venez donc, ô prince, accomplir les prophéties en faveur de l'Eglise; venez *baiser la poussière de ses pieds*. Ne dédaignez jamais de regarder aucun évêque comme votre confrère, avec qui vous posséderez *solidairement l'épiscopat*[3]. Mettez votre honneur à soutenir celui du caractère commun. Reconnoissez les saints prêtres pour vos coadjuteurs en Jésus-Christ; recevez leurs conseils; profitez de leur expérience; cultivez, chérissez jusques aux pauvres clercs, qui sont l'espérance de la maison de Dieu; soulagez tous les ouvriers qui portent le poids et la chaleur du jour; consolez tous ceux en qui vous trouverez quelque étincelle de l'esprit de grâce. O vous, qui descendez de tant de princes, de rois et d'empereurs, *oubliez la maison de votre père*[4]; dites à tous ces aïeux : Je vous ignore. Si quelqu'un trouve que la tendresse et l'humilité pastorale avilissent votre naissance et votre dignité, répondez-lui ce que David disoit quand on trouvoit indécent qu'il dansât devant l'arche : *Je m'avilirai encore plus que je ne l'ai fait, et je serai bas à mes propres yeux*[5]. Descendez jusqu'à la dernière brebis de votre troupeau; rien ne peut être bas dans un ministère qui est au-dessus de l'homme. Descendez donc, descendez; ne craignez rien, vous ne sauriez jamais trop descendre pour imiter *le Prince des pasteurs*[6], qui, étant *sans usurpation égal* à son Père, *s'est anéanti en prenant la nature d'esclave*[7]. Si l'esprit de foi vous fait ainsi descendre, votre humilité fera la joie du ciel et de la terre.

II. Quelle patience ne faut-il pas dans ce ministère? Le ministre de Jésus-Christ est *débiteur* à tous, *aux sages et aux insensés*[1]. C'est une dette immense, qui se renouvelle chaque jour, et qui ne s'éteint jamais. Plus on fait, plus on trouve à faire; et il n'y a, dit saint Chrysostôme, que celui qui ne fait rien, qui se flatte d'avoir fait tout. Salomon crioit à Dieu, à la vue du peuple dont il étoit chargé[2] : *Votre serviteur est au milieu du peuple que vous avez élu, de ce peuple infini dont on ne peut compter ni concevoir la multitude. Vous donnerez donc à votre serviteur un cœur docile, afin qu'il puisse juger votre peuple.* L'Ecriture ajoute, que *ce discours plut à Dieu* dans la bouche de Salomon : il lui plaira aussi dans la vôtre. Fussiez-vous Salomon, le plus sage de tous les hommes, vous auriez besoin de demander à Dieu *un cœur docile*. Mais quoi, la docilité n'est-elle pas le partage des inférieurs? ne semble-t-il pas qu'on doit demander que les pasteurs aient la sagesse, et que les peuples aient la docilité? Non, c'est le pasteur qui a besoin d'être encore plus docile que le troupeau. Il faut sans doute être docile pour bien obéir; mais il faut être encore plus docile pour bien commander. La sagesse de l'homme ne se trouve que dans la docilité. Il faut qu'il apprenne sans cesse pour enseigner. Non-seulement il doit apprendre de Dieu, et l'écouter dans le silence intérieur, selon ces paroles : *J'écouterai ce que le Seigneur dira au-dedans de moi*[3]; mais encore il doit s'instruire en écoutant les hommes. « Il faut, » dit saint Cyprien[4], non-seulement que l'é- » vêque enseigne, mais encore qu'il apprenne : » car celui qui croît tous les jours, et qui fait » du progrès en apprenant les choses les plus » parfaites, enseigne beaucoup mieux. »

Non-seulement l'évêque doit sans cesse étudier les saintes lettres, la tradition, et la discipline des canons, mais encore il doit écouter tous ceux qui veulent lui parler. On ne trouve la vérité, qu'en approfondissant avec patience. Malheur au présomptueux, qui se flatte jusqu'à croire qu'il la pénètre d'abord? Il ne faut pas moins se défier de ses propres préjugés, que des déguisemens des parties. Il faut craindre de se tromper, croire facilement qu'on se trompe, et n'avoir jamais de honte d'avouer qu'on a été trompé. L'élévation, loin de garantir de la tromperie, est précisément ce qui y expose le plus; car plus on est élevé, plus on attire les trompeurs, en excitant leur avidité, leur ambition et leur flatterie. Mépriser le conseil d'autrui, c'est porter au-dedans de soi le plus téméraire

[1] *De Consider. Prolog.* pag. 408. — [2] *De Consider.* lib. II, cap. VI, n. 10; pag. 419. — [3] S. CYPR. *De Unit. Eccles.* pag. 195. — [4] *Ps.* XLIV, 11. — [5] *II Reg.* VI, 22. — [6] *I Petr.* V, 4. — [7] *Philip.* II, 6, 7.

[1] *Rom.* I, 14. — [2] *III Reg.* III, 8. 9. — [3] *Ps.* LXXXIV, 9. — [4] *Ep.* LXXIV, *ad Pomp.* pag. 141.

de tous les conseils. Ne sentir pas son besoin, c'est être sans ressource. Le sage, au contraire, agrandit sa sagesse de toute celle qu'il recueille en autrui. Il apprend de tous, pour les instruire tous: il se montre supérieur à tous et à lui-même, par cette simplicité. Il iroit jusqu'aux extrémités de la terre, chercher un ami fidèle et désintéressé qui auroit le courage de lui montrer ses fautes. Il n'ignore pas que les inférieurs connoissent mieux le détail que lui, parce qu'ils le voient de plus près, et qu'on le leur déguise moins. « Je ne puis, disoit saint » Cyprien aux prêtres et aux diacres de son » Eglise[1], répondre seul à ce que nos com- » PRÊTRES... m'ont écrit; parce que j'ai résolu, » dès le commencement de mon épiscopat, de » ne rien faire par mon sentiment particulier, » sans votre conseil et sans le consentement du » peuple : mais quand j'arriverai, par la grâce » de Dieu, parmi vous, alors nous traiterons » en commun, comme l'honneur que nous » nous devons mutuellement le demande, les » choses qui sont faites ou qui sont à faire. » Ne décidez donc jamais d'aucun point important de la discipline, sans une délibération ecclésiastique. Plus les affaires sont importantes, plus il faut les peser, en se confiant à un conseil bien choisi, et en se défiant sincèrement de ses propres lumières.

Voilà, ô prince, un peuple innombrable que vous allez conduire. Vous devez être au milieu d'eux comme saint Augustin nous dépeint saint Ambroise : il passoit toute la journée avec les livres sacrés dans ses mains, se livrant à la foule des hommes qui venoient à lui comme au médecin, pour être guéris de leurs maladies spirituelles : *quorum infirmitatibus serviebat*[2].

Mais ce médecin ne doit-il pas diversifier les remèdes selon les maladies? Oui, sans doute : de là vient qu'il est dit que nous sommes *les dispensateurs de la grâce de Dieu qui prend diverses formes*[3]. Le vrai pasteur ne se borne à aucune conduite particulière : il est doux, il est rigoureux ; il menace, il encourage ; il espère, il craint; il corrige, il console ; *il devient Juif avec les Juifs,* pour les observations légales ; *il est avec ceux qui sont sous la loi* comme s'il y étoit lui-même ; il devient *foible avec les foibles; il se fait tout à tous pour les gagner tous*[4].

O heureuse foiblesse du pasteur, qui s'affoiblit tout exprès par pure condescendance, pour se proportionner aux âmes qui manquent de force! *Qui est-ce*, dit l'Apôtre [1], *qui s'affoiblit, sans que je m'affoiblisse avec lui? Qui est-ce qui tombe, sans que mon cœur brûle* pour le relever? O pasteurs, loin de vous tout cœur rétréci! Elargissez, élargissez vos entrailles. Vous ne savez rien, si vous ne savez que commander, que reprendre, que corriger, que montrer la lettre de la loi. Soyez pères : ce n'est pas assez; soyez mères ; enfantez dans la douleur; souffrez de nouveau les douleurs de l'enfantement, à chaque effort qu'il faudra faire pour achever de former Jésus-Christ dans un cœur. *Nous avons été au milieu de vous,* disoit saint Paul aux fidèles de Thessalonique[2], *comme des enfans, ou comme une mère qui caresse ses enfans quand elle est nourrice.* Attendez sans fin, ô pasteur d'Israël ; espérez contre l'espérance ; imitez la longanimité de Dieu pour les pécheurs ; supportez ce que Dieu supporte ; *conjurez, reprenez en toute patience*[3] : il vous sera donné selon la mesure de votre foi. Ne doutez pas que les pierres mêmes ne deviennent enfin des enfans d'Abraham. Vous devez faire comme Dieu, à qui saint Augustin disoit[4] : « Vous avez manié mon » cœur, pour le refaire peu à peu par une main » si douce et si miséricordieuse : *Paulatim tu,* » *Domine, manu mitissimâ et misericordissimâ* » *pertractans et componens cor meum.* »

Mais de quoi s'agit-il dans le ministère apostolique? Si vous ne voulez qu'intimider les hommes, et les réduire à faire certaines actions extérieures, levez le glaive; chacun tremble, vous êtes obéi. Voilà une exacte police, mais non pas une sincère religion. Si les hommes ne font que trembler, les démons tremblent autant qu'eux, et haïssent Dieu. Plus vous userez de rigueur et de contrainte, plus vous courrez risque de n'établir qu'un amour-propre, masqué et trompeur. Où seront donc ceux que le Père cherche, et qui l'adorent en esprit et en vérité? Souvenons-nous que le culte de Dieu consiste dans l'amour : *Nec colitur ille, nisi amando*[5]. Pour faire aimer, il faut entrer au fond des cœurs; il faut en avoir la clef; il faut en remuer tous les ressorts; il faut persuader, et faire vouloir le bien, de manière qu'on le veuille librement, et indépendamment de la crainte servile. La force peut-elle persuader les hommes? peut-elle leur faire vouloir ce qu'ils ne veulent pas? Ne voit-on pas que les derniers hommes du peuple ne croient ni ne veulent point toujours au gré des plus puissans princes?

[1] *Epistol.* v, *al.* xiv; pag. 11. — [2] *Confess.* lib. vi, cap. iii, n. 3; *Op.* tom. i, pag. 121. — [3] *I Petr.* iv, 10. — [4] *I Cor.* ix, 20, 21, 22.

[1] *II Cor.* xi, 29. — [2] *I Thessal.* ii, 7. — [3] *II Tim.* iv, 2. — [4] *Conf.* lib. vi, cap. v, n. 7; *Op.* tom. i, pag. 122. — [5] S. Aug. *Ep.* cxl, *ad Honorat.* n. 45; *Op.* tom. ii, pag. 438.

Chacun se tait, chacun souffre, chacun se déguise, chacun agit et paroît vouloir, chacun flatte, chacun applaudit : mais on ne croit et on n'aime point; au contraire, on hait d'autant plus, qu'on supporte plus impatiemment la contrainte qui réduit à faire semblant d'aimer. Nulle puissance humaine ne peut forcer le retranchement impénétrable de la liberté d'un cœur.

Pour Jésus-Christ, son règne est au-dedans de l'homme, parce qu'il veut l'amour. Aussi n'a-t-il rien fait par violence, mais tout par persuasion, comme dit saint Augustin[1] : *Nihil egit vi, sed omnia suadendo.* L'amour n'entre point dans le cœur par contrainte : chacun n'aime qu'autant qu'il lui plaît d'aimer. Il est plus facile de reprendre que de persuader; il est plus court de menacer que d'instruire; il est plus commode à la hauteur et à l'impatience humaine de frapper sur ceux qui résistent, que de les édifier, que de s'humilier, que de prier, que de mourir à soi, pour leur apprendre à mourir à eux-mêmes. Dès qu'on trouve quelque mécompte dans les cœurs, chacun est tenté de dire à Jésus-Christ : *Voulez-vous que nous disions au feu de descendre du ciel pour consumer ces* pécheurs indociles? Mais Jésus-Christ répond : *Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes*[2]; il réprime ce zèle indiscret.

La correction ressemble à certains remèdes que l'on compose de quelque poison : il ne faut s'en servir qu'à l'extrémité, et qu'en les tempérant avec beaucoup de précaution. La correction révolte secrètement jusques aux derniers restes de l'orgueil; elle laisse au cœur une plaie secrète qui s'envenime facilement. Le bon pasteur préfère autant qu'il le peut une douce insinuation; il y ajoute l'exemple, la patience, la prière, les soins paternels[3]. Ces remèdes sont moins prompts, il est vrai; mais ils sont d'un meilleur usage. Le grand art, dans la conduite des âmes, est de vous faire aimer pour faire aimer Dieu, et de gagner la confiance pour parvenir à la persuasion. L'Apôtre veut-il attendrir tous les cœurs, en sorte qu'on ne puisse lui résister : *Je vous conjure*, dit-il aux fidèles[4], *par la douceur et par la modestie de Jésus-Christ.*

Le pasteur expérimenté dans les voies de la grâce, n'entreprend que les biens pour lesquels il voit que les volontés sont déjà préparées par le Seigneur. Il sonde les cœurs : il n'oseroit faire deux pas à la fois; et, s'il le faut, il n'a point de honte de reculer. Il dit comme Jésus-Christ : *J'aurois beaucoup de choses à vous proposer; mais vous ne pouvez pas les porter maintenant*[1]. Pour le mal, il se ressouvient de ces belles paroles de saint Augustin[2] : « Les pasteurs conduisent, non des hommes guéris, » mais des hommes qui ont besoin de guérison. » Il faut souffrir les défauts de la multitude, » pour les guérir; et il faut tolérer la contagion, » avant que de la faire cesser. Il est très-difficile » de trouver le juste milieu dans ce travail, pour » y conserver un esprit paisible et tranquille. » Gardez-vous donc bien d'entreprendre d'arracher d'abord tout le mauvais grain. *Laissez-le croître jusqu'à la moisson*[3], de peur que vous n'arrachiez le bon avec le mauvais. Toutes les fois que vous sentirez votre cœur ému contre quelque pécheur indocile, rappelez ces aimables paroles de Jésus-Christ : *Ce sont les malades, et non pas les hommes en santé, qui ont besoin de médecin. Allez et apprenez ce que signifient ces paroles : Je veux la miséricorde, et non le sacrifice; car je suis venu appeler, non des justes, mais des pécheurs*[4]. Toute indignation, toute impatience, toute hauteur contraire à cette douceur du Dieu de patience et de consolation, est une rigueur de Pharisien. Ne craignez point de tomber dans le relâchement en imitant Dieu même, en qui *la miséricorde s'élève au-dessus du jugement*[5]. Parlez comme saint Cyprien, cet intrépide défenseur de la plus pure discipline : « Qu'ils viennent, disoit-il de ceux qui avoient » péché, s'ils veulent faire une expérience de » notre jugement.... Ici l'Eglise n'est fermée à » personne, et il n'y a aucun homme à qui » l'évêque se refuse. Nous sommes sans cesse » tout prêts à faire sentir à tous ceux qui » viennent, notre patience, notre facilité, » notre humanité. Je souhaite que tous rentrent » dans l'Eglise..... Je pardonne toutes choses; » j'en dissimule beaucoup, par le désir et par » le zèle de rassembler nos frères. Je n'examine » pas même par le plein jugement de la religion les fautes commises contre Dieu. Je » pèche presque, en remettant plus qu'il ne » faut les péchés d'autrui. J'embrasse avec » promptitude et tendresse ceux qui reviennent » en se repentant et en confessant leur péché » avec une satisfaction humble et simple[6]. »

Hélas! quelque soin que vous preniez de

[1] *De ver. Relig.* cap. XVI, n. 31; *Op.* tom. I, pag. 757. — [2] *Luc.* IX, 54, 55. — [3] V. S. AUG. *Expos. Epist. ad Gal.* n. 56; *Op.* tom. III, p. 2, pag. 974, 975. — [4] *II Cor.* X, 1.

[1] *Joann.* XVI, 12. — [2] *De Moribus Eccl. Cath.* lib. I, cap. XXXII, n. 69; *Op.* tom. I, p. 711. — [3] *Matth.* XIII, 30 — [4] *Ibid.* IX, 12, 13. — [5] *Jac.* III, 13. — [6] *Epist.* LX, *ad Cornel.* pag. 87, 88.

vous faire aimer et d'adoucir le joug, quelles contradictions ne trouverez-vous pas dans votre travail ! Veut-on faire le mal, ou du moins laisser tomber le bien par mollesse, on flatte les passions de la multitude et on est applaudi; on se fait des amis aux dépens des règles. Mais veut-on faire le bien et réprimer le mal, il faut refuser, contredire, attaquer les passions des hommes, se roidir contre le torrent : tout se réunit contre vous. « Quiconque, dit saint Cyprien[1], n'imite pas les méchans, les offense. » Les lois mêmes cèdent, pour flatter le péché; » et le désordre, à force d'être public, commence à paroître permis. » Les abus sont nommés des coutumes ; les peuples en sont jaloux comme d'un droit acquis per la possession : on se récrie contre la réforme, comme contre un changement indiscret. Lors même que le pasteur use des plus sages adoucissemens, la réforme, qui *édifie par une utilité* réelle, *trouble* les esprits *par une nouveauté apparente* [2]; l'Eglise gémit, sentant ses mains liées, et voyant le malade repousser le remède préparé pour sa guérison.

Plus vous êtes élevé, plus vous serez exposé à cette contradiction; plus votre troupeau sera grand, plus le pasteur aura à souffrir. Il vous est dit, comme à saint Paul : *Je vous montrerai combien il faudra que vous souffriez pour mon nom* [3]. Travailler, et ne voir jamais son ouvrage; travailler à persuader les hommes, et sentir leur contradiction; travailler, et voir renaître sans cesse les difficultés; combats au dehors, craintes au dedans; ne voir que trop où sont les pécheurs, et ne savoir jamais avec certitude où sont les vrais justes, comme saint Augustin le remarque : voilà le partage des ministres de Jésus-Christ.

L'Allemagne, cette terre bénite qui a donné à l'Eglise tant de saints pasteurs, tant de pieux princes, tant d'admirables solitaires, a été ravagée par l'hérésie. Les endroits les plus heureusement préservés en ont ressenti quelque ébranlement ; la discipline en a souffert. Combien de fois, en considérant ce triste spectacle, serez-vous réduit à dire avec les Apôtres : *Nous sommes des serviteurs inutiles* [4] *!* Vos pieds seront presque chancelans, et votre cœur sèchera, quand vous verrez la fausse paix des pécheurs aveuglés et incorrigibles. O pasteur d'Israël, travaillez dans la pure foi, sans consolation, s'il le faut; possédez votre âme en patience. Plantez, arrosez, attendez que Dieu donne l'accroissement; ne dussiez-vous jamais procurer que le salut d'une seule âme, les travaux de votre vie entière seraient bien employés.

Mais voulez-vous, ô prince cher à Dieu, que je vous laisse un abrégé de tous vos devoirs? gravez, non sur des tables de pierre, mais sur les tables vivantes de votre cœur, ces grandes paroles de saint Augustin [1] : « Que celui qui » vous conduit se croie heureux, non par une » puissance impérieuse, mais par une charité » dévouée à la servitude. Pour l'honneur, il » doit être en public au-dessus de vous; mais il » doit être, par la crainte de Dieu, prosterné » sous vos pieds. Il faut qu'il soit le modèle de » tous pour les bonnes œuvres, qu'il corrige » les hommes inquiets, qu'il supporte les foibles, qu'il soit patient à l'égard de tous, qu'il » soit prompt à observer la discipline, et timide pour l'imposer à autrui; et quoique » l'un et l'autre de ces deux points soit nécessaire, qu'il cherche néanmoins plutôt à être » aimé qu'à être craint. »

III. Mais où est-ce qu'un homme revêtu d'une chair mortelle, et environné d'infirmité, peut prendre tant de vertus célestes, pour être l'ange de Dieu sur la terre? Sachez que Dieu est *riche pour tous ceux qui l'invoquent* [2]. Il nous commande de prier, de peur que nous ne perdions, faute de prière, les biens qu'il nous prépare. Il promet, il invite; il nous prie, pour ainsi dire, de le prier. Il est vrai qu'il faut un grand amour, pour paître un grand troupeau ; il faut n'être presque plus homme, pour mériter de conduire les hommes; il faut ne plus laisser voir en soi les foiblesses de l'humanité. Ce n'est qu'après vous avoir dit trois fois, comme à Pierre : *M'aimez-vous?* qu'après avoir tiré trois fois de votre cœur cette réponse, *Seigneur, vous le savez que je vous aime* [3], que le grand pasteur vous dit : *Paissez mes brebis.* Mais enfin celui qui demande un amour si courageux et si patient, est celui-là même qui nous le donne. *Venez, hâtez-vous, achetez-le sans argent* [4]. Il s'achète par le simple désir; nul n'en est privé, que celui qui ne le veut pas. O bien infini, il ne faut que vous vouloir pour vous posséder! C'est cet or pur et enflammé, c'est ce trésor du cœur pauvre, qui apaise tout désir, et qui remplit tout vide. L'amour donne tout, et l'amour lui-même est donné à quiconque lui ouvre son cœur. Mais voyez cet ordre des dons de Dieu, et gardez-vous bien de le renverser.

[1] *Epist.* I. *al.* II, *ad Donatum*; pag. 3. — [2] S. AUG. *Ep.* LIV, *ad Januar.* n. 6; *Op.* tom. II, pag. 126. — [3] *Act.* IX, 16. — [4] *Luc.* XVIII, 10.

[1] *Regula ad servos Dei*, n. 11; *Op.* tom. I, pag. 794. — [2] *Rom.* X, 12. — [3] *Joan.* XXI, 15-17. — [4] *Is.* LV, 1.

La grâce seule peut donner l'amour, et la grâce ne se donne qu'à la prière. *Priez donc sans intermission* [1]; priez et ne défaillez jamais. Si tout fidèle doit prier ainsi, que sera-ce du pasteur? Vous êtes le médiateur entre le ciel et la terre; priez, pour aider ceux qui prient, en joignant vos prières aux leurs. De plus, priez pour tous ceux qui ne prient pas; parlez à Dieu en faveur de ceux à qui vous n'oseriez parler de Dieu, quand vous les voyez endurcis, et irrités contre la vertu. Soyez, comme Moïse, l'ami de Dieu; allez loin du peuple, sur la montagne, converser familièrement avec lui *face à face* [2]; revenez vers le peuple, couronné de rayons de gloire, que cet entretien ineffable aura mis autour de votre tête. Que l'oraison soit la source de vos lumières dans le travail. Non-seulement vous devez convertir les pécheurs, mais encore vous devez diriger les âmes les plus parfaites, dans les voies de Dieu; vous devez *annoncer la sagesse entre les parfaits* [3]; vous devez être leur guide dans l'oraison, pour les garantir des illusions de l'amour-propre. Soyez donc le sel de la terre, la lumière du monde, l'œil qui éclaire le corps de votre Église, et la bouche qui prononce les oracles de la tradition.

O! qui me donnera cet esprit de prière, qui peut tout sur Dieu même, et qui met dans le pasteur tout ce qui lui manque pour le troupeau? O esprit de prière, c'est vous qui formerez de nouveaux apôtres pour changer la face de la terre. O Esprit, ô amour, venez aimer; venez nous apprendre à prier, et priez en nous; venez vous y aimer vous-même. Prier sans cesse pour aimer et pour faire aimer Dieu, c'est la vie de l'apostolat. Vivez de cette vie cachée avec Jésus-Christ en Dieu, prince devenu le pasteur des âmes, et vous *goûterez combien le Seigneur est doux* [4]. Alors vous serez une colonne de la maison de Dieu, alors vous serez l'amour et les délices de l'Eglise.

Les grands princes, qui prennent, pour ainsi dire, l'Eglise sans se donner à elle, sont pour elle de grands fardeaux, et non des appuis. Hélas! que ne coûtent-ils point à l'Eglise! ils ne paissent point le troupeau; c'est du troupeau qu'ils se paissent eux-mêmes. Le prix des péchés du peuple, les dons consacrés ne peuvent suffire à leur faste et à leur ambition. Qu'est-ce que l'Eglise ne souffre pas d'eux! quelles plaies ne font-ils pas à sa discipline! Il faut que tous les canons tombent devant eux; tout ploie sous leur grandeur. Les dispenses, dont ils abusent, apprennent à d'autres à énerver les saintes lois : ils rougissent d'être pasteurs et pères; ils ne veulent être que princes et maîtres.

Il n'en sera pas de même de vous, puisque vous mettez votre gloire dans vos fonctions pastorales. Combien les exemples donnés par un évêque qui est un grand prince, ont-ils plus d'autorité sur les hommes, que les exemples donnés par un évêque d'une naissance médiocre! Combien son humilité est-elle plus propre à rabaisser les orgueilleux! Combien sa modestie est-elle plus touchante pour réprimer le luxe et le faste! Combien sa douceur est-elle plus aimable! Combien sa patience est-elle plus forte pour ramener les hommes indociles et égarés? Qui est-ce qui n'aura point de honte d'être hautain et emporté, quand on verra le prince, au milieu de cette puissance, doux et humble de cœur? Quelle sera la force de sa parole, quand elle sera soutenue par ses vertus! Par exemple, quelle fut la gloire de l'Eglise de Cologne, quand elle eut pour pasteur le fameux Brunon, frère de l'empereur Othon Ier! Mais pourquoi n'espérerons-nous pas de trouver dans Clément un nouveau Brunon? Il ne tient qu'à vous, ô prince, d'essuyer les larmes de l'Eglise, et de la consoler de tous les maux qu'elle souffre dans ces jours de péché. Vous ferez refleurir les terres désertes; vous ramènerez la beauté des anciens jours. Que dis-je? levez les yeux, et voyez les campagnes déjà blanches pour la moisson. *Consolez-vous, consolez-vous, mon peuple, dit votre Dieu... Toute vallée se comblera, toute montagne sera aplanie... Et vous qui évangélisez Sion, montez sur la montagne, élevez avec force votre voix. O vous qui évangélisez Jérusalem, élevez-la, ne craignez rien; dites aux villes de Juda : Voici votre Dieu* [1]. O Eglise, qui recevez de la main du Seigneur un tel Epoux, *voilà* des enfans *qui vous viennent de loin.* Vous serez plus féconde que jamais dans votre vieillesse. *Les voilà venus de l'aquilon, de la mer, et de la terre du midi... Levez les yeux autour de vous, et voyez; tous ceux-ci s'assemblent, et viennent à vous. O épouse, ils vous environnent, et vous en serez ornée.* O mère qu'on croyoit *stérile, vos enfans vous diront : L'espace est trop étroit, donnez-nous-en d'autres pour habiter. Et vous direz dans votre cœur : Qui est-ce qui m'a donné ces enfans; à moi qui étois stérile et captive, en terre étrangère? Qui est-ce qui les a nourris? J'étois seule et abandonnée, et ceux-ci où étoient-ils alors* [2]?

[1] *I Thess.* v, 17. — [2] *Exod.* XXXIII, 11. — [3] *I Cor.* II, 6. — [4] *Ps.* XXXIII, 6.

[1] *Is.* XL, 1, 4, 9. — [2] *Ibid.* XLIX, 12, 18, 20, 21.

Peuples, pour le bonheur desquels se fait cette consécration, que ne puis-je vous faire entendre de loin ma foible voix! Priez, peuples, priez; toutes les bénédictions que vous attirerez sur la tête de Clément, reviendront sur la vôtre; plus il recevra de grâce, plus il en répandra sur tout le troupeau.

Et vous, ô assemblée qui m'écoutez, n'oubliez jamais ce que vous voyez aujourd'hui: souvenez-vous de cette modestie, de cette ferveur pour le culte divin, de ce zèle infatigable pour la maison de Dieu. N'en soyez pas surpris: dès son enfance, ce prince a été nourri des paroles de la foi, le palais où il est né avoit, nonobstant sa magnificence, la régularité d'une communauté de solitaires; on chantoit dans cette cour, comme au désert, les louanges de Dieu. Le Seigneur n'oubliera point tant de marques de piété devenues comme héréditaires dans cette maison : après les jours de tempête, il fera enfin luire sur elle des jours sereins, et lui rendra son ancien éclat.

Vous voyez, mes frères, ce prince prosterné au pied des autels; vous venez d'entendre tout ce que je lui ai dit. Eh! qu'est-ce que je n'ai pas osé lui dire, eh ! qu'est-ce que je ne devois pas lui dire, puisqu'il n'a craint que d'ignorer la vérité? La plus forte louange le loueroit infiniment moins, que la liberté épiscopale avec laquelle il veut que je lui parle. O qu'un prince se montre grand, quand il donne cette liberté! ô que celui-ci paroîtra au-dessus des vaines louanges, quand on saura tout ce qu'il a voulu que je lui disse!

Et vous, ô prince sur qui coule l'onction du Saint-Esprit, ressuscitez sans cesse la grâce que vous recevez par l'imposition de mes mains. Que ce grand jour règle tous les autres jours de votre vie jusqu'à celui de votre mort. Soyez toujours le bon pasteur prêt à donner votre vie pour vos chères brebis, comme vous voulez l'être aujourd'hui, et comme vous voudrez l'avoir été au moment où, dépouillé de toute grandeur terrestre, vous irez rendre compte à Dieu de votre ministère. Priez, aimez, faites aimer Dieu; rendez-le aimable en vous; faites qu'on le sente en votre personne; répandez au loin la bonne odeur de Jésus-Christ; soyez la force, la lumière, la consolation de votre troupeau; que votre troupeau soit votre joie et votre couronne au jour de Jésus-Christ!

O Dieu, vous l'avez aimé dès l'éternité, vous voulez qu'il vous aime, et qu'il vous fasse aimer ici-bas. Portez-le dans votre sein au travers des périls et des tentations; ne permettez pas que la *fascination des amusemens* du siècle *obscurcisse* jamais *les biens* [1] que vous avez mis dans son cœur; ne souffrez pas qu'il se confie ni à sa haute naissance, ni à son courage naturel, ni à aucune prudence mondaine. Que la foi fasse seule en lui l'œuvre de la foi! Qu'au moment où il ira paroître devant vous, les pauvres nourris, les riches humiliés, les ignorans instruits, les abus réformés, la discipline rétablie, l'Eglise soutenue et consolée par ses vertus, le présentent devant le trône de la grâce, pour recevoir de vos mains la couronne qui ne se flétrira jamais!

SERMON

POUR

LA FÊTE DE L'ÉPIPHANIE,

Prêché dans l'église des Missions-Etrangères, le 6 janvier 1685, en presence des ambassadeurs de Siam.

SUR LA VOCATION DES GENTILS.

Surge, illuminare, Jerusalem, quia venit lumen tuum, et gloria Domini super te orta est.

Levez-vous, soyez éclairée, ô Jérusalem, car votre lumière vient, et la gloire du Seigneur s'est levée sur vous. Au LXe chapitre d'Isaïe.

Béni soit Dieu, mes Frères, puisqu'il met aujourd'hui sa parole dans ma bouche pour louer l'œuvre qu'il accomplit par cette maison! Je souhaitois il y a long-temps, je l'avoue, d'épancher mon cœur devant ces autels, et de dire à la louange de la grâce tout ce qu'elle opère dans ces hommes apostoliques pour illuminer l'Orient. C'est donc dans un transport de joie que je parle aujourd'hui de la vocation des Gentils, dans cette maison d'où sortent les hommes par qui les restes de la gentilité entendent l'heureuse nouvelle.

A peine Jésus, l'attente et le désiré des nations, est né; et voici les Mages, dignes prémices des Gentils, qui, conduits par l'étoile, viennent le reconnoître. Bientôt les nations ébranlées viendront en foule après eux; les idoles seront brisées, et la connoissance du vrai Dieu sera abondante comme les eaux de la mer qui couvrent la terre. Je vois les peuples, je vois les princes qui adorent dans la suite des siècles celui que les Mages viennent adorer au-

[1] *Sap.* IV, 12.

jourd'hui. Nations de l'Orient, vous y viendrez à votre tour; une lumière, dont celle de l'étoile n'est qu'une ombre, frappera vos yeux, et dissipera vos ténèbres. Venez, venez, hâtez-vous de venir à la maison du Dieu de Jacob. O Eglise! ô Jérusalem! réjouissez-vous, poussez des cris de joie. Vous qui étiez stérile dans ces régions; vous qui n'enfantiez pas, vous aurez dans cette extrémité de l'univers des enfans innombrables. Que votre fécondité vous étonne : levez les yeux tout autour, et voyez : rassasiez vos yeux de votre gloire; que votre cœur admire et s'épanche : la multitude des peuples se tourne vers vous, les îles viennent, la force des nations vous est donnée : de nouveaux Mages, qui ont vu l'étoile du Christ en Orient, viennent du fond des Indes pour le chercher. Levez-vous, ô Jérusalem! *Surge, illuminare*, etc.

Mais je sens mon cœur ému au dedans de moi-même; il est partagé entre la joie et la douleur. Le ministère de ces hommes apostoliques et la vocation de ces peuples est le triomphe de la religion : mais c'est peut-être aussi l'effet d'une secrète réprobation qui pend sur nos têtes. Peut-être sera-ce sur nos ruines que ces peuples s'élèveront, comme les Gentils s'élevèrent sur celles des Juifs à la naissance de l'Eglise. Voici une œuvre que Dieu fait pour glorifier son Evangile : mais n'est-ce point aussi pour le transférer? Il faudroit n'aimer point le Seigneur Jésus, pour n'aimer pas son ouvrage; mais il faudroit s'oublier soi-même, pour n'en trembler pas. Réjouissons-nous donc au Seigneur, mes Frères, au Seigneur qui donne la gloire à son nom; mais réjouissons-nous avec tremblement. Voilà les deux pensées qui rempliront ce discours.

Esprit promis par la vérité même à tous ceux qui vous cherchent; que mon cœur ne respire que pour vous attirer au dedans de lui; que ma bouche demeure muette, plutôt que de s'ouvrir, si ce n'est à votre parole! Que mes yeux se ferment à toute autre lumière qu'à celle que vous versez d'en haut! O Esprit saint, soyez vous-même tout en tous : dans ceux qui m'écoutent, l'intelligence, la sagesse, le sentiment; en moi, la force, l'onction, la lumière! Marie, priez pour nous. *Ave, Maria.*

PREMIER POINT.

Quelle est, mes frères, cette Jérusalem dont le prophète parle : cette cité pacifique dont les portes ne se ferment ni jour ni nuit, qui suce le lait des nations, dont les rois de la terre sont les nourriciers et viennent adorer les sacrés vestiges? Elle est si puissante, que tout royaume qui ne lui sera pas soumis périra; et si heureuse, qu'elle n'aura plus d'autre soleil que Dieu, qui fera luire sur elle un jour éternel. Qui ne voit que ce ne peut être cette Jérusalem rebâtie par les Juifs ramenés de Babylone, ville foible, malheureuse, souvent en guerre, toujours en servitude sous les Perses, les Grecs, les Romains; enfin sous ces derniers réduite en cendres, avec une dispersion universelle de ses enfans, qui dure encore depuis seize siècles? C'est donc manifestement hors du peuple Juif qu'il faut chercher l'accomplissement des promesses dont il est déchu.

Il n'y a plus d'autre Jérusalem que celle d'en haut, qui est notre mère, selon saint Paul[1] : elle vient du ciel, et elle enfante sur la terre.

Qu'il est beau, mes frères, de voir comment les promesses se sont accomplies en elle! Tel étoit le caractère du Messie, qu'il devoit, non pas subjuguer par les armes, comme les Juifs charnels le prétendoient grossièrement, mais, ce qui est infiniment plus noble, et plus digne de la magnificence des promesses, attirer, par sa puissance sur les cœurs, sous son règne d'amour et de vérité, toutes les nations idolâtres.

Jésus-Christ naît, et la face du monde se renouvelle. La loi de Moïse, ses miracles, ceux des prophètes, n'avoient pu servir de digue contre le torrent de l'idolâtrie, et conserver le culte du vrai Dieu chez un seul peuple resserré dans un coin du monde : mais celui qui vient d'en haut est au-dessus de tout; à Jésus est réservé de posséder toutes les nations en héritage. Il les possède, vous le voyez. Depuis qu'il a été élevé sur la croix, il a attiré tout à lui. Dès l'origine du christianisme, saint Irénée et Tertullien ont montré que l'Eglise étoit déjà plus étendue que cet empire même qui se vantoit d'être lui seul tout l'univers. Les régions sauvages et inaccessibles du Nord, que le soleil éclaire à peine, ont vu la lumière céleste. Les plages brûlantes d'Afrique ont été inondées des torrens de la grâce. Les empereurs mêmes sont devenus les adorateurs du nom qu'ils blasphémoient, et les nourriciers de l'Eglise dont ils versoient le sang. Mais la vertu de l'Evangile ne doit pas s'éteindre après ces premiers efforts; le temps ne peut rien contre elle : Jésus-Christ, qui en est la source, est de tous les temps; il étoit hier, il est aujourd'hui, et il sera aux

[1] *Galat.* IV, 26.

siècles des siècles. Aussi vois-je cette fécondité qui se renouvelle toujours; la vertu de la croix ne cesse d'attirer tout à elle.

Regardez ces peuples barbares qui firent tomber l'empire romain. Dieu les a multipliés, et tenus en réserve sous un ciel glacé, pour punir Rome païenne et enivrée du sang des martyrs : il leur lâche la bride, et le monde en est inondé. Mais, en renversant cet empire, ils se soumettent à celui du Sauveur; tout ensemble ministres des vengeances et objets des miséricordes, sans le savoir, ils sont menés, comme par la main, au-devant de l'Evangile; et c'est d'eux qu'on peut dire à la lettre qu'ils ont trouvé le Dieu qu'ils ne cherchoient pas.

Combien voyons-nous encore de peuples que l'Eglise a enfantés à Jésus-Christ depuis le huitième siècle, dans ces temps même les plus malheureux, où ses enfans révoltés contre elle n'ont point de honte de lui reprocher qu'elle a été stérile et répudiée par son époux! Vers le dixième siècle, dans ce siècle dont on exagère trop les malheurs, accourent en foule à l'Eglise, les uns sur les autres, l'Allemand, de loup ravissant devenu agneau, le Polonois, le Poméranien, le Bohémien, le Hongrois conduit aux pieds des apôtres par son premier roi saint Etienne. Non, non, vous le voyez, la source des célestes bénédictions ne tarit point. Alors l'époux donna de nouveaux enfans à l'épouse, pour la justifier, et pour montrer qu'elle ne cesse point d'être son unique et sa bien-aimée.

Mais que vois-je depuis deux siècles? Des régions immenses qui s'ouvrent tout-à-coup, un nouveau monde inconnu à l'ancien, et plus grand que lui. Gardez-vous bien de croire qu'une si prodigieuse découverte ne soit due qu'à l'audace des hommes. Dieu ne donne aux passions humaines, lors même qu'elles semblent décider de tout, que ce qu'il leur faut pour être les instrumens de ses desseins : ainsi l'homme s'agite, mais Dieu le mène. La foi plantée dans l'Amérique, parmi tant d'orages, ne cesse pas d'y porter des fruits.

Que reste-t-il? Peuples des extrémités de l'Orient, votre heure est venue. Alexandre, ce conquérant rapide, que Daniel dépeint comme ne touchant pas la terre de ses pieds, lui qui fut si jaloux de subjuguer le monde entier, s'arrêta bien loin au-deçà de vous : mais la charité va plus loin que l'orgueil. Ni les sables brûlans, ni les déserts, ni les montagnes, ni la distance des lieux, ni les tempêtes, ni les écueils de tant de mers, ni l'intempérie de l'air, ni le milieu fatal de la ligne, où l'on découvre un ciel nouveau, ni les flottes ennemies, ni les côtes barbares, ne peuvent arrêter ceux que Dieu envoie. Qui sont ceux-ci qui volent comme les nuées? Vents, portez-les sur vos ailes. Que le Midi, que l'Orient, que les îles inconnues les attendent, et les regardent en silence venir de loin. Qu'ils sont beaux les pieds de ces hommes qu'on voit venir du haut des montagnes apporter la paix, annoncer les biens éternels, prêcher le salut, et dire : O Sion, ton Dieu règnera sur toi! Les voici ces nouveaux conquérans, qui viennent sans armes, excepté la croix du Sauveur. Ils viennent, non pour enlever les richesses et répandre le sang des vaincus, mais pour offrir leur propre sang et communiquer le trésor céleste.

Peuples qui les vîtes venir, quelle fut d'abord votre surprise, et qui peut la représenter? Des hommes qui viennent à vous sans être attirés par aucun motif ni de commerce, ni d'ambition, ni de curiosité; des hommes qui, sans vous avoir jamais vus, sans savoir même où vous êtes, vous aiment tendrement, quittent tout pour vous, et vous cherchent au travers de toutes les mers avec tant de fatigues et de périls, pour vous faire part de la vie éternelle qu'ils ont découverte! Nations ensevelies dans l'ombre de la mort, quelle lumière sur vos têtes!

A qui doit-on, mes Frères, cette gloire et cette bénédiction de nos jours? A la Compagnie de Jésus, qui, dès sa naissance, ouvrit, par le secours des Portugais, un nouveau chemin à l'Evangile dans les Indes. N'est-ce pas elle qui a allumé les premières étincelles du feu de l'apostolat dans le sein de ces hommes livrés à la grâce? Il ne sera jamais effacé de la mémoire des justes le nom de cet enfant d'Ignace, qui, de la même main dont il avoit rejeté l'emploi de la confiance la plus éclatante, forma une petite société de prêtres, germes bénis de cette communauté.

O Ciel, conservez à jamais la source d'une grâce si abondante, et faites que ces deux corps portent ensemble le nom du Seigneur Jésus à tous les peuples qui l'ignorent!

Parmi ces différens royaumes où la grâce prend diverses formes selon la diversité des naturels, des mœurs et des gouvernemens, j'en aperçois un qui est le canal de l'Evangile pour les autres. C'est à Siam qui se rassemblent ces hommes de Dieu; c'est là que se forme un clergé composé de tant de langues et de peuples sur qui doit découler la parole de vie; c'est là que commencent à s'élever jusque dans les nues des temples qui retentiront des divins cantiques.

Grand roi *, dont la main les élève, que tardez-vous à faire au vrai Dieu, de votre cœur même, le plus agréable et le plus auguste de tous les temples? Pénétrans et attentifs observateurs, qui nous montrez un goût si exquis; fidèles ministres, qu'il a envoyés du lieu où le soleil se lève jusqu'à celui où il se couche, pour voir Louis, rapportez-lui ce que vos yeux ont vu : ce royaume fermé, non comme la Chine, par une simple muraille, mais par une chaîne de places fortifiées qui en rendent les frontières inaccessibles; cette majesté douce et pacifique qui règne au dedans; mais surtout cette piété qui cherche bien plus à faire régner Dieu que l'homme. Sache par nos histoires la postérité la plus reculée, que l'Indien est venu mettre aux pieds de Louis les richesses de l'aurore en reconnoissance de l'Evangile reçu par ses soins! Encore n'est-ce pas assez de nos histoires; fasse le ciel qu'un jour, parmi ces peuples, les pères attendris disent à leurs enfans pour les instruire : Autrefois, dans un siècle favorisé de Dieu, un roi nommé Louis, jaloux d'étendre les conquêtes de Jésus-Christ bien loin au-delà des siennes, fit passer de nouveaux apôtres aux Indes; c'est par là que nous sommes chrétiens; et nos ancêtres accoururent d'un bout de l'univers à l'autre pour voir la sagesse, la gloire et la piété qui étoient dans cet homme mortel!

Sous sa protection, que la distance des lieux ne peut affoiblir; ou plutôt (car à Dieu ne plaise que nous mettions notre espérance ailleurs qu'en la croix!) ou plutôt, par la vertu toute-puissante du nom de Jésus-Christ, évêques, prêtres, allez annoncer l'Evangile à toute créature. J'entends la voix de Pierre qui vous envoie et qui vous anime. Il vit, il parle dans son successeur; son zèle et son autorité ne cessent de confirmer ses frères. C'est de la chaire principale, c'est du centre de l'unité chrétienne que sortent les rayons de la foi la plus pure et la plus féconde, pour percer les ténèbres de la gentilité. Allez donc, anges prompts et légers : que sous vos pas les montagnes descendent, que les vallées se comblent, que toute chair voie le salut de Dieu.

Frappe, cruel Japon; le sang de ces hommes apostoliques ne cherche qu'à couler de leurs veines, pour te laver dans celui du Sauveur que tu ne connois pas. Empire de la Chine, tu ne pourras fermer tes portes. Déjà un saint pontife *, marchant sur les traces de François-Xavier, a béni cette terre par ses derniers soupirs. Nous l'avons vu, cet homme simple et magnanime, qui revenoit tranquillement de faire le tour entier du globe terrestre. Nous avons vu cette vieillesse prématurée et si touchante, ce corps vénérable, courbé, non sous le poids des années, mais sous celui de ses pénitences et de ses travaux; et il sembloit nous dire à nous tous, au milieu desquels il passoit sa vie, à nous tous qui ne pouvions nous rassasier de le voir, de l'entendre, de le bénir, de goûter l'onction et de sentir la bonne odeur de Jésus-Christ qui étoit en lui; il sembloit nous dire : Maintenant me voilà, je sais que vous ne verrez plus ma face. Nous l'avons vu qui venoit de mesurer la terre entière : mais son cœur, plus grand que le monde, étoit encore dans ces régions si éloignées. L'Esprit l'appeloit à la Chine; et l'Evangile, qu'il devoit à ce vaste empire, étoit comme un feu dévorant au fond de ses entrailles, qu'il ne pouvoit plus retenir.

Allez donc, saint vieillard, traversez encore une fois l'océan étonné et soumis; allez au nom de Dieu. Vous verrez la terre promise : il vous sera donné d'y entrer, parce que vous avez espéré contre l'espérance même. La tempête, qui devoit causer le naufrage, vous jettera sur le rivage désiré. Pendant huit mois votre voix

* Ces paroles s'adressent au roi de Siam, qui annonçoit alors des dispositions favorables au christianisme, et dont les ambassadeurs étoient présens au discours de Fénelon. (*Edit. de Vers.*)

* Il s'agit ici de M. Pallu, évêque d'Héliopolis, et vicaire apostolique du Ton-king.

François Pallu, né à Tours, fut d'abord chanoine de Saint-Martin. Son zele pour les missions etrangeres engagea vers l'an 1657 le pape Alexandre VII à le nommer évêque d'Héliopolis, vicaire apostolique du Ton-king, et administrateur des cinq provinces de la Cochinchine. Les difficultes du voyage, qu'il fut obligé de faire par terre, ne lui permirent d'arriver à Siam qu'en 1664. Pendant le séjour qu'il fit dans ce royaume, il se montra constamment le modele des missionnaires, et il rédigea pour leur usage un recueil d'*Instructions*, qui fut depuis approuvé par le saint Siege, et imprime à Rome aux frais de la Propagande. Comme il se rendoit par mer de Siam au Ton-king en 1673, une tempête l'obligea de relâcher a Manille. Il y fut arrêté par ordre du gouvernement espagnol, sur divers soupçons d'hérésie et d'espionnage, et obligé de revenir en Espagne par le Mexique. Son innocence ayant ete reconnue en Espagne et à Rome, il fut de nouveau revêtu des pouvoirs du saint Siége, qui lui associa deux autres vicaires apostoliques pour le Ton-king, et un pour la Cochinchine. Il ne fut pas moins honoré en France, ou il fit un voyage vers 1680, et où il s'attacha plusieurs ouvriers evangéliques, avec lesquels il repartit en 1682 pour la Cochinchine. L'entrée de ce pays ayant été à cette époque interdite aux étrangers par les Tartares, il aborda à l'île Formose, d'ou il passa dans la province de Fokien. Mais il ne fit pour ainsi dire que se montrer a la Chine, ou il mourut en 1684, huit ou neuf mois seulement après son arrivée. Le *Gallia Christiana* place la mort de ce vertueux missionnaire en 1685. Mais il paroît que c'est une erreur; le sermon de Fénelon, prononcé le 6 janvier 1685, fait mention de cette mort, qui etait par consequent arrivée l'année précédente. Voy. le *Gallia Christiana*, tom. VII, pag. 1029, et les *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine*, par le P. Lecomte, lettre XI[e], pag. 203, etc. (*Edit. de Vers.*)

mourante fera retentir les bords de la Chine du nom de Jésus-Christ. O mort précipitée ! ô vie précieuse, qui devoit durer plus long-temps ! ô douces espérances tristement enlevées ! Mais adorons Dieu, taisons-nous.

Voilà, mes Frères, ce que Dieu a fait en nos jours pour faire taire les bouches profanes et impies. Quel autre que Jésus-Christ, fils du Dieu vivant, auroit osé promettre qu'après son supplice tous les peuples viendroient à lui, et croiroient en son nom ? Environ dix-sept siècles après sa mort, sa parole est encore vivante et féconde dans toutes les extrémités de la terre. Par l'accomplissement d'une promesse inouie et si étendue, Jésus-Christ montre qu'il tient dans ses mains immortelles les cœurs de toutes les nations et de tous les siècles.

Par là nous montrons encore la vraie Eglise à nos frères errans, comme saint Augustin la montroit aux sectes de son siècle. Qu'il est beau, mes Frères, qu'il est consolant de parler le même langage, et de donner précisément les mêmes marques de l'Eglise que ce Père donnoit il y a treize cents ans ! C'est cette ville située sur le sommet de la montagne, qui est vue de loin par tous les peuples de la terre ; c'est ce royaume de Jésus-Christ, qui possède toutes les nations ; c'est cette société la plus répandue, qui seule a la gloire d'annoncer Jésus-Christ aux peuples idolâtres ; c'est cette Eglise, qui non-seulement doit être toujours visible, mais toujours la plus visible et la plus éclatante ; car il faut que la plus grande autorité extérieure et vivante qui soit parmi les Chrétiens, mène sûrement et sans discussion les simples à la vérité : autrement la Providence se manqueroit à elle-même ; elle rendroit la religion impraticable aux simples ; elle jetteroit les ignorans dans l'abîme des discussions et des incertitudes des philosophes ; elle n'auroit donné le texte des Ecritures, manifestement sujet à tant d'interprétations différentes, que pour nourrir l'orgueil et la division. Que deviendroient les âmes dociles pour autrui, et défiantes d'elles-mêmes, qui auroient horreur de préférer leur propre sens à celui de l'assemblée la plus digne d'être crue qu'il y ait sur la terre ? Que deviendroient les humbles, qui craindroient avec raison bien davantage de se tromper eux-mêmes, que d'être trompés par l'Eglise ? C'est par cette raison que Dieu, outre la succession non interrompue des pasteurs, naturellement si propre à faire passer la vérité de main en main dans la suite de tous les siècles, a mis cette fécondité si étendue et si singulière dans la vraie Eglise, pour la distinguer de toutes les sociétés retranchées, qui languissent obscures, stériles et resserrées dans un coin du monde. Comment osent-elles dire, ces sectes nouvelles, que l'idolâtrie régnoit partout avant leur réforme ? Toutes les nations ayant été données par le Père au Fils, Jésus-Christ a-t-il laissé perdre son héritage ? Quelle main plus puissante que la sienne le lui a ravi ? Quoi donc, sa lumière étoit-elle éteinte dans l'univers ? Peut-être croyez-vous, mes Frères, que c'est moi : non, c'est saint Augustin qui parle ainsi aux Donatistes, aux Manichéens, et, en changeant seulement les noms, à nos Protestans.

Cette étendue de l'Eglise, cette fécondité de notre mère dans toutes les parties du monde, ce zèle apostolique qui reluit dans nos seuls pasteurs, et que ceux des nouvelles sectes n'ont pas même entrepris d'imiter, embarrassent les plus célèbres défenseurs du schisme. Je l'ai lu dans leurs derniers livres, ils n'ont pu le dissimuler. J'ai vu même les personnes les plus sensées et les plus droites de ce parti, avouer que cet éclat, malgré toutes les subtilités dont on tâche de l'obscurcir, les frappe jusqu'au cœur, et les attire à nous.

Qu'elle est donc grande cette œuvre qui console l'Eglise, qui la multiplie, qui répare ses pertes, qui accomplit si glorieusement les promesses, qui rend Dieu sensible aux hommes, qui montre Jésus-Christ toujours vivant et régnant dans les cœurs par la foi, selon sa parole, au milieu même de ses ennemis ; qui répand en tous lieux son Eglise, afin que tous les peuples puissent l'écouter ; qui met en elle ce signe éclatant que tout œil peut voir, et auquel les simples sont assurés, sans discussion, que la vérité de la doctrine est attachée ? Qu'elle est grande cette œuvre ? Mais où sont les ouvriers capables de la soutenir ? mais où sont les mains propres à recueillir ces riches moissons dont les campagnes de l'Orient son déjà blanchies ? Jamais la France, il est vrai, n'a eu de plus pressans besoins pour elle qu'aujourd'hui. Pasteurs, rassemblez vos conseils et vos forces pour achever d'abattre ce grand arbre, dont les branches orgueilleuses montoient jusqu'au ciel, et qui est déjà ébranlé jusqu'à ses plus profondes racines. Ne laissez aucune étincelle cachée du feu de l'hérésie prêt à s'éteindre ; ranimez votre discipline ; hâtez-vous de déraciner par la vigueur de vos canons le scandale et les abus ; faites goûter à vos enfans les chastes délices des saintes lettres ; formez des hommes qui soutiennent la majesté de l'Evangile, et

dont les lèvres gardent la science. O mère, faites sucer à vos enfans les deux mamelles de la science et de la charité. Que par vous la vérité luise encore sur la terre. Montrez que ce n'est pas en vain que Jésus-Christ a prononcé cet oracle pour tous les temps sans restriction : *Qui vous écoute, m'écoute*. Mais que les besoins du dedans ne fassent pas abandonner ni oublier ceux du dehors. Eglise de France, ne perdez pas votre couronne. D'une main, allaitez dans votre sein vos propres enfans; étendez l'autre sur cette extrémité de la terre, où tant de nouveaux nés, encore tendres en Jésus-Christ, poussent de foibles cris vers vous, et attendent que vous ayez pour eux des entrailles de mère.

O vous, qui avez dit à Dieu, *Vous êtes mon sort et mon héritage*, ministres du Seigneur, qui êtes aussi son héritage et sa portion, foulez aux pieds la chair et le sang. Dites à vos parens : Je vous ignore. Ne connoissez que Dieu, n'écoutez que lui. Que ceux qui sont déjà attachés ici dans un travail réglé, y persévèrent; car les dons sont divers, et il suffit que chacun suive le sien : mais qu'ils donnent du moins leurs vœux et leurs prières à l'œuvre naissante de la foi. Que chacun de ceux qui sont libres se dise à soi-même : Malheur à moi si je n'évangélise! Hélas! peut-être que tous les royaumes de l'Orient ensemble n'ont pas autant de prêtres qu'une paroisse d'une seule ville. Paris, tu t'enrichis de la pauvreté des nations, ou plutôt par de malheureux enchantemens, tu perds pour toi-même ce que tu enlèves aux autres : tu prives le champ du Seigneur de sa culture; les ronces et les épines le couvrent : tu prives les ouvriers de la récompense due au travail. Que ne puis-je aujourd'hui, mes Frères, m'écrier, comme Moïse aux portes du camp d'Israël : *Si quelqu'un est au Seigneur, qu'il se joigne à moi!* Dieu m'en est témoin, Dieu devant qui je parle, Dieu à la face duquel je sers chaque jour, Dieu qui lit dans les cœurs, et qui sonde les reins. Seigneur, vous le savez que c'est avec confusion et douleur qu'admirant votre œuvre, je ne me sens ni les forces ni le courage d'aller l'accomplir. Heureux ceux à qui vous donnez de le faire! Heureux moi-même, malgré ma foiblesse et mon indignité, si mes paroles peuvent allumer dans le cœur de quelque saint prêtre cette flamme céleste dont un pécheur comme moi ne mérite pas de brûler.

Par ces hommes chargés des richesses de l'Evangile, la grâce croît, et le nombre des croyans se multiplie de jour en jour; l'Eglise refleurit, et son entière et ancienne beauté se renouvelle. Là on court pour baiser les pieds d'un prêtre quand il passe; là on recueille avec soin, avec un cœur affamé et avide, jusqu'aux moindres parcelles de la parole de Dieu qui sort de sa bouche. Là on attend avec impatience, pendant toute la semaine, le jour du Seigneur, où tous les frères dans un saint repos se donnent tendrement le baiser de paix, n'étant tous ensemble qu'un cœur et qu'une âme. Là on soupire après la joie des assemblées, après les chants des louanges de Dieu, après le sacré festin de l'Agneau. Là on croit voir encore les travaux, les voyages, les dangers des apôtres, avec la ferveur des Eglises naissantes. Heureuses, parmi ces églises, celles que le feu de la persécution éprouve pour les rendre plus pures! Heureuses ces églises, dont nous ne pouvons nous empêcher de regarder la gloire d'un œil jaloux! On y voit des catéchumènes qui désirent de se plonger, non-seulement dans les eaux salutaires, mais dans les flammes du Saint-Esprit et dans le sang de l'Agneau, pour y blanchir leurs robes; des catéchumènes qui attendent le martyre avec le baptême. Quand aurons-nous de tels Chrétiens, dont les délices soient de se nourrir des paroles de la foi, de goûter les vertus du siècle futur, et de s'entretenir de leur bienheureuse espérance? Là ce qui est regardé ici comme excessif, comme impraticable, ce qu'on ne peut croire possible sur la foi des histoires des premiers temps, est la pratique actuelle de ces églises. Là, être chrétien, et ne plus tenir à la terre, est la même chose. Là on n'ose montrer à ces fidèles enflammés nos tièdes Chrétiens d'Europe, de peur que cet exemple contagieux ne leur apprenne à aimer la vie, et à ouvrir leurs cœurs aux joies empoisonnées du siècle. L'Evangile dans son intégrité fait encore sur eux toute son impression naturelle. Il forme des pauvres bienheureux, des affligés qui trouvent la joie dans les larmes, et des riches qui craignent d'avoir leur consolation en ce monde; tout milieu entre le siècle et Jésus-Christ est ignoré; ils ne savent que prier, se cacher, souffrir, espérer. O aimable simplicité! ô foi vierge! ô joie pure des enfans de Dieu! ô beauté des anciens jours que Dieu ramène sur la terre, et dont il ne reste plus parmi nous qu'un triste et honteux souvenir! Hélas! malheur à nous! Parce que nous avons péché, notre gloire nous a quittés, elle s'envole au-delà des mers, un nouveau peuple nous l'enlève. Voilà, mes Frères, ce qui doit nous faire trembler.

SECOND POINT.

Si Dieu, terrible dans ses conseils sur les enfans des hommes, n'a pas même épargné les branches naturelles de l'olivier franc, comment oserions-nous espérer qu'il nous épargnera, nous, mes Frères, branches sauvages et entées, nous branches mortes, et incapables de fructifier? Dieu frappe sans pitié son ancien peuple, ce peuple héritier des promesses, ce peuple race bénite d'Abraham, dont Dieu s'est déclaré le Dieu à jamais; il le frappe d'aveuglement, il le rejette de devant sa face, il le disperse comme la cendre au vent; il n'est plus son peuple, et Dieu n'est plus son Dieu : et il ne sert plus, ce peuple réprouvé, qu'à montrer à tous les autres peuples qui sont sous le ciel, la malédiction et la vengeance divine qui distille sur lui goutte à goutte, et qui y demeurera jusqu'à la fin.

Comment est-ce que la nation juive est déchue de l'alliance de ses pères et de la consolation d'Israël? Le voici, mes Frères. Elle s'est endurcie au milieu des grâces, elle a résisté au Saint-Esprit, elle a méconnu l'envoyé de Dieu. Pleine des désirs du siècle, elle a rejeté une rédemption, qui, loin de flatter son orgueil et ses passions charnelles, devoit au contraire la délivrer de son orgueil et de ses passions. Voilà ce qui a fermé les cœurs à la vérité, voilà ce qui a éteint la foi, voilà ce qui a fait que la lumière luisant au milieu des ténèbres, les ténèbres ne l'ont point comprise. La réprobation de ce peuple a-t-elle anéanti les promesses? A Dieu ne plaise! La main du Tout-Puissant se plaît à montrer qu'elle est jalouse de ne devoir ses œuvres qu'à elle-même; elle rejette ce qui est, pour appeler ce qui n'est pas. Le peuple qui n'étoit pas même peuple, c'est-à-dire les nations dispersées, qui n'avoient jamais fait un corps ni d'Etat ni de religion, ces nations qui vivoient enfoncées dans une brutale idolâtrie, s'assemblent, et sont tout-à-coup un peuple bien-aimé. Cependant les Juifs, privés de la science de Dieu jusqu'alors héréditaire parmi eux, enrichissent de leurs dépouilles toutes les nations. Ainsi Dieu transporte le don de la foi selon son bon plaisir, et selon le profond mystère de sa volonté.

Ce qui a fait la réprobation des Juifs (prononçons ici, mes Frères, notre jugement, pour prévenir celui de Dieu), ce qui a fait leur réprobation ne doit-il pas faire la nôtre? Ce peuple, quand Dieu l'a foudroyé, étoit-il plus attaché à la terre que nous, plus enfoncé dans la chair, plus enivré de ses passions mondaines, plus aveuglé par sa présomption, plus rempli de lui-même, plus vide de l'amour de Dieu? Non, non, mes Frères; ses iniquités n'étoient point encore montées jusqu'à la mesure des nôtres. Le crime de crucifier de nouveau Jésus-Christ, mais Jésus-Christ connu, mais Jésus-Christ goûté, mais Jésus-Christ régnant parmi nous; le crime de fouler aux pieds volontairement notre unique hostie de propitiation et le sang de l'alliance, n'est-il pas plus énorme et plus irrémissible que celui de répandre ce sang, comme les Juifs, sans le connoître ?

Ce peuple est-il le seul que Dieu a frappé? Hâtons-nous de descendre aux exemples de la loi nouvelle; ils sont encore plus effrayans. Jetez, mes Frères, des yeux baignés de larmes sur ces vastes régions d'où la foi s'est levée sur nos têtes, comme le soleil. Que sont-elles devenues ces fameuses églises d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, de Constantinople, qui en avoient d'innombrables sous elles? C'est là que pendant tant de siècles les conciles assemblés ont étouffé les plus noires erreurs, et prononcé ces oracles qui vivront éternellement; c'est là que régnoit avec majesté la sainte discipline, modèle après lequel nous soupirons en vain. Cette terre étoit arrosée du sang des martyrs; elle exhaloit le parfum des vierges; le désert même fleurissoit par ses solitaires : mais tout est ravagé sur ces montagnes découlantes de lait et de miel, où paissoient sans crainte les troupeaux d'Israël. Là maintenant sont les cavernes inaccessibles des serpens et des basilics.

Que reste-t-il sur les côtes d'Afrique, où les assemblées d'évêques étoient aussi nombreuses que les conciles universels, et où la loi de Dieu attendoit son explication de la bouche d'Augustin? Je ne vois plus qu'une terre encore fumante de la foudre que Dieu y a lancée.

Mais quelle terrible parole de retranchement Dieu n'a-t-il pas fait entendre sur la terre dans le siècle passé! L'Angleterre, rompant le sacré lien de l'unité, qui peut seul retenir les esprits, s'est livrée à toutes les visions de son cœur. Une partie des Pays-Bas, l'Allemagne, le Danemarck, la Suède, sont autant de rameaux que le glaive vengeur a retranchés, et qui ne tiennent plus à l'ancienne tige.

L'Eglise, il est vrai, répare ces pertes : de nouveaux enfans, qui lui naissent au-delà des mers, essuient ses larmes pour ceux qu'elle a perdus. Mais l'Eglise a des promesses d'éternité; et nous, qu'avons-nous, mes Frères, sinon des menaces qui nous montrent à chaque

pas l'abîme ouvert sous nos pieds? Le fleuve de la grâce ne tarit point, il est vrai; mais souvent, pour arroser de nouvelles terres, il détourne son cours, et ne laisse dans l'ancien canal que des sables arides. La foi ne s'éteindra point, je l'avoue; mais elle n'est attachée à aucun des lieux qu'elle éclaire; elle laisse derrière elle une affreuse nuit à ceux qui ont méprisé le jour, et elle porte ses rayons à des yeux plus purs.

Que feroit plus long-temps la foi chez des peuples corrompus jusqu'à la racine, qui ne portent le nom de fidèles que pour le flétrir et le profaner? Lâches et indignes Chrétiens, par vous le christianisme est avili et méconnu; par vous le nom de Dieu est blasphémé chez les Gentils; vous n'êtes plus qu'une pierre de scandale à la porte de la maison de Dieu, pour faire tomber ceux qui y viennent chercher Jésus-Christ.

Mais qui pourra remédier aux maux de nos églises, et relever la vérité qui est foulée aux pieds dans les places publiques? L'orgueil a rompu ses digues et inondé la terre; toutes les conditions sont confondues; le faste s'appelle politesse, la plus folle vanité une bienséance; les insensés entraînent les sages, et les rendent semblables à eux; la mode, si ruineuse par son inconstance et par ses excès capricieux, est une loi tyrannique à laquelle on sacrifie toutes les autres; le dernier des devoirs est celui de payer ses dettes. Les prédicateurs n'osent plus parler pour les pauvres, à la vue d'une foule de créanciers dont les clameurs montent jusqu'au ciel. Ainsi la justice fait taire la charité, mais la justice elle-même n'est plus écoutée. Plutôt que de modérer les dépenses superflues, on refuse cruellement le nécessaire à ses créanciers. La simplicité, la modestie, la frugalité, la probité exacte de nos pères, leur ingénuité, leur pudeur, passent pour des vertus rigides et austères d'un temps trop grossier. Sous prétexte de se polir, on s'est amolli pour la volupté, et endurci contre la vertu et contre l'honneur. On invente chaque jour et à l'infini de nouvelles nécessités pour autoriser les passions les plus odieuses. Ce qui étoit d'un faste scandaleux dans les conditions les plus élevées, il y a quarante ans, est devenu une bienséance pour les plus médiocres. Détestable raffinement de nos jours! monstre de nos mœurs! La misère et le luxe augmentent comme de concert: on est prodigue de son bien, et avide de celui d'autrui; le premier pas de la fortune est de se ruiner. Qui pourroit supporter les folles hauteurs que l'orgueil affecte, et les bassesses infâmes que l'intérêt fait faire? On ne connoît plus d'autre prudence que la dissimulation, plus de règle des amitiés que l'intérêt, plus de bienfaits qui puissent attacher à une personne dès qu'on la trouve ou inutile ou ennuyeuse. Les hommes, gâtés jusque dans la moelle des os par les ébranlemens et les enchantemens des plaisirs violens et raffinés, ne trouvent plus qu'une douceur fade dans les consolations d'une vie innocente; ils tombent dans les langueurs mortelles de l'ennui dès qu'ils ne sont plus animés par la fureur de quelque passion. Est-ce donc là être chrétien? Allons, allons dans d'autres terres, où nous ne soyons plus réduits à voir de tels disciples de Jésus-Christ! O Evangile! est-ce là ce que vous enseignez? O foi chrétienne! vengez-vous; laissez une éternelle nuit sur la face de la terre, de cette terre couverte d'un déluge d'iniquité.

Mais, encore une fois, voyons nos ressources sans nous flatter. Quelle autorité pourra redresser des mœurs si dépravées? Une sagesse vaine et intempérante, une curiosité superbe et effrénée emporte les esprits. Le Nord ne cesse d'enfanter de nouveaux monstres d'erreur: parmi ces ruines de l'ancienne foi, tout tombe, tout tombe comme par morceaux; le reste des nations chrétiennes en sent le contre-coup; on voit les mystères de Jésus-Christ ébranlés jusqu'aux fondemens. Des hommes profanes et téméraires ont franchi les bornes, et ont appris à douter de tout. C'est ce que nous entendons tous les jours; un bruit sourd d'impiété vient frapper nos oreilles, et nous en avons le cœur déchiré. Après s'être corrompus dans ce qu'ils connoissent, ils blasphèment enfin ce qu'ils ignorent. Prodige réservé à nos jours! l'instruction augmente, et la foi diminue. La parole de Dieu, autrefois si féconde, deviendroit stérile, si l'impiété l'osoit. Mais elle tremble sous Louis, et, comme Salomon, il la dissipe de son regard. Cependant, de tous les vices, on ne craint plus que le scandale; que dis-je? le scandale même est au comble; car l'incrédulité, quoique timide, n'est pas muette; elle sait se glisser dans les conversations, tantôt sous des railleries envenimées, tantôt sous des questions où l'on veut tenter Jésus-Christ, comme les Pharisiens. En même temps, l'aveugle sagesse de la chair, qui prétend avoir droit de tempérer la religion au gré de ses désirs, déshonore et énerve ce qui reste de foi parmi nous. Chacun marche dans la voie de son propre conseil; chacun,

ingénieux à se tromper, se fait une fausse conscience. Plus d'autorité dans les pasteurs, plus d'uniformité de discipline. Le dérèglement ne se contente plus d'être toléré, il veut être la règle même, et appelle excès tout ce qui s'y oppose. La chaste colombe, dont le partage ici-bas est de gémir, redouble ses gémissemens. Le péché abonde, la charité se refroidit, les ténèbres s'épaississent, le mystère d'iniquité se forme; dans ces jours d'aveuglement et de péché, les élus mêmes seroient séduits, s'ils pouvoient l'être. Le flambeau de l'Evangile, qui doit faire le tour de l'univers, achève sa course. O Dieu! que vois-je? où sommes-nous? Le jour de la ruine est proche, et les temps se hâtent d'arriver. Mais adorons en silence et avec tremblement l'impénétrable secret de Dieu.

Ames recueillies, âmes ferventes, hâtez-vous de retenir la foi prête à nous échapper. Vous savez que dix justes auroient sauvé la ville abominable de Sodome que le feu du ciel consuma. C'est à vous à gémir sans cesse au pied des autels pour ceux qui ne gémissent pas de leurs misères. Opposez-vous, soyez le bouclier d'Israël contre les traits de la colère du Seigneur; faites violence à Dieu, il le veut; d'une main innocente arrêtez le glaive déjà levé.

Seigneur, qui dites dans vos Ecritures: *Quand même une mère oublieroit son propre fils, le fruit de ses entrailles, et moi je ne vous oublierai jamais*[1], ne détournez point votre face de dessus nous. Que votre parole croisse dans ces royaumes où vous l'envoyez; mais n'oubliez pas les anciennes églises dont vous avez conduit si heureusement la main pour planter la foi chez ces nouveaux peuples. Souvenez-vous du siége de Pierre, fondement immobile de vos promesses. Souvenez-vous de l'église de France, mère de celle d'Orient, sur qui votre grâce reluit. Souvenez-vous de cette maison, qui est la vôtre; des ouvriers qu'elle forme; de leurs larmes, de leurs prières, de leurs travaux. Que vous dirai-je, Seigneur, pour nous-mêmes? Souvenez-vous de notre misère et de votre miséricorde. Souvenez-vous du sang de votre Fils, qui coule sur nous, qui vous parle en notre faveur, et en qui seul nous nous confions. Bien loin de nous arracher, selon votre justice, ce peu de foi qui nous reste encore, augmentez-la, purifiez-la, rendez-la vive; qu'elle perce toutes nos ténèbres; qu'elle étouffe toutes nos passions; qu'elle redresse tous nos jugemens, afin qu'après avoir cru ici-bas, nous puissions voir éternellement dans votre sein ce que nous aurons cru. *Amen.*

[1] *Is.* XLIX, 15.

SERMON

POUR

LE JOUR DE L'ASSOMPTION

DE LA SAINTE VIERGE.

SUR LE BON USAGE QU'ELLE A FAIT DE LA VIE ET DE LA MORT.

Maria, de qua natus est Jesus qui vocatur Christus.

Marie, de laquelle est né Jésus qui est nommé le Christ. En saint Matthieu, chapitre premier.

Les hommes ne sauroient d'ordinaire expliquer de grandes choses qu'en beaucoup de paroles: à peine peuvent-ils, par de longues expressions, donner une haute idée de ce qu'ils s'efforcent de louer. Mais quand il plaît à l'Esprit de Dieu d'honorer quelqu'un d'une louange, il la rend courte, simple, majestueuse: aussi est-il digne de lui de parler peu et de dire beaucoup. Il sait renfermer en deux mots les plus grands éloges. Veut-il louer Marie, et nous apprendre ce qu'il faut penser d'elle? il ne s'arrête point à toutes les circonstances que l'esprit humain ne manqueroit pas de rechercher pour en composer une foible louange; il va d'abord à ce qui fait toute sa grandeur. Par un seul trait, il nous dépeint tout ce que Dieu a versé de grâces dans son cœur, tout ce qu'on peut s'imaginer de grand dans les mystères qui se sont accomplis en elle, tout ce qu'il y a de plus admirable dans le cours de sa vie. Il n'a besoin, ce divin Esprit, que de nous dire simplement que Marie est la mère du Fils de Dieu; cela suffit pour nous faire entendre tout ce qu'elle est digne d'être: *Maria, de qua natus est Jesus.*

Que ne suis-je, mes Frères, tout animé de cet Esprit qui aide notre foiblesse, comme dit saint Paul! Que ne puis-je, par des termes simples, mais persuasifs, vous remplir de zèle et d'admiration pour Marie! C'est aujourd'hui que nous célébrons son triomphe; jour où elle finit une si pure et si belle vie. C'est aujourd'hui que nous lui devons toutes nos louanges; jour où elle commence une autre vie si heureuse, si pleine de gloire; jour où le ciel, pour qui elle étoit faite, ravit enfin à la terre le plus précieux dépôt que le Fils de Dieu y eût laissé; jour qui, étant le dernier de ceux qu'elle a

paru au monde, doit être employé par nous à admirer toutes ses vertus rassemblées. Qu'il est beau, qu'il est naturel aujourd'hui, qu'il est convenable à l'édification du peuple fidèle, de voir toute la suite de ses actions, avec la sainte mort qui les a couronnées !

Considérons donc l'usage qu'elle a fait de la vie, l'usage qu'elle a fait de la mort. Apprenons, par son exemple, à nous détacher de la vie, pour nous préparer à mourir. Apprenons, par son exemple, à regarder la mort comme le terme de notre bienheureuse réunion avec Jésus-Christ. Voilà, mes Frères, voilà tout ce que le christianisme exige de nous. Nous en trouvons dans Marie le parfait modèle. Prions-la de nous obtenir les lumières dont nous avons besoin pour méditer avec fruit ces deux vérités. *Ave, Maria.*

PREMIER POINT.

La sainte Vierge pauvre selon sa condition, ennemie des plaisirs grossiers qui touchent les sens, obéissante, toujours humblement renfermée dans l'obscurité, accablée enfin de douleur par les tourmens de son divin Fils; sa vie n'a été qu'un long et douloureux sacrifice, qui n'a fini que par sa mort. C'est ainsi, mes Frères, que Dieu détache du monde les âmes dont le monde n'est pas digne, et qu'il réserve toutes pour lui. C'est ainsi que la Providence conduit par un chemin de douleurs la mère même du Fils de Dieu. Apprenez, Chrétiens, apprenez par l'autorité de cet exemple, ce qu'il faut qu'il vous en coûte pour être *arrachés à la puissance des ténèbres*, comme parle saint Paul [1]; *pour être transférés dans le royaume du Fils bien-aimé de Dieu*, c'est-à-dire, pour n'être point aveuglés par l'amour des biens périssables, et pour vous rendre dignes des biens éternels.

Marie, fille de tant de rois, de tant de souverains pontifes, de tant d'illustres patriarches, comme le remarque saint Grégoire de Nazianze dans le poème qu'il a fait sur cette matière; Marie, destinée à être la mère du roi des rois, naquit dans un état de pauvreté et de bassesse. Elle étoit fille de David, comme saint Paul l'assure aux Hébreux : par conséquent elle auroit dû profiter de cette illustre naissance, elle auroit dû avoir part à la succession de la maison royale. Mais, depuis le retour de la captivité de Babylone, les terres de toutes les tribus étoient confondues; les partages faits par Josué ne subsistoient plus; toutes les fortunes étoient changées dans cette révolution. Joachim et Anne, princes par leur naissance, étoient par leur fortune de pauvres gens. Au lieu de demeurer du côté de Bethléem, où la sainte Vierge alla avec saint Joseph se faire enregistrer, parce, dit l'Évangile, que c'étoit leur pays, et qu'ils étoient de la famille de David; au lieu, dis-je, de demeurer dans ces riches héritages de la tribu de Juda, ils demeuroient à Nazareth, petite ville de Galilée, dans le territoire de la tribu de Zabulon. Là ils vivoient comme étrangers, sans bien; excepté, dit saint Jean de Damas, quelques troupeaux et le profit de leur travail. Ainsi profondément humiliée dès sa naissance, Marie fut donnée pour épouse à un charpentier. Ne doutons point qu'en cet état elle n'ait été occupée aux travaux qui nous paroissent les plus rudes et les plus bas. Représentons-nous (car il est beau de se représenter ce détail, que Dieu même n'a pas dédaigné de voir avec complaisance), représentons-nous donc cette auguste reine du ciel toute courbée sous la pesanteur des fardeaux qu'elle portoit; tantôt employant ses mains pures à cultiver la terre à la sueur de son visage; tantôt faisant elle-même les habits de toute la famille, selon la coutume des femmes juives; tantôt allant puiser de l'eau pour tous les besoins domestiques, selon l'exemple des plus illustres femmes des patriarches; tantôt apprêtant les doux repas que devoient faire avec elle son père, sa mère et son chaste époux. Qu'il est beau de la voir ainsi, dans ces humbles fatigues, mortifier son corps innocent, pour faire rougir les femmes chrétiennes de tous les siècles par un exemple qui confond si bien leur vanité et leur délicatesse! Mais cet époux, à qui elle obéit si humblement, n'est son époux que pour protéger et cacher tout ensemble sa virginité, que pour en rendre le sacrifice plus héroïque par une victoire continuelle au milieu de l'occasion même. Ici, mes Frères, le mariage a des lois nouvelles. Ailleurs les époux, dit l'Écriture, ne font plus qu'une seule chair : ici ils ne font plus qu'un seul esprit; leur société, leur union n'a rien qui ne soit élevé au-dessus des sens.

Marie, ce germe de bénédiction et de grâce, cette semence précieuse d'Abraham, d'où devoit sortir le Sauveur des nations, avoit été elle-même le fruit des prières et des larmes de ses parens après une longue stérilité. La piété de Joachim et d'Anne rendit à Dieu ce qui venoit

[1] *Coloss.* I, 13.

de lui : cette fille unique, ils la dévouèrent au temple, et cette offrande n'étoit pas sans exemple parmi les Juifs. Marie, ainsi donnée à Dieu dès sa plus tendre enfance, ne crut pas être à elle-même. Si elle s'engagea dans la suite à un époux mortel, ce ne fut que pour mieux cacher une vertu jusqu'alors inconnue. Alors, vous le savez, mes Frères, la stérilité des femmes étoit un opprobre parmi les Juifs. Leur gloire étoit de multiplier le peuple de Dieu; leur espérance étoit de voir sortir de leur race le Fils de Dieu même. Marie, qui devoit en être la mère, mais qui ne le savoit pas, se propose avec joie la honte de la stérilité pour se conserver pure. Si bientôt un ange descend du ciel pour lui annoncer les desseins du Très-Haut, la présence de cet esprit sous une figure humaine étonne cette vierge craintive. Cette heureuse nouvelle, qu'elle va devenir mère d'un Dieu, alarme sa pudeur. Ne croyez pas que cet honneur, qui mit à ses pieds toutes les grandeurs de l'univers, puisse changer ni la simplicité de sa vie, ni la pauvreté de son état, ni l'obscurité dont elle goûte les douceurs. Elle accouche à Bethléem dans une étable, n'ayant pas de quoi se loger : mère pauvre d'un fils qui devoit enrichir le monde entier de sa pauvreté, selon l'expression de l'Apôtre[1]. Elle fuit avec lui en Egypte, pour dérober ce précieux enfant à la persécution de l'impie Hérode, et dans sa fuite il ne lui reste pour tout bien que son cher Jésus. Dieu la console et la rappelle. Voilà enfin son fils arrivé à cet âge où sa souveraine sagesse devoit éclater dans la région de l'ombre de la mort. Dès l'âge de douze ans il quitte sa mère pour les intérêts de son Père. Bientôt il ne reconnoît plus pour parens que ceux qui font la volonté de Dieu. Il déclare qu'heureuses sont non les entrailles qui l'ont porté, non les mamelles qui l'ont nourri, mais les âmes qui l'écoutent, et qui gardent fidèlement la parole de Dieu. Il ne souffre plus qu'on admire les plus excellentes créatures que par rapport à lui. Par cette conduite si austère à la nature, il ne permet plus à sa mère de s'attacher à lui que par les liens de la plus pure religion. Attentive à l'ordre des conseils de Dieu, comme l'Evangile dit qu'elle fut dès la naissance de ce fils, elle l'écoute, elle l'observe, elle l'admire, elle ne songe qu'à s'instruire dans un humble silence. Nous ne voyons point qu'elle ait fait de miracles : et qu'il est beau à elle de s'en être abstenue ! Nous ne voyons point qu'elle ait entrepris de communiquer aux autres la sagesse dont elle étoit pleine : que ce silence est grand, mes Frères, et que Marie est admirable dans les endroits mêmes de sa vie les plus obscurs et les plus inconnus ! Qui auroit pu mieux qu'elle se signaler par l'instruction et par les miracles, elle qui avoit été la fidèle dépositaire de tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu, elle qui étoit devenue la mère de la Sagesse souveraine et de la vérité éternelle? Elle ne pense néanmoins qu'à obéir, à se taire et à se cacher. Après l'enfance de son fils, il n'est plus parlé d'elle qu'autant que la vie de Jésus-Christ y engage comme par hasard les évangélistes. En cela nous reconnoissons avec plaisir combien la conduite de Marie et le style de l'Evangile viennent d'un même esprit de simplicité. Tout ce qui n'a pas un rapport nécessaire à Jésus-Christ est supprimé. Que de vertus aimables et d'exemples touchans sont dérobés à la vue des hommes par cette conduite! Marie mène une vie commune et cachée ; les évangélistes nous le laissent entendre sans nous l'expliquer en détail : et en effet ce détail n'est pas nécessaire, nous comprenons assez par son état, par ses sentimens, quelle devoit être sa vie, dure, laborieuse, soumise. Son obscurité nous instruit infiniment mieux que n'auroient pu faire les actions les plus éclatantes. Nous avions déjà assez d'exemples devant les yeux pour savoir agir et parler; mais il nous en falloit pour apprendre à nous taire, et à n'agir jamais sans nécessité. Trop attentifs aux choses extérieures, toujours poussés au-delà des bornes de notre état par notre vanité et par notre inquiétude, accoutumés aux occupations qui flattent les sens et qui dissipent l'esprit, parlant magnifiquement de la vertu et pratiquant mal ce que nous disons, n'avions-nous pas besoin, mes Frères, d'être convaincus par cet exemple, que la vertu la plus pure est celle d'une âme qui se retranche modestement dans ses devoirs, qui fuit l'éclat, et qui aime la simplicité.

Dans cette vie humble et retirée, Marie s'unit à Dieu de plus en plus par la ferveur de sa prière; elle prépare déjà son cœur au sacrifice qu'elle doit faire de son fils, pour le bien du monde. Ce fils, qui entraîne les peuples dans les déserts par les charmes de sa doctrine, qui répand ses bienfaits partout où il passe, qui guérit toutes les langueurs, s'est fait lui-même notre remède pour nous guérir du péché, qui est le plus grand des maux ; il faut qu'il meure ce fils, ce cher fils ; il est notre victime ; et à la vue des tourmens cruels qu'il va souffrir, un

[1] *II Cor*, VIII, 9.

glaive de douleur déchirera le cœur de sa mère. Marie, immobile au pied de la croix, y contemple déjà ce mystère d'ignominie. Hélas! l'eût-elle cru? Marie, l'eussiez-vous pensé, qu'en donnant au monde celui qui en devoit être la joie et le bonheur, qui étoit l'attente de toutes les nations et de tous les siècles, il dût vous en coûter, sitôt après, tant de larmes et tant de douleurs?

Si elle ne meurt pas d'accablement avec son fils qu'elle voit mourir, c'est qu'elle est réservée à une peine plus longue et plus rude. Que de douloureuses années passées depuis, privée de son bien-aimé; pauvre, errante dans sa vieillesse même: n'ayant d'autre ressource humaine que les soins de saint Jean, qui la nourrissoit à Ephèse, et exposée à toutes sortes de persécutions.

Telle fut la vie de la Vierge sainte, telle fut sa préparation à la mort. Tout servit à la détacher; Dieu rompit en elle tous les liens les plus innocens. La pauvreté, le travail, l'obscurité, le renoncement aux plaisirs sensibles, la douleur de perdre son fils, celle de lui survivre long-temps, furent son triste partage. Ce fut par cet exercice continuel des vertus les plus pénibles et les plus austères, qu'elle arriva au dernier jour de son sacrifice: heureuse de ce que tous les momens de sa vie ont servi à lui accumuler pour celui de sa mort des trésors infinis de grâce et de gloire! Heureux nous-mêmes, et mille fois heureux, si nous savions faire pour notre salut ce qu'elle a fait pour l'accroissement de ses mérites!

Hélas! à quelque âge, mes Frères, en quelque état que la mort nous prenne, elle nous surprend, elle nous trouve toujours dans des desseins qui supposent une longue vie. La vie, donnée uniquement pour s'y préparer, se passe entière dans un profond oubli du terme auquel elle doit aboutir. On vit comme si l'on devoit toujours vivre. L'on ne songe qu'à se flatter soi-même par toutes sortes de plaisirs, lorsque la mort arrête soudainement le cours de ces folles joies. L'homme sage à ses propres yeux, mais insensé à ceux de Dieu, se donne mille inquiétudes pour amasser des biens dont la mort le va dépouiller. Cet autre, emporté par son ambition, perd tellement de vue sa mort, qu'il court au travers des dangers au-devant de la mort même. Tout devroit nous avertir, et tout nous amuse. Nous voyons, comme dit saint Cyprien, tomber tout le genre humain en ruine à nos propres yeux. Depuis que nous sommes nés, il s'est fait comme cent mondes nouveaux sur les ruines de celui qui nous a vus naître. Nos plus proches parens, nos amis les plus chers, tout se précipite dans le tombeau, tout s'abîme dans l'éternité. Nous sommes continuellement nous-mêmes entraînés par le torrent dans cet abîme, et nous n'y pensons pas.

La plus vive jeunesse, le plus robuste tempérament, ne sont que des ressources trompeuses. Elles servent moins à éloigner de nous la mort, qu'à rendre sa surprise plus imprévue et plus funeste. Elle flétrit le soir, dit l'Ecriture, et foule aux pieds les plantes que nous avions vues fleurir le matin. Mais non-seulement quand on est sain, quand on est jeune, on se promet tout; chose bien plus déplorable! ni la vieillesse, ni l'infirmité ne nous disposent presque point à la mort. Ce malade la porte presque déjà dans son sein, et cependant, dès qu'il a le moindre intervalle, il espère qu'il échappera à la mort, ou du moins qu'elle le laissera encore languir long-temps. Ce vieillard tremblant, accablé sous le poids des années, chagrin de se voir inutile à tout, ramasse des exemples d'heureuses vieillesses pour se flatter: il regarde un âge plus avancé que le sien, espère d'y parvenir, y parvient effectivement, regarde encore au-delà, jusqu'à ce qu'enfin ses incommodités le lassent de vivre, sans qu'il puisse jamais se résoudre à mourir de bon cœur. Ainsi on s'avance toujours vers la fin de sa vie, sans pouvoir l'envisager de près; et l'unique prétexte de cette conduite si bizarre et si imprudente, est que la pensée de la mort afflige, consterne, et qu'il faut bien chercher ailleurs de quoi se consoler.

Quelle apparence, dit-on, de ne goûter aucun plaisir dans une vie d'ailleurs si traversée, que cette pensée affreuse ne vienne troubler par son amertume? Quoi, dit-on, si on y pensoit, auroit-on le courage de pourvoir à son établissement, à ses affaires, de goûter les douceurs de la société? Cette réflexion seule ne renverseroit-elle pas bientôt tout l'ordre du monde? Si donc on y pense, ce n'est que par hasard, superficiellement, et on se hâte de chercher quelque amusement qui nous dégage de cette réflexion importune.

O folie! nous savons que la mort s'avance, et nous nous confions à cette misérable ressource de fermer les yeux pour ne pas voir le coup qu'elle va nous donner. Nous ne pouvons pas ignorer que plus nous nous attacherons à la vie, plus la fin en sera amère. Nous savons qu'il est de foi que tous ceux qui ne vivront pas dans la vigilance chrétienne, seront surpris par

une ruine prompte et inévitable. Le Fils de Dieu se sert dans l'Evangile des plus sensibles comparaisons pour nous effrayer. En ce point l'expérience et la foi sont d'accord; nous le savons, et rien ne peut guérir notre stupidité.

On réserve tout à faire pour sa conversion au moment de la mort : restitution du bien d'autrui, paiement des dettes, détachement d'un intérêt sordide, réparation de scandales, pardon d'injures, rupture de mauvais commerce, éloignement des occasions, renoncement aux habitudes, précaution contre les rechutes, confession qui répare tant d'autres confessions mal faites; tout cela est remis jusqu'à la dernière heure, jusqu'au dernier moment.

Considérez, Chrétiens, et je vous en conjure par les entrailles de la miséricorde de Jésus-Christ, par tout ce qu'il y a de plus pressant dans l'intérêt de votre salut, d'y penser devant Dieu. Peut-être sera-ce la dernière fois: que dis-je? sans doute ce sera la dernière fois pour quelqu'un parmi tant d'auditeurs.

Qu'une crainte lâche ne vous empêche donc pas de penser souvent à la mort. Oui, Chrétiens, pensez-y souvent. Cette pensée salutaire, bien loin de vous troubler, modérera toutes vos passions, et vous servira de conseil fidèle dans tout le détail de votre conduite. Réglez vos affaires, appliquez-vous à vos besoins, conduisez vos familles, remplissez vos devoirs publics et domestiques avec l'équité, la modération et la bonne foi que doivent avoir des Chrétiens qui n'ont pas oublié la nécessité de mourir; et cette pensée sera pour vous une source de lumière, de consolation et de confiance.

Prenez garde, mes Frères, que ce n'est pas la mort, mais la surprise qu'il faut craindre. Ne craignez pas, dit saint Augustin, la mort, dont votre crainte ne peut vous garantir; mais craignez ce qui ne peut jamais vous arriver si vous le craignez toujours.

Quelle est donc votre erreur, mon cher auditeur, si, renversant le véritable ordre des choses, vous craignez lâchement la mort, jusqu'à n'oser penser à elle; si vous craignez si peu la surprise, que vous viviez dans l'oubli téméraire d'un si grand danger!

Si vous négligez une instruction si importante, si vous ne prévenez ce malheur, ce sera (oui le Fils de Dieu nous l'assure), ce sera pendant la nuit la plus obscure, c'est-à-dire lorsque votre esprit sera le plus obscurci; pendant votre sommeil le plus profond, lorsque vous vous croirez le plus en sûreté, lorsque vous serez content, tranquille, assoupi dans votre péché et dans l'oubli de Dieu, que sa justice viendra à la hâte sans vous donner le temps de recourir à sa miséricorde. Hé! n'est-il pas honteux que nous ne puissions penser à la mort, nous qui non-seulement avons tant d'intérêt de le prévoir, et de nous y préparer de loin, mais qui devons la regarder, avec la sainte Vierge, comme notre bienheureuse réunion avec Jésus-Christ? Un peu d'attention, mes Frères, sur ce dernier point.

SECOND POINT.

La sainte Vierge, dès le temps qu'elle conçut son divin Fils, étoit pleine de grâce : plénitude qui signifie que le Saint-Esprit avoit mis en elle toutes les vertus dans une haute perfection. Le Seigneur étoit avec elle; c'étoit lui qui la conduisoit, et qui régloit tous ses sentimens. Tant de précieuses bénédictions du ciel la distinguoient des plus saintes femmes, et la rendirent digne du choix de Dieu même pour le plus grand de tous ses desseins. Cette vertu si pure reçut chaque jour quelque nouvel accroissement, chaque jour, jusqu'à celui de sa mort; plus ses épreuves furent grandes, plus ses victoires furent agréables aux yeux de Dieu; et la grâce ne trouvant pas dans son cœur les obstacles qu'elle rencontre dans le nôtre, y fit un progrès sans interruption.

L'ame fidèle ne peut regarder la vie présente que comme un court passage à une meilleure. Elle doit, dit saint Augustin, supporter patiemment les misères de l'une, et soupirer avec ferveur après les délices de l'autre.

Si cette disposition doit être celle de toute ame chrétienne, quelle devoit être, mes Frères, celle de cette Vierge, épouse du Saint-Esprit, de cette créature si noble et si sainte, qui redoubloit sans cesse l'ardeur de sa charité par celle de ses gémissemens et de ses prières? Saint Luc assure que les apôtres ayant perdu de vue Jésus-Christ qui montoit au ciel, ils se retirèrent à Jérusalem, où ils persévéroient tous dans un même esprit en prières avec Marie mère de Jésus-Christ : prières où Marie tâchoit de recouvrer par une vive foi ce que ses sens venoient de perdre : prières où elle se consoloit par le doux souvenir de tout ce que son cher Fils avoit fait de plus tendre pour elle : prières où elle lui parloit, quoiqu'elle ne fût plus en état de le voir : prières où elle lui expliquoit, plus par ses larmes que par ses paroles, son amour, sa douleur, ses désirs de finir une absence si triste et si rude. *Je désire de rompre mes liens,*

dit saint Paul [1]; il me tarde d'être *délivré de la prison de ce corps mortel*, pour entrer dans la parfaite *liberté des enfans de Dieu*, et pour *m'unir à Jésus-Christ. Il est lui seul toute ma vie, et la mort est pour moi un gain* inestimable. Hé! n'est-ce pas, mes Frères, ce que Marie disoit sans doute chaque jour à son bien-aimé?

Oui, il me semble que je l'entends y ajouter, dans l'amertume de son cœur, ces paroles touchantes : Hé! n'y a-t-il pas assez de temps que mon ame languit dans les liens qui la tiennent ici-bas captive!

Hélas! que pouvoit être la terre pour elle, pour elle, dis-je, qui avoit déjà au ciel l'objet de toute sa tendresse? Qu'est-ce qui eût été capable de la consoler dans ce lieu d'exil, dans cette vallée de larmes? N'étoit-elle pas violemment retenue ici-bas, pendant que son cœur s'élevoit vers son Fils? Elle n'avoit plus rien en ce monde, Jésus l'avoit quittée. Ce n'étoient point les dangers dont elle étoit environnée, ni les persécutions que souffroit déjà l'Eglise naissante, qui la dégoûtoient de la vie; ce n'étoit point la gloire et le triomphe qui lui étoit préparé au ciel, qui lui faisoit désirer la mort : c'étoit uniquement Jésus-Christ dont elle ne pouvoit sans douleur se voir séparée. Toute sa vie n'étoit, selon les termes de saint Augustin, qu'un désir perpétuel, qu'un long gémissement; et la seule volonté souveraine du fils pouvoit calmer les impatiences toutes saintes de la mère.

Ne pensez pas, mes Frères, que ces grands sentimens ne conviennent qu'à la Vierge sainte; il ne faut qu'aimer Jésus-Christ pour désirer d'être éternellement avec lui; et si nous avions de la foi (chose honteuse) il ne faudroit que nous aimer nous-mêmes, pour avoir impatience de jouir avec lui de sa gloire et de son royaume.

Il n'appartient, dit saint Cyprien, de craindre la mort qu'à ceux qui n'aiment point le Seigneur, et qui ne veulent point aller à lui; qu'à ceux qui manquent de foi et d'espérance, qu'à ceux qui ne sont point persuadés que nous régnerons avec lui.

Et en effet, mes Frères, faisons-nous justice. En vérité, regarderions-nous le désir de la mort comme une spiritualité raffinée (car c'est le langage du monde), si nous regardions la mort comme notre foi nous oblige de la regarder? Telle est notre foiblesse, que nous comptons pour beaucoup dans la vie chrétienne de nous préparer et de nous résoudre à la mort lorsque nous ne pouvons plus l'éviter. Mais attendre la mort comme notre bienheureuse délivrance des dangers infinis de cette vie, mais regarder la mort comme l'accomplissement de nos espérances; c'est ce que le christianisme nous enseigne le plus clairement et le plus fortement, et c'est néanmoins ce que nous ignorons comme si nous n'avions jamais été chrétiens.

Que ceux qui ne connoissent et n'espèrent rien au-delà de cette vie misérable, y soient attachés, c'est un effet naturel de leur amour-propre. Mais que des Chrétiens à qui Dieu a fait des promesses si grandes et si précieuses pour la vie future, comme parle saint Pierre; à qui sont ouvertes les voies à une vie nouvelle : mais que des Chrétiens qui doivent regarder ce monde comme un lieu d'exil, de misère et de tentation, manquent de courage pour se détacher des amusemens de leur pélerinage, et pour soupirer après les biens immenses de leur patrie, c'est une bassesse d'ame qui dément et qui déshonore leur foi. Quoi, des hommes destinés à jouir avec Jésus-Christ d'une gloire et d'une félicité éternelles, ne se laisseront jamais toucher à tant de grandeurs qui leur sont préparées! Abrutis, stupides, ensevelis dans l'amour des choses sensibles, ils feront leur capital des biens grossiers, fragiles, imaginaires de cette vie; et le paradis ne sera que leur pis-aller! Quoi, ce ne sera que dans l'extrémité d'une maladie incurable qu'ils voudront bien accepter, faute de mieux, le royaume du ciel, parce qu'ils sentiront alors que tout ce qui les amusoit sur la terre leur échappe pour jamais! Est-ce ainsi donc que nous demandons chaque jour à Dieu notre père l'avènement de son règne, que nous craignons néanmoins, et que nous voulons toujours différer? Quelle mauvaise foi! quelle espèce de division dans notre prière! Est-ce ainsi que nous préférons le ciel à la terre, l'éternité aux choses présentes, Jésus-Christ au monde? Est-ce ainsi que nous l'aimons ce Sauveur si aimable, nous qui voudrions vivre toujours d'une vie animale, et ne le voir jamais? Son royaume, que nous devrions acheter par tant de soupirs, par tant de travaux et par tant de victoires, et que nous n'achèterions jamais trop cher, nous sera-t-il donné à si vil prix? Nous sera-t-il donné pour rien? malgré nous-mêmes? Faudra-t-il qu'il nous force à le recevoir, nous qui craignons d'en jouir trop tôt, et qui voudrions n'en jouir jamais, pourvu qu'il nous laissât croupir dans cette boue dont nous sommes comme ensorcelés? Non, non, ce don céleste seroit prodigué et avili, si Dieu l'accor-

[1] *Philip.* I, 23. *Rom.* VII, 14, etc.

doit à des ames si indignes de le recevoir. Peut-il moins demander de nous, que de vouloir que nous désirions les biens inestimables qu'il nous veut donner; et pouvons-nous les désirer, sans comprendre que c'est la mort, comme dit saint Paul, qui nous revêtira de toutes choses?

Il faut donc que ce saint devoir prévale sincèrement sur toutes les passions qui nous attachent en cette vie; en un mot, cette vie n'étant faite que pour l'autre, nous devons être ici-bas toujours comme en suspens aux approches de l'éternité, toujours dans l'espérance, et par conséquent toujours dans le désir qu'elle s'ouvre pour nous recevoir, comme ayant tous nos biens dans un autre lieu que celui où nous sommes. Cette disposition, dit saint Augustin, est si essentielle au christianisme, que sans elle tout le plan de la religion se trouve renversé. Donnez-moi, dit-il, un Chrétien qui soit prêt à se contenter de jouir éternellement des plaisirs innocens de cette vie, pourvu que Dieu lui donne l'immortalité; quoiqu'il se propose de vivre dans une parfaite innocence, ce seul renoncement au royaume céleste le rend néanmoins criminel. Faut-il s'en étonner? Supposé la foi, peut-il sans impiété et sans folie préférer la jouissance des créatures à celle de Dieu même; la honte de s'oublier soi-même ici-bas, à la gloire infinie de régner avec Jésus-Christ?

Aussi voyons-nous que les apôtres et les premiers Chrétiens, prenant toutes ces vérités à la lettre, fondoient toute leur joie et toute leur consolation sur leur espérance. Ils se réjouissoient dans l'espérance de régner éternellement avec Jésus-Christ qui essuieroit toutes leurs larmes. Ils vivoient, dit saint Paul[1], dans une humble et douce *attente de leur espérance bienheureuse, et de l'avènement du grand Dieu de gloire.*

Cet apôtre veut-il relever le courage des fidèles, et leur montrer jusqu'où va le bonheur de leur condition; tantôt il leur dit : *Nous serons élevés sur les nues au-devant de Jésus-Christ; alors nous serons à jamais avec le Seigneur. Consolez-vous donc les uns les autres, en vous entretenant de ces aimables vérités*[2]. Tantôt il s'écrie : *Si vous vivez de la vie ressuscitée de Jésus-Christ, ne cherchez plus que ce qui est au ciel, où Jésus-Christ est assis à la droite de Dieu; n'aimez, ne goûtez plus que les biens d'en haut*[3]*;* ne comptez plus pour rien ceux d'ici-bas. Tantôt il leur promet que leur délivrance est prochaine : *Encore un peu de temps, et celui qui doit venir viendra; cependant il faut que tout juste vive de la foi*[1].

Ainsi vous voyez, mes Frères, que, bien loin de craindre la mort, ces Chrétiens si dignes de l'éternité avoient besoin qu'on leur promît qu'ils ne seroient pas encore long-temps sur la terre éloignés du Sauveur. C'étoit donc cette douce espérance qui les rendoit patiens dans les tribulations, intrépides dans les dangers, et qui leur faisoit chanter des cantiques de joie et d'actions de grâces dans les plus horribles tourmens.

Nous voyons par les saintes lettres, que, suivant les paroles du Fils de Dieu, qui avoit mêlé à dessein dans ses prédictions la ruine prochaine de Jérusalem avec celle de l'univers, ces premiers fidèles croyoient communément (et cette croyance les consoloit) que le monde finiroit bientôt. La brièveté de la vie, la mort prompte, le jugement du monde entier, où Jésus-Christ accomplira son règne et triomphera de tous ses ennemis : ces objets, dis-je, qui effraient nos lâches Chrétiens qui n'ont pas le courage de les regarder fixement, étoient pour ceux-ci des objets de ferveur et de confiance. Nous apprenons même de saint Augustin, qu'il n'y avoit que leur soumission aux volontés de Dieu, leur désir de souffrir pour sa gloire et pour perpétuer l'Eglise en multipliant les fidèles, qui les empêchât de se procurer eux-mêmes la mort. Ils attendoient encore plus impatiemment le second avènement du Fils de Dieu, que les patriarches et les prophètes mêmes n'avoient attendu le premier. Bon Dieu, à quoi sommes-nous réduits? où est notre religion? et qu'est donc devenue cette foi que nous avons reçue comme une précieuse succession de ces premiers héros du christianisme? foi si vive, si courageuse en eux; foi si languissante, si étouffée en nous, par un vil intérêt, par des plaisirs grossiers et honteux, par des honneurs vains et chimériques!

Mais, dira-t-on, la sainte Vierge, que vous proposez ici pour modèle, étoit pleine de grâce : ainsi, en souhaitant de mourir, elle soupiroit après un bonheur assuré. Marie étoit pleine de grâce, il est vrai, et elle se confirmoit tous les jours; cependant, au lieu de craindre comme nous la mort, elle ne craignoit que la vie : la vie, dis-je, dont elle faisoit un usage si innocent; la vie dont elle ménageoit tous les momens pour l'accroissement de ses mérites, elle en souhaitoit pourtant la fin : tant elle avoit peur de s'y égarer des voies de Dieu!

Et nous, qui sommes si vides de grâce, et si

[1] *Tit.* II, 13. — [2] *I Thessal.* IV, 16, 17. — [3] *Coloss.* III, 1, 2.

[1] *Hebr.* X, 37, 38.

abusés des folies trompeuses du monde, si esclaves de la chair et du sang, si déraisonnables pour nos intérêts, si accoutumés au mensonge et à l'artifice, si indiscrets et si malins dans nos paroles, si vains et si déréglés dans notre conduite, si fragiles dans les tentations, si téméraires dans les dangers, si inconstans et si infidèles dans nos meilleures résolutions, nous ne craindrons pas d'abuser de la vie, nous oserons en souhaiter la durée, et nous craindrons au contraire la fin de ces épreuves continuelles où notre salut est si terriblement hasardé!

Mais, dira-t-on encore une fois, Marie n'avoit pas besoin de faire pénitence; la mort ne pouvoit que couronner toutes ses vertus. Si nous étions aussi prêts à mourir qu'elle, nous voudrions comme elle mourir; mais, dans la corruption où nous sommes, nous avons besoin de délai pour expier nos fautes; il n'appartient qu'aux innocens de se hâter de comparoître devant leur juge.

Voilà, mes Frères, tout ce que les hommes, aveuglés par l'amour de la vie, peuvent dire de plus plausible pour se justifier. A cela je réponds deux choses.

1° Vous n'êtes point, dites-vous, dans les dispositions de Marie. J'en conviens, mes Frères, j'en conviens; et c'est cette opposition extrême entre son état et le vôtre, que je déplore. Vivez comme elle, et vous serez dignes comme elle d'aspirer au bonheur d'une sainte mort. Si vous voulez cesser de craindre la mort, ôtez la cause funeste de cette crainte. Vivez comme ne comptant point sur la vie. Usez de ce monde, c'est saint Paul qui vous parle, *usez de ce monde comme n'en usant point; car ce monde*, qui vous enchante, *n'est qu'une figure qui passe*[1], et qui passe dans le moment qu'on en croit jouir.

Mais ne vous trompez point vous-mêmes, et n'espérez pas tromper Dieu. N'alléguez point vos propres péchés pour vous autoriser dans votre attachement aux choses présentes. Quoi, parce que vous avez jusqu'ici abusé de la vie, vous prétendez que c'est une bonne raison de désirer encore de la prolonger! Tout au contraire, vous devez être ennuyés de vivre, puisque la vie vous expose chaque jour à perdre Dieu éternellement. Tandis que vous vivrez amusés par vos sens, enivrés des choses les plus frivoles, vous ne serez jamais prêts à mourir, et vous demanderez toujours à vivre, fondés sur des propos vagues de pénitence. Mais renversez cet ordre : au lieu de faire dépendre vos dispositions pour la mort, de votre attachement à la vie, faites tout au contraire, comme il est juste, dépendre votre détachement de la vie d'un sincère désir de la mort. Dites désormais en vous-mêmes : C'est au-delà de cette vie que sont tous nos vrais biens; hâtons-nous donc d'y parvenir. Soupirons, gémissons, comme dit saint Paul[1], de nous voir encore sujets malgré nous à la vanité et aux passions du siècle. Le meilleur moyen de nous rendre dignes de la gloire d'une autre vie, c'est de mépriser et de sacrifier sans réserve tout ce qui nous amuse dans celle-ci.

2° Remarquez, dit saint Augustin, combien vos projets de pénitence ont été jusqu'ici mal exécutés. Combien de fois *environnés des douleurs de la mort,* comme parle le Roi-Prophète[2], avez-vous demandé à Dieu quelque temps et quelque terme, afin que l'avenir réparât le passé! Mais ce temps demandé et accordé uniquement pour repasser toutes vos années dans l'amertume de votre cœur, pour pleurer vos iniquités, à quoi ne l'avez-vous pas prodigué follement! Bien loin de vous délivrer de vos chaînes, vous n'avez fait que les appesantir. Chaque jour n'a servi qu'à fortifier la tyrannie de vos habitudes criminelles, qu'à augmenter l'impénitence de votre cœur, qu'à abuser du temps, de la santé, des biens, et de la grâce même. Chaque jour a augmenté vos comptes, en sorte que vous êtes devenus insolvables.

Ici, Chrétiens, j'interpelle votre conscience; je ne veux point d'autre juge que vous. Etes-vous maintenant mieux préparés à comparoître devant Dieu que vous ne l'étiez autrefois? Si vous l'êtes, profitez de ce temps; demandez à Dieu que sa miséricorde, pour prévenir votre inconstance, se hâte de vous enlever du milieu des iniquités. Si vous ne l'êtes pas, rendez-vous au moins, rendez-vous à une expérience si convaincante. Concluez, dit saint Augustin, qu'en demandant de vivre, vous demandez plutôt de continuer vos infidélités que d'en commencer la réparation. De bonne foi, concluez donc que c'est plutôt l'amour des plaisirs de la vie, que celui des austérités de la pénitence, qui vous éloigne de la mort; et si vous manquez de courage pour aller jusqu'où votre foi vous appelle, du moins soupirez, rougissez de votre foiblesse; du moins avouez avec confusion que vous n'avez pas les sentimens que votre religion vous inspire.

Plus vous craignez, mes Frères, de quitter

[1] *I Cor.* VII, 31.

[1] *Rom.* VIII, 20, etc. — [2] *Ps.* XVII, 5.

ce monde, plus il convient à votre salut que vous le quittiez promptement. Plus vous l'aimez, plus il vous est nuisible; car rien ne prouve tant que vos lâches dispositions, combien la vie est un danger, combien la mort seroit une grâce pour vous.

O aimable Sauveur, qui, après nous avoir appris à vivre, n'avez pas dédaigné de nous apprendre aussi à mourir, nous vous conjurons, par les douleurs de votre mort, de nous faire supporter la nôtre avec une humble patience, et de changer cette peine affreuse qui est imposée à tout le genre humain, en un sacrifice plein de joie et de zèle. Oui, bon Jésus, soit que nous vivions, soit que nous mourions, nous sommes à vous. En vivant, hélas! nous n'y sommes qu'avec la triste crainte de n'y être plus un moment après. Mais en mourant, nous serons à vous pour jamais, et vous serez aussi tout à nous, pourvu que le dernier soupir de notre vie soit un soupir d'amour pour vous, et qu'ainsi la nature se perde dans la grâce. Ainsi soit-il.

SERMON

POUR

LA FÊTE DE SAINT BERNARD.

SA VIE SOLITAIRE, ET SA VIE APOSTOLIQUE.

Vox clamantis in deserto: Parate viam Domini.

La voix de celui qui crie dans le désert: Préparez la voie du Seigneur. En saint Luc, chap. III.

Le prophète Isaïe, élevé en esprit au-dessus de lui-même, avoit entendu une voix mystérieuse qui préparoit déjà au désert le passage du peuple de Dieu pour son retour de la captivité de Babylone, deux cents ans avant qu'il s'accomplît: mais ce retour n'étoit qu'une figure de la vraie délivrance réservée au Sauveur; et saint Jean étoit, comme nous l'apprenons de l'Evangile, cette voix promise pour préparer les hommes à être délivrés par le Fils de Dieu.

Aujourd'hui, mes Frères, Bernard, marchant sur les traces de Jean, fait retentir le désert de ses cris, et il remplit la terre des fruits de la pénitence qu'il prêche. Il est, dans ce dernier âge du monde, la voix qui crie encore: Préparez la voie du Seigneur pour le second avènement de Jésus-Christ: *Vox clamantis in deserto: Parate viam Domini.*

Par la vie solitaire de Bernard, le désert refleurit, et l'état monastique reprend son ancienne gloire. Par la vie apostolique de Bernard, le siècle est réformé, et l'Eglise triomphe. La voilà donc cette voix qui du désert se fait entendre aux extrémités de la terre. Il est tout ensemble le patriarche des solitaires, et l'apôtre des nations. Ces deux réflexions, mes Frères, feront tout le sujet de ce discours.

O Sauveur, qui lui donnâtes de faire votre œuvre, donnez-moi d'en parler. Que ces torrens de lumière et de grâce, qui coulèrent de sa bouche pour inonder les villes et les provinces, passent encore de ma bouche, quoique pécheur, jusqu'au fond des cœurs. Donnez, donnez, Seigneur, selon la mesure de notre foi; donnez pour la gloire de votre nom, et pour la nourriture de vos enfans.

Marie, qu'il a invoquée avec une si tendre confiance, nous vous invoquons avec lui. *Ave, Maria.*

PREMIER POINT.

A quoi n'est-on pas exposé, mes Frères, non-seulement par la malice des hommes et par sa propre fragilité, mais encore par les dons de Dieu! Dès sa plus tendre enfance, Bernard est aux prises avec des compagnies impudentes, qui veulent lui arracher son innocence; avec sa propre beauté, qui est un scandale, selon le Sage: enfin avec son esprit même, qui le tente de vanité sur le succès de ses études. Ainsi tout se tourne en piéges. Nous abusons des bienfaits mêmes qui sortent des pures mains de Dieu, pour l'oublier, et pour nous complaire en nous-mêmes. Mais rien ne peut ravir à Jésus-Christ ce qu'il tient dans sa main, ce qu'il a choisi et scellé du sceau de sa dilection éternelle. L'homme, quand Dieu le mène par la main, passe sans hésiter au travers des ombres de la mort, il marche sur l'aspic et le basilic; il foule aux pieds le lion et le dragon: mille flèches à sa gauche, et dix mille à sa droite, tombent à ses pieds, et il demeure invulnérable. Déjà une voix douce et intérieure, qui fait tressaillir Bernard jusque dans la moelle des os, l'appelle au désert. En vain ses proches et ses amis veulent l'arrêter, il les entraîne par la rapidité de sa fuite. Le plus jeune d'entre ses frères voyant tous les autres qui abandonnent l'héritage paternel et qui s'enfuient tout nus pour porter la croix après Jésus-Christ, s'écrie: Quoi donc, mon Frère, vous

prenez le ciel, et vous ne me laissez que la terre! L'enfant suit la sainte troupe. Ainsi Bernard, à l'âge de vingt-trois ans, s'avance vers la solitude, et mène avec lui comme en triomphe la chair et le sang vaincus. Trente parens ou amis, dont il brise les liens, sont les hosties vivantes et de bonne odeur qu'il présente à Dieu.

Apprenez ici, mes Frères, à espérer contre toute espérance, et à ne vous décourager jamais dans l'œuvre de la foi. Etienne, abbé de Cîteaux, succomboit dans l'attente de quelque secours. Ses disciples mouroient; l'austérité de sa maison épouvantoit ceux qui songeoient à s'y dévouer. Au moment où tout va périr (car Dieu se plaît à attendre jusqu'à l'extrémité pour éprouver les siens) Dieu rétablit tout sur les ruines de toutes les ressources humaines. Accourez, Bernard, accourez; consolez le saint vieillard, et soutenez la maison de Dieu chancelante. Parmi les trente novices, en voici un qui, étant le chef et le modèle de tous les autres, se demande chaque jour à soi-même : Que suis-je venu faire ici? Il regrette le temps nécessaire au sommeil; les repas, après les plus longs jeûnes, sont pour lui des croix. Au bout d'un an, il ignore encore comment la maison où il est est faite; il ne distingue pas les alimens dont il est nourri; toute curiosité est éteinte, tout sentiment est étouffé; l'esprit d'oraison absorbe tout, et le travail même des mains ne peut le distraire.

Malgré sa jeunesse, il fut envoyé pour fonder une nouvelle colonie de solitaires dans l'affreuse vallée de Clairvaux, où il ne paroissoit d'autres vestiges d'hommes que ceux des voleurs. Là, souvent les frères furent réduits à se nourrir d'herbes et de feuilles. Mais le nouvel abbé, devenu implacable contre la nature, est insensible à tous ces besoins, et d'autres désirs enflamment son cœur. Lorsque ses religieux, affligés par les tentations, viennent les apporter dans son sein pour se soulager et s'accuser d'être encore foibles, saint Bernard, au lieu de les consoler, gémit de trouver qu'ils sont encore hommes, eux qu'il veut déjà voir transformés en anges. Cependant ils souffroient en paix l'âpreté de ses corrections. Cette humilité si douce et si tranquille ouvrit enfin ses yeux. C'est dans la fournaise de la tentation, disoit-il alors, que l'or se purifie; le vrai père doit être le consolateur de ses enfans, et les réfugier sous ses ailes comme l'oiseau ses petits pendant la tempête. Mais la nature, toujours irrégulière, passoit de cet excès de sévérité dans un autre excès de découragement, et il alloit se condamner au silence, si une vision céleste ne l'eût instruit et rassuré dès ce moment. Ne craignez rien, disciples de Bernard; la grâce est répandue d'en haut sur ses lèvres; une loi de clémence est imprimée sur sa langue, il ne sortira plus de sa bouche que sagesse et douceur.

Qu'il est beau, mes Frères, d'entendre Guillaume de Saint-Thierri, historien de sa vie, nous raconter le premier voyage qu'il fit à Clairvaux! « Je crus d'abord, dit-il, voir les » déserts d'Égypte peuplés de solitaires : une » étroite et profonde vallée, environnée de » hautes montagnes couvertes de sombres forêts; des bâtimens pauvres comme des cabanes de bergers, et faits de la main même » des solitaires; la vallée toute remplie d'hommes » sans cesse en mouvement, et néanmoins » l'ordre et le silence régnant de toutes parts; » nul autre bruit que celui des travaux et des » louanges de Jésus-Christ; les frères nourris » d'un pain grossier et presque de terre, qu'ils » gagnent à la sueur de leur front; des yeux » baissés et presque éteints; des visages pâles et » décharnés, mais sur lesquels reluit la sérénité de l'amour de Dieu; des corps exténués » et abattus, qui ne sont animés que par la » joie du Saint-Esprit, et par l'espérance céleste. » Bernard parut néanmoins, mes Frères, aux yeux de Guillaume étonné, le plus précieux ornement de sa solitude. Il vit dans un cilice, et sous de vils habits, un jeune homme d'une beauté délicate, mais presque effacée; d'un naturel vif et exquis, mais languissant, et poussé par austérité jusqu'aux portes de la mort. Pour obéir à l'évêque de Châlons, qui avoit alors sur lui toute l'autorité de l'ordre, il rétablissoit sa santé en se nourrissant de lait et de légumes.

O vous que les moindres infirmités alarment, et qui ne cessez d'écouter la nature lâche et avide de soulagement; vous qui ne rougissez point de priver l'âme de ses vrais alimens, qui sont les jeûnes et la prière, pour donner au corps ce qui ne sert qu'à l'amollir et à le perdre; venez, et voyez ce que l'homme de Dieu ne donne qu'à regret au corps du péché, lors même qu'il est prêt à tomber en ruine.

En revenant de Liége, le pape Innocent II passa peu de temps après à Clairvaux, et admira le même spectacle. Ses yeux ne pouvoient se rassasier de voir ces anges de la terre. Il répandit des larmes de joie, et les évêques qui le suivoient ne purent s'empêcher de pleurer avec lui. O douces larmes! qui nous donnera main-

tenant de pleurer ainsi, pour essuyer ces autres larmes si amères que nous arrachent tous les jours tant de misères et tant de scandales? O bienheureuse joie de l'Eglise, quand est-ce que Dieu vous ramènera sur la terre! O hommes immobiles, dont les yeux ne daignent pas même s'ouvrir pour jeter un regard sur ce que l'univers a de plus révéré! Ils sont dans cette assemblée comme n'y étant pas; la présence de Dieu les ravit aux autres et à eux-mêmes.

Pendant que Bernard plante et arrose, Dieu donne l'accroissement. Cultivé par des mains pures, le désert germe, fleurit, et jette une odeur qui embaume toute l'Eglise. Dans ce champ hérissé de ronces et de buissons sauvages, naissent les myrtes; à la place des épines croissent les lis. Jetez les yeux, mes Frères, sur ce grand arbre planté à Clairvaux. Naguère ce n'étoit qu'une foible plante qui rampoit sur la terre, et dont tous les vents se jouoient : maintenant il porte ses branches jusque dans le ciel, et il les étend jusqu'aux extrémités de la terre. C'est qu'il est planté le long des eaux, et qu'un fleuve de grâce baigne ses plus profondes racines. La postérité de Bernard est bénie comme celle d'Abraham. Comment, dit-il en lui-même, moi tronc stérile, ai-je donné la vie à tous ceux-ci? D'où me viennent tant d'enfans et tant d'héritiers de ma pauvreté et de ma solitude? De Flandres, d'Aquitaine, d'Italie, d'Allemagne, ils viennent en foule. O vents! portez-les sur vos ailes dans le sein de leur père; et que tous les peuples de l'univers, rendant gloire à Dieu, admirent sa fécondité.

Voulez-vous voir, mes Frères, la tige qui porte tant de fruits? voyez Bernard. Les lumières qu'il verse sur les siens, il les puise non dans l'étude, mais dans la prière; et il est, dit-il lui-même, bien moins instruit par les raisonnemens des livres, que par le silence de son désert. Ce n'est plus cet homme d'un zèle sauvage et impatient contre les moindres imperfections : au contraire, c'est une mère tendre, qui se fait tout à tous, qui d'une main présente le pain solide aux forts, et de l'autre tient dans son sein les petits suçant sa mamelle. Il ne peut sans pleurer voir expirer le moindre de ses enfans; et malgré leur multitude innombrable, il a assez de tendresse pour en faire sentir à tous. Ils sont la prunelle de ses yeux, qu'à peine ose-t-il toucher. Faut-il les corriger? aussitôt son cœur saigne. Remarquez la délicatesse d'une charité qui craint tout. Je suis, dit-il, mes chers enfans, pressé entre deux extrémités, de même que l'Apôtre, et je ne sais que choisir. Serai-je content d'avoir déchargé ma conscience en vous disant la vérité, ou bien m'affligerai-je de vous l'avoir dite sans fruit? A Dieu ne plaise qu'une mère se console de la mort de son fils, parce qu'elle n'a rien négligé pour sa guérison! On trouvoit qu'il supportoit trop les naturels incorrigibles; mais souvent la patience faisoit dans ces ames dures des changemens qu'on n'auroit osé espérer. Apprenez donc, vous que Dieu élève sur la tête des autres hommes pour les gouverner, apprenez à vous abaisser à leurs pieds, à souffrir, à vous taire, à attendre de Dieu ce que vous ne pouvez obtenir des hommes. L'humilité surmonte tout. Apercevoit-il que quelqu'un fût ému contre lui : « Je me » soumettrai à vous, lui disoit-il, malgré vous, » et malgré moi-même. » C'est à ce prix, mes Frères, qu'on enlève les cœurs, et qu'on entraîne tout ce qui résiste. Malheur, malheur à nous qui trouvons souvent l'œuvre de Dieu impossible, parce que nous la faisons sans foi et avec négligence! Malheur à nous, qui nous plaignons des obstacles que notre hauteur même, notre indiscrétion ou notre lâcheté a formés!

Faut-il s'étonner, mes Frères, si après tant de travaux et de douleurs, à l'âge de soixante-trois ans, la victime depuis si long-temps languissante achève de se consumer? « J'ai reçu, » écrivoit-il alors à Arnauld abbé de Bonneval, » votre lettre avec tendresse, mais non pas avec » plaisir; car quel plaisir pourrois-je avoir » dans une vie qui est un abîme d'amertumes? » Le sommeil m'a quitté, afin que la douleur » ne me quitte plus. » Vous le voyez dans ces tendres et courageuses paroles, vous le voyez lui-même, qui, jusque dans les bras de la mort, conserve encore ces tours vifs et ingénieux. Le voilà cet homme intérieur qui se renouvelle de jour en jour sur les ruines du vieil homme prêt à expirer. A la nouvelle de sa défaillance, le silence du désert est troublé, tout est ému, tout gémit, tout pleure. Les évêques et les abbés accourent. « Me voici, leur disoit » Bernard, entre le désir d'aller à Jésus-Christ » et celui de ne me point séparer de vous; » mais le choix n'appartient qu'à Dieu. » Il est déjà fait, mes Frères, ce choix. Il ne tenoit plus à la terre; il échappoit aux tendres embrassemens des siens; et parmi les soupirs de sa sainte maison désolée, son âme s'envola dans la joie de son Dieu.

O père! ô père! disoient-ils frappant leur poitrine; ô père! ô conducteur des enfans d'Israël! pourquoi nous délaisser? Hélas! la lampe ardente est éteinte dans la maison de Dieu. Mal-

heur, malheur à nous! car nous avons péché, et Dieu nous frappe.

O enfans, écoutez la voix de votre père. O filles de Bernard, ce n'est pas moi pécheur et indigne d'être écouté, c'est Bernard même qui vous parle du haut des cieux, où il règne avec Jésus-Christ. Là il règne avec lui; de là il descendra avec lui lorsque le Fils de l'homme viendra juger la terre. Que lui répondrez-vous, quand il vous demandera ce feu divin que le souffle de sa bouche avoit allumé ici-bas? Brûle-t-il encore vos cœurs?

O solitude, cher asile des âmes vierges! dérobe au monde trompeur et aux traits enflammés de Satan les filles de Bernard. Qu'elles ignorent le siècle contagieux, et qu'elles ne désirent rien tant que d'en être ignorées. Qu'elles sentent combien il est doux d'êtres oubliées par les enfans des hommes, quand on goûte les dons de l'époux sacré.

O réforme, ô réforme, qui as coûté à Bernard tant de veilles, de jeûnes, de larmes, de sueurs, de prières ardentes! pourrions-nous croire que tu tomberois? Non, non, que jamais cette pensée n'entre dans mon cœur. Périsse plutôt le malheureux jour qui éclaireroit une telle chute! Quoi! Bernard verroit-il lui-même, du sanctuaire où il est couronné, sa maison ravagée, son ouvrage défiguré, et ses enfans en proie aux désirs du siècle? Plutôt, que mes deux yeux se changent en fontaines de larmes; plutôt, que l'Eglise entière gémisse nuit et jour, pour ne laisser pas tourner en opprobre ce qui fait sa gloire!

O épouses de l'Agneau, vous consolez l'Eglise des outrages que lui font ses propres enfans; vous essuyez les larmes qu'elle répand sur le déluge d'iniquité qui couvre la face de la terre. Ne lui arrachez pas cette consolation; n'ajoutez pas douleur sur douleur: ne venez pas, avec des mains parricides, déchirer ses plaies où le sang ruisselle déjà: mais souvenez-vous que le sel de la terre est bientôt affadi et foulé aux pieds. Si peu que le cœur s'ouvre à la vanité et à la joie mondaine, il en est enivré. D'abord on dit que ce n'est rien, mais ce rien décide de tout. Un amusement dangereux sous le nom d'une consolation nécessaire; une occupation qui paroît innocente, mais qui dissipe un esprit lassé du recueillement et ennuyé de ses exercices; une amitié où l'on s'épanche vainement, et où le cœur déjà amolli se fond comme la cire; une liberté de juger, d'où naissent les murmures, qui ôte le goût de l'heureuse simplicité, et qui rend tout amer dans l'obéissance; enfin une réserve secrète et imperceptible qui partage le cœur, qui irrite Dieu jaloux: Vierges, fuyez l'ancien serpent qui se glisse sous l'herbe et parmi les fleurs; Vierges, fuyez; toutes ses morsures sont venimeuses. O filles de Bernard, montrez-moi votre père vivant en vous. Il ranima la discipline monastique presque éteinte en son temps: voudriez-vous la laisser périr dans le vôtre, où elle demande elle-même de conserver sa gloire par vous? Entraîné malgré lui au milieu du siècle par les princes et pour les intérêts de la religion, il conserva le recueillement, la simplicité, la ferveur: perdriez-vous toutes ces vertus dans le silence et dans la solitude?

Mais remarquez ce qui fit de lui un mur d'airain contre tous les traits lancés par l'ennemi. C'est que jamais il ne parla aux hommes dans sa solitude, que pour répandre les dons de Dieu. Vierges du Seigneur, ne vous laissez donc voir à ceux du dehors qu'en des occasions courtes et rares, pour les édifier, pour rentrer vous-mêmes aussitôt après, avec plus de goût, dans la vie cachée. Il ne se montroit que pour faire sentir Jésus-Christ par des bienfaits miraculeux: encore même craignoit-il ses propres miracles, et il n'osoit les faire à Clairvaux, de peur d'attirer dans sa solitude le concours des peuples. L'amour de son désert lui fit refuser l'évêché de Rheims et celui de Milan. Loin donc, filles de Bernard, loin ces songes flatteurs qui pourroient enchanter vos sens! Loin cette figure maudite qui passe; ce monde, fantôme de gloire qui va s'évanouir! Enfin si l'on a vu Bernard sortir plusieurs fois de Clairvaux, c'est par les ordres exprès du Pape, et pour les plus pressans besoins de l'Eglise. Alors c'étoit Jean sorti du désert pour rendre témoignage au Sauveur et pour instruire sans crainte les rois. Il est temps, mes Frères, de vous le faire voir dans ce travail apostolique.

SECOND POINT.

Dans le douzième siècle de l'Eglise, Dieu irrité contre les hommes avoit frappé de sa verge de fer les pasteurs de son peuple: le troupeau languissoit loin des pâturages, à la merci des loups dévorans. L'anti-pape Anaclet allume un feu qui court de royaume en royaume, et rien ne peut l'éteindre. Innocent II, choisi pour ses vertus, succombe, et se sauve à Pise. Les nations flottantes ne savent où est le vrai pasteur. L'Eglise de France assemblée à Etampes, ne voit que Bernard qui en

puisse décider, et elle attend que Dieu parlera par sa bouche. En effet, éclairée par lui, elle tend les bras et ouvre son sein au vrai pontife fugitif. Aussitôt je vois Bernard ranimer par la vigueur de ses conseils le Pape et les cardinaux; ramener à l'unité, par ses douces insinuations, le roi d'Angleterre; arrêter par l'autorité de sa vertu l'empereur Clotaire qui veut profiter du trouble pour renouveler sa prétention des investitures; engager même ce prince à amener Innocent à Rome, pour détrôner le superbe Anaclet; faire tenir un concile à Pise, où tout l'Occident, d'une seule voix, excommunia l'antipape; enfin vaincre la ville de Milan obstinée dans le schisme, en déployant sur elle par ses miracles toute la vertu du Très-Haut. Ainsi parle, ainsi agit l'homme de Dieu, quand Dieu l'envoie.

Et toi, fier duc d'Aquitaine, qui soutiens encore de tes puissantes mains le schisme penchant à sa ruine, tu seras toi-même, comme un nouveau Saul, abattu et prosterné pour être converti. Tu frémis, tu ne respires contre les saints que sang et que carnage. En vain tu fuis la conférence de l'homme de Dieu; en vain tu persécutes les pasteurs; tu tomberas. Arrête, voici Bernard qui vient à toi avec l'Eucharistie dans ses mains. Je vois son visage enflammé, j'entends sa voix terrible. Ecoutons, mes Frères, ce qu'il lui dit :

« Toute l'Eglise vous a conjuré, et vous avez » rejeté ses larmes. Voici le Fils de la Vierge, » chef de l'Eglise que vous outragez. Le voici » votre juge, devant qui tout fléchit le genou, » dans le ciel, sur la terre et jusqu'aux enfers. » Le voici votre juge, qui tient votre ame dans » ses mains : le mépriserez-vous aussi? » A ce coup foudroyant, le persécuteur tombe aux pieds de Bernard, et on ne peut le relever; ce lion rugissant devient un agneau.

Hâtons-nous, mes Frères, de suivre notre saint. Bernard, comme un éclair, perce de l'Orient jusqu'à l'Occident. Le voilà déjà jusque aux extrémités de l'Italie. En passant à Rome, il a donné le coup mortel au schisme naissant. Les justes y sont consolés, les égarés reviennent sur leurs pas, l'édifice d'orgueil et de confusion est sapé par les fondemens. Roger, roi de Sicile, par lequel le schisme respire encore, veut faire conférer à Salerne Bernard avec Pierre de Pise, profond jurisconsulte et grand orateur, attaché au parti d'Anaclet. Discours insinuans et persuasifs de la sagesse humaine, vous ne pouvez rien contre la vérité de Dieu. Le prince, endurci comme Pharaon, sera vaincu dans une bataille, selon la prédiction de Bernard; et Pierre de Pise, frappé par la voix de l'homme de Dieu, viendra humble et tremblant aux pieds du vrai pasteur qu'il a méconnu.

C'en est fait, mes Frères, c'en est fait; les dernières étincelles d'une flamme qui avoit volé dans toute l'Europe, s'éteignent : tout est fait un seul pasteur, un seul troupeau; et Bernard, qui avoit travaillé sept ans à la réunion, partit de Rome cinq jours après qu'elle fut consommée, pour rentrer dans sa solitude.

Elle ne put, mes Frères, le posséder longtemps; car puissance lui fut donnée sur les cœurs pour devenir l'ange de paix. Joignez-vous à moi pour le considérer, tantôt annonçant à Louis le Gros, avec toute l'autorité d'un prophète, la destinée de sa famille et de sa couronne, pour réconcilier avec lui les évêques; tantôt mettant ses religieux en prières, et entrant dans le camp de Louis le Jeune, pour faire tomber de ses mains le glaive déjà tourné contre Thibaut comte de Champagne; tantôt ne promettant à la Reine qu'elle auroit un fils, qu'à condition qu'elle feroit conclure une paix; enfin sauvant la ville de Metz de l'embrasement d'une guerre qui alloit la réduire en cendres.

Mais que dirai-je de cette croisade qu'il publia pour secourir les Chrétiens d'Orient, et dont la fin fut si malheureuse; entreprise néanmoins autorisée par les ordres du Pape, par le désir des princes, et par tant de signes miraculeux? O Dieu, terrible dans vos conseils sur les enfans des hommes! il est donc vrai qu'après leur avoir inspiré un dessein, vous les rejetez de devant votre face; soit qu'ils se rendent eux-mêmes dans la suite indignes d'être les instrumens de votre providence, ou que vous ne leur ayez mis vous-même dans le cœur cette entreprise, que pour les faire passer par une confusion salutaire! Quoi qu'il en soit, mes Frères, au moment où la France consternée apprit la défaite entière des croisés, Bernard dit ces paroles : « J'aime mieux que le » murmure des hommes se tourne contre moi » que contre Dieu. » Ensuite tenant dans ses mains un enfant aveugle qu'on lui présentoit : « O » Dieu, s'écria-t-il, s'il est vrai que votre Esprit » m'ait inspiré de prêcher la croisade, montrez-» le en éclairant cet enfant aveugle. » A peine le saint eut prié, que l'enfant s'écria : « Je vois. »

Mais quelle victoire de l'Eglise se présente à moi? Où sont-ils ces vains philosophes, curieux des secrets d'une sagesse toute terrestre? Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie cette sagesse présomptueuse? Taisez-vous, Abailard; votre

subtilité sera confondue. Gilbert de La Porrée, qui faites gémir toute l'Eglise par vos profanes nouveautés, revenez à la saine doctrine qui est annoncée depuis les anciens jours. O Henri, par vous les saints du Seigneur sont méprisés, et les cérémonies les plus vénérables sont tournées en dérision. Mais Bernard marche vers Toulouse, où l'erreur domine. Pourquoi fuyez-vous, ô Henri, vous qui promettiez à votre secte les armes lumineuses de l'Evangile? Le mensonge, en qui vous espériez, vous abandonne à votre foiblesse; vous ne pouvez soutenir la vue de Bernard, de qui sortent les rayons les plus perçans de la vérité.

Ici, mes Frères, les miracles déjà innombrables se multiplient pour venger la vérité méprisée, et pour abattre toute tête superbe qui s'élève contre la science de Dieu. Seigneur Jésus, vous avez dit que vos disciples, en votre nom, surpasseroient toutes vos œuvres : mais ce que vous avez donné à vos apôtres pour planter la foi, vous le renouvelez encore à la face de tant de nations, pour faire refleurir cette foi presque déracinée. Que vois-je, que vois-je, mes Frères? Je me crois transporté dans la cité sainte; je crois voir la Palestine que le Seigneur visite encore. Une vertu bienfaisante sort de Bernard; elle coule sans peine comme de sa source, et elle semble même lui échapper. Il guérit toutes les langueurs; la fièvre lui obéit, et tous les maux s'enfuient. Les aveugles voient, les sourds entendent, les boiteux marchent, les paralytiques emportent leurs lits, la santé est rendue aux mourans; il ouvre l'avenir et y lit comme dans un livre. A Sarlat, pour montrer qu'il a enseigné la vérité, il promet que les pains qu'il a bénis guériront tous les malades qui en mangeront. « Oui, ceux qui auront la » foi, » reprit d'abord l'évêque de Chartres, craignant que Bernard ne promît trop. « Non, » non, continua Bernard, l'œuvre de Dieu est » indépendante de la foi. Qu'ils croient, ou » qu'ils ne croient pas, ils seront guéris également. » En effet, la foule des malades, sans aucune exception, sentit la main de Dieu.

A Constance, en un seul jour, onze aveugles, dix estropiés et dix-huit boiteux sont guéris. A Metz, un seigneur puissant et impie résistant à sa voix : « Vous ne daignez pas, lui dit-il, » écouter mes paroles, un sourd les entendra. » Il met ses doigts dans les oreilles du sourd, et il le guérit. Dans une ville d'Allemagne, il aperçoit une femme aveugle et mendiante : « Vous demandez, lui dit-il, de l'argent, et Dieu » vous donne la vue. » Il la toucha, et en ouvrant les yeux elle admira la grâce de Dieu avec la lumière du jour. A Francfort, l'Empereur l'emporte lui-même sur ses épaules, de peur qu'il ne soit étouffé par les peuples sur lesquels il répand la santé. Il n'ose retourner dans les lieux où sa main et sa voix ont fait tant de prodiges. Tantôt il monte dans une barque; tantôt d'une fenêtre il envoie la vertu de Dieu sur les malades. Dans les places publiques, dès qu'il parle les larmes coulent, et les pécheurs frappent leur poitrine. Heureux qui peut toucher ses vêtemens, heureux qui peut du moins baiser les vestiges de ses pas imprimés sur le sable! Ne faut-il pas, s'écrient les peuples, que nous écoutions l'homme que Dieu a exaucé?

J'avoue, mes Frères, et je le sens avec joie, que je succombe sous le poids des merveilles qui me restent à expliquer. Doux et tendres écrits, tirés et tissus du Saint-Esprit même; précieux monumens dont il a enrichi l'Eglise, rien ne pourra vous effacer; et la suite des siècles, loin de vous obscurcir, tirera de vous la lumière. Vous vivrez à jamais, et Bernard vivra aussi en vous. Par vous nous avons la consolation de le voir, de l'entendre, de le consulter et de recueillir ses oracles. Par vous, ô grand saint, a retenti toute l'Eglise entière de cette trompette mystérieuse qui évangélisoit au milieu de Sion, et qui annonçoit à Juda ses iniquités. Là les princes et les pasteurs du peuple, les chefs des ordres, les solitaires et les hommes du siècle, tous sont jugés. Il tonne, il foudroie, et les cèdres du Liban sont brisés par les paroles tranchantes qui sortent de sa bouche. Lettre à l'Archevêque de Sens, livre *de la Considération, au Pape Eugène*, faut-il, hélas! faut-il que vous soyez encore, à notre confusion, une sentence d'anathème contre notre siècle, aussi bien que contre celui dont notre nouveau Jérémie déploroit les maux! Mais avec tant de force, comment est-ce que tant de douceur peut se faire sentir? Ici coule l'onction descendue des vives sources des prophètes et des apôtres pour inonder la maison de Dieu : ici je sens ces doux parfums de l'épouse qui distille l'ambre, et qui languit d'amour dans le sein de l'époux, enivrée de ses délices.

O ames qui brûlez du feu de Jésus, venez, hâtez-vous d'apprendre dans son explication des Cantiques, les consolations, les épreuves et le martyre des épouses que Dieu jaloux veut purifier. D'où vient qu'à la fin des siècles, qui semblent réservés à la malédiction, Dieu montre encore un homme qui auroit fait la gloire et la

joie des premiers temps? C'est que l'Eglise, selon la promesse de son époux, a une immortelle beauté, et qu'elle est toujours féconde malgré sa vieillesse. Ne falloit-il pas, dans ces temps de confusion et de péché, un renouvellement de lumières? Mais, hélas! ces jours de péchés ne sont pas finis. Que voyons-nous dans les nôtres, mes Frères? Ce que nous serions trop heureux de ne voir jamais: vanité des vanités, et encore vanité, avec travail et affliction d'esprit sous le soleil. A la vue de tant de maux, je loue la condition des morts, et je plains les vivans. A quoi sommes-nous réservés? Tandis qu'au dehors tant de sectes superbes et monstrueuses que le Nord enfanta dans le siècle passé, se jouent du texte sacré des Ecritures pour autoriser toutes les visions de leur cœur; taudis qu'elles tournent leur bouche vers le ciel pour blasphémer contre l'Eglise; les enfans de l'Eglise même déchirent ses entrailles, et la couvrent d'opprobres. On est réduit à compter comme des miracles de grâce, quelques Chrétiens sauvés du déluge de la corruption, et que l'ambition ne rend pas frénétiques. La multitude adore des divinités de chair et de sang, dont elle espère ce qu'on nomme fortune. *L'avarice qui est une idolâtrie*, selon saint Paul, tient le cœur asservi. On n'adore plus, comme saint Chrysostôme le remarque, des idoles d'or et d'argent; mais l'or et l'argent même sont adorés, et c'est en eux que l'on espère. Bien loin, bien loin de vendre tout, ajoute ce Père, comme les premiers Chrétiens, on achète sans fin: que dis-je, on achète? on acquiert aux dépens d'autrui, on usurpe par artifice et par autorité. Bien loin de soulager les pauvres, on en fait de nouveaux. Des créanciers sans nombre languissent, et sont ruinés faute d'avoir leur bien. Voyez-vous les Chrétiens qui se mordent, qui se déchirent, qui aiguisent leurs langues envenimées, et arment leurs mains pour les tremper dans le sang de leurs frères? Les voyez-vous eux-mêmes rongés par les noires fureurs de l'envie et de la vengeance? Les voyez-vous noyés sans pudeur dans les sales plaisirs, et abrutis par des passions monstrueuses? Dieu se retire; et dans sa colère il les livre aux désirs de leur cœur. Ils croient tout voir, ils croient tout entendre, et ils ne voient ni n'entendent rien. Ils marchent à tâtons sur le bord de l'abîme; l'esprit d'ivresse et de vertige les assoupit; ils mourront sans savoir ce qu'ils sont, ni qui les a faits.

Où est-il donc, mes Frères, ce bienheureux temps des persécutions, où Tertullien disoit aux persécuteurs: Entrez dans les prisons, et si vous trouvez dans les fers quelqu'un qui soit accusé d'autre crime que de la confession du Seigneur Jésus, assurez-vous qu'il n'est pas Chrétien: car le vrai Chrétien est celui qui, marchant dans la voie droite de l'Evangile, n'est accusé que pour la foi. Oserions-nous maintenant faire ce défi aux nations païennes, et nous surpassent-elles en crimes? Hélas! les Chrétiens sont maintenant accusés de tous les excès: que dis-je, accusés? ils s'accusent eux-mêmes, ou plutôt ils se vantent de tous les maux. Leur front ne sait plus rougir: le vice triomphe dans les places publiques, et la vertu honteuse va se cacher. Ce n'est plus pour éviter les louanges qu'elle se cache, c'est pour se dérober à l'insulte, à la dérision. Les bonnes œuvres sont devenues des œuvres de satan et de ténèbres, et c'est le mal qui cherche la lumière. Je vois un autre vice encore plus affreux que ce vice brutal et impudent: c'est un vice hypocrite, qui veut faire le mal avec règle, et qui prend un air de sagesse pour autoriser sa folie. Il appelle le mal bien, et le bien mal. Il s'érige en réformateur, et rit de la simplicité des enfans de Dieu. Il ne rejette pas l'Evangile; mais, sous prétexte d'éviter le zèle indiscret, il énerve l'Evangile et anéantit la croix. Voilà l'iniquité qui croît sans mesure, et qui montera bientôt jusqu'à son comble. Quels discours viennent chaque jour frapper mes oreilles et déchirer mon cœur! J'entends, j'entends qu'on se moque de la piété. Dans un royaume où le prince veut faire régner Jésus-Christ, la vérité souffre encore violence. Les foibles rougissent de l'Evangile, comme du temps du paganisme. On insulte aux âmes touchées, et on leur demande, comme à David: Où est votre Dieu?

Qui êtes-vous, ô hommes profanes qui riez ainsi lorsque vous voyez un pécheur renouvelé en Jésus-Christ, qui va contre le torrent de toutes ses passions? Quoi donc, vous ne sauriez souffrir qu'on se déclare hautement pour le Dieu qui nous a créés! Selon vous, c'est une foiblesse que de craindre sa justice éternelle et toute-puissante, et que de n'être pas ingrat à ses bontés. Selon vous, c'est une folie que de vivre selon la foi, dans l'espérance d'une vie éternellement bienheureuse. Qui êtes-vous donc, ô hommes qui vous jouez ainsi de la religion, aussi bien que des hommes qui la veulent suivre? Etes-vous d'un autre religion? n'en croyez-vous aucune? Allez donc hors de nos églises, loin de nos mystères, vivre sans espérance, sans Sauveur, sans Dieu; allez où

votre désespoir impie et brutal vous va précipiter. Mais, hélas! qui pourroit le croire? vous êtes chrétiens, et vous avez promis de renoncer au monde et à ses pompes, de porter la croix avec Jésus-Christ, et de mépriser tout ce qui se voit, pour aspirer à ce qu'on ne voit pas. Encore une fois, vous l'avez promis, vous n'oseriez nier votre promesse, vous n'oseriez renoncer au salut, vous tremblez quand la mort prochaine vous montre l'abîme qui s'ouvre à vos pieds. Malheureux! insensés! vous voulez qu'on vous croie sages, et vous traitez de fous ceux qui, espérant des biens auxquels vous ne prétendez pas renoncer, travaillent à s'en rendre dignes? O renversement du sens humain! ô folie monstrueuse! O démons, vous les possédez : ce n'est pas eux qui parlent, et quand ils ne songent qu'à rire, c'est vous qui blasphémez en eux!

Il faudroit, mes Frères, un autre Bernard pour ramener la vérité et la justice parmi les hommes : encore ne sais-je si cette impiété inconnue à son siècle, et si enracinée dans le nôtre, ne résisteroit pas à sa parole et à ses miracles. Ne vous parle-t-il pas tous les jours par ses écrits et par les histoires du temps qui attestent tout ce qu'il a fait? Ecoutons-le, mes Frères.

Du moins, du moins en ce jour gardez-vous d'endurcir vos cœurs, ô mes enfans! (C'est ainsi qu'il vous parle, et qu'il a droit de vous parler, lui qui a renouvelé votre nation dans la grâce de l'Evangile.) O mes enfans, faudra-t-il donc que je m'élève contre vous au jugement de Dieu? La lumière que vos pères ont vue, et qui de génération en génération a rejailli jusque sur vous, ne servira-t-elle qu'à éclairer vos iniquités? Que n'ai-je point souffert pour vous présenter tous ensemble comme une seule vierge sans tache à l'époux sacré? Mais que vois-je au milieu de vous, ô mes enfans? Je vous ai offert la bénédiction, et vous l'avez rejetée : la malédiction viendra, elle viendra, et vous en serez inondés; elle distillera sur vos têtes goutte à goutte jusqu'à la fin. Non, je ne serai plus votre père, j'endurcirai mon cœur et mes entrailles pour vous rejeter à jamais; je vous méconnoîtrai, je rougirai de vous au temps de Jésus-Christ; je demanderai vengeance de mes paroles, ou plutôt de la sienne tant de fois méprisée.

Homme de Dieu, donné à la France et à toute l'Eglise, que vos mains paternelles ne se lassent jamais de s'élever vers Dieu en notre faveur! Que nous restera-t-il, si le cœur même de notre père est irrité, et si l'instrument des miséricordes appelle contre nous les vengeances? O père! voyez notre désolation; voyez, et hâtez-vous; voyez, et fléchissez notre souverain Juge, afin que, quand vous viendrez avec lui dans la gloire, vous puissiez nous présenter au pied de son trône comme vos enfans; que vous soyez suivi d'une troupe sainte qui marche les palmes à la main, et que nous recevions avec vous la couronne qui ne se flétrit jamais! Ainsi soit-il.

SERMON

POUR

LA FÊTE DE SAINTE THÉRÈSE.

SUR L'ARDEUR ET LES EFFETS DE SON AMOUR ENVERS DIEU.

De excelso misit ignem in ossibus meis, et erudivit me.

Il a envoyé le feu d'en haut jusque dans mes os, et il m'a instruite. En Jérémie, Lament. chap. premier, ỷ. 13.

C'est ainsi, mes Frères, que parle Jérémie au nom de Jérusalem, pour exprimer tout ce que cette cité, devenue infidèle, ressent quand Dieu la frappe pour la convertir. Il dépeint un feu dévorant, mais un feu envoyé d'en haut, et que la main de Dieu même allume de veine en veine pour pénétrer jusqu'à la moelle des os; c'est par ce feu que Jérusalem doit être insstruite et purifiée. Le voilà ce feu qui brûle sans consumer, et qui, loin de détruire l'âme, la renouvelle. Le voilà ce feu de douleur et d'amour tout ensemble : c'est lui que Jésus est venu apporter sur la terre, et que veut-il, sinon embraser tout l'univers? Thérèse, vous le sentez, il brûle votre cœur, et votre cœur lui-même devient une fournaise ardente. *De excelso misit ignem in ossibus meis.*

Considérons, mes Frères, dans ce discours, ce que le feu de l'amour divin a fait dans le cœur de Thérèse, et ce que le cœur enflammé de Thérèse a fait ensuite dans toute l'Eglise. Au dedans, ce feu consume toute affection terrestre; au dehors, il éclaire, il échauffe, il anime. Venez donc, vous tous, accourez à ce spectacle de la foi; venez, et voyez d'abord le martyre intérieur de Thérèse; puis admirez tout ce qu'elle a fait dès qu'elle est morte à elle-même. Ainsi vous apprendrez, par son exemple, et à mourir à vous-mêmes par le recueillement, et à

vous sacrifier courageusement à Dieu dans l'action. Voilà tout le sujet de ce discours.

O Sauveur qui l'avez instruite en la brûlant de votre amour, brûlez nos cœurs, et nous serons instruits comme elle! Envoyez le feu de votre Esprit, et tout sera créé encore une fois, et vous renouvellerez la face de la terre! Que, de mes entrailles, la céleste flamme s'épanche sur ma langue, et de ma langue jusqu'au fond des cœurs! Marie, c'est la gloire de votre Fils que nous demandons, intercédez pour nous! *Ave, Maria.*

PREMIER POINT.

Ce que Dieu prend plaisir à faire lui-même dans les âmes qu'il a scellées de son sceau éternel, il prend aussi plaisir à le contempler, et il jouit de la beauté de son ouvrage. Il regarde avec complaisance sa grâce, qui, comme dit saint Pierre[1], prend toutes les formes suivant les cœurs où il la fait couler. Elle n'a pas moins de variété que la nature dans tout ce qu'elle fait. Où trouverez-vous sur la terre deux hommes qui se ressemblent entièrement? Les justes ne sont pas moins différens entre eux que les visages des hommes; et Dieu tire de ses trésors de miséricorde de quoi former chaque jour l'homme intérieur avec des traits nouveaux. O si nous pouvions voir cette variété de dons! Nous les verrons un jour dans le sein du Père qui en est la source. Cependant, pour nous cacher nous-mêmes à nous-mêmes, Dieu enveloppe son ouvrage dans la nuit de la foi; mais cet ouvrage de la grâce ne s'avance pas toujours régulièrement comme celui de la nature. Il s'en faut bien, mes Frères; ce n'est pas moi, c'est Thérèse qui fait cette belle remarque; il s'en faut bien que les âmes ne croissent comme les corps. L'enfant n'est jamais un moment sans croître jusqu'à ce qu'il ait l'âge et la taille de l'homme parfait; mais l'ame, encore tendre et naissante dans la piété, interrompt souvent son progrès; c'est non-seulement par la diminution de tous les désirs du vieil homme, mais souvent par l'anéantissement du péché même, que Dieu lui fait trouver dans l'humilité un plus solide accroissement.

Celle qui parle ainsi l'avoit senti, mes Frères. Vous l'allez voir pendant vingt ans qui tombe et se relève, qui tombe encore, et se relève enfin pour ne plus tomber. Vous allez voir un mélange incompréhensible de foiblesse et de grâce, d'infidélité et d'attrait à la plus haute perfection. Dès sa plus tendre enfance, elle avoit goûté le don céleste, la bonne parole, et la vertu du siècle futur. Il me semble que je l'entends lisant avec son jeune frère l'histoire des martyrs. A la vue de l'éternité où ils sont couronnés, elle s'écrie : Quoi! toujours, toujours! L'esprit du martyre souffle sur elle; elle veut s'échapper pour aller chez les Maures répandre son sang. O Thérèse! vous êtes réservée pour d'autres tourmens, et l'amour sera plus fort que la mort même pour vous martyriser.

Retenue par ses parens, elle bâtissoit de ses propres mains, avec ce jeune frère, de petits ermitages. Ainsi cette douce image de la vie angélique des anachorètes dans le désert la consoloit d'avoir perdu la gloire du martyre; et les jeux mêmes de son enfance faisoient déjà sentir en elle les prémices du Saint-Esprit. Qui ne croiroit, mes Frères, qu'une âme si prévenue sera préservée de la contagion? Non, non, elle ne le fut pas; et c'est ici que commence le secret de Dieu. La mère de Thérèse, quoique modeste, lisoit les aventures fabuleuses, où l'amour profane, revêtu de ce que la générosité et la politesse mondaine ont d'éblouissant, fait oublier qu'il est ce vice détestable qui doit alarmer la pudeur. Le poison que la mère tenoit inconsidérément dans ses mains, entra jusque dans le cœur de la fille; et les enchantemens du mensonge lui firent perdre le pur goût de la vérité. O vous, qui voulez vous tromper vous-mêmes par des lectures contagieuses, apprenez, par ce triste exemple, que plus le mal est déguisé sous un voile qui en ôte l'horreur, plus il est à craindre! Fuyez, fuyez ce serpent qui se glisse sous l'herbe et parmi les fleurs.

A cette mère indiscrète succéda bientôt une parente vaine qui acheva de gâter son cœur. La vanité, hélas! quel ravage ne fit-elle pas sur toutes les vertus que la grâce du baptême venoit de faire naître! Est-ce donc là cette fille si enflammée de l'amour du martyre, et dont tout le sang, jusqu'à la dernière goutte, cherchoit à couler pour la foi? maintenant la voilà pleine d'elle-même et des désirs du siècle. O Dieu patient! ô Dieu qui nous aimez, quoique nous rejetions votre amour, et lorsque, ennemis de nous-mêmes aussi bien que de notre bien, nous languissons loin de vous dans les liens du péché! O Dieu! vous l'attendiez cette âme infidèle, et, par une insensible miséricorde, vous l'ameniez, les yeux fermés, comme par la main, chez un oncle plein de votre esprit. D'abord elle ne s'y engagea que par complai-

[1] *I Petr.* IV, 10.

sance; car alors, éblouie par l'espérance d'un époux mortel, elle marchoit, d'un pas présomptueux, sur un sentier bordé de précipices. Là, elle prit, sans savoir ce qu'elle faisoit: vous seul le saviez, Seigneur, vous qui le lui faisiez faire; elle prit les Épîtres de saint Jérôme; elle lut, et sentit la vérité; elle l'aima, elle ne s'aima plus elle-même, et des torrens amères de larmes coulèrent de ses yeux.

Qu'est-ce qui vous trouble, Thérèse? de quoi pleurez-vous? Hélas! je pleure de n'avoir pas pleuré assez tôt; je m'afflige de ces déplorables plaisirs qui ont enivré mon cœur. Les ris du siècle me semblent une folie, et je dis à la joie: Pourquoi m'avez-vous trompée?

Pour se punir d'avoir trop aimé le monde, elle se condamne à ne le voir jamais. En un moment tous ses liens se brisent, et elle se jette dans un cloître. « Alors, dit-elle, je sentis » tous mes os qui alloient se détacher les uns » des autres, et j'étois comme une personne » qui rend l'esprit. C'est que dans ce combat la » nature étoit encore forte, et mon amour » foible. » N'importe; elle demeura immobile dans la maison de Dieu, et elle y prit l'habit. Tandis que tous les assistans admiroient sa joie et son courage, elle sentoit son ame nager dans l'amertume. « Apprenez donc, continue-t-elle, » par mon exemple, à n'écouter jamais les » craintes de la nature lâche, et à ne vous » défier pas des bontés de Dieu quand il vous » inspire quelque haut dessein. »

Ce sacrifice si douloureux fut béni d'en haut, et la manne céleste coula sur elle dans le désert. A peine lisoit-elle deux lignes pour se nourrir de la parole céleste de la foi, que l'Esprit, se saisissant d'elle, livroit ses sens et les puissances de son ame pour l'enlever hors de sa lecture.

Elle voyoit d'une vue fixe Jésus seul, et Jésus crucifié. Sa mémoire se perdoit dans ce grand objet, son entendement ne pouvoit agir, et ne faisoit que s'étonner en présence de Dieu, abîme d'amour et de lumière; elle ne pouvoit ni rappeler ses idées, ni raisonner sur les mystères; nulle image sensible ne se présentoit ordinairement à elle; seulement elle aimoit, elle admiroit en silence : elle étoit suspendue, dit-elle, et comme hors d'elle-même.

O hommes dédaigneux et incrédules, qui osez tout mesurer à vos courtes spéculations; ô vous qui corrompez les vérités mêmes que Dieu nous fait connoître, et qui blasphémez les mystères intérieurs que vous ignorez: taisez-vous, esprits impies et superbes; apprenez ici que nul ne peut sonder les profondeurs de l'esprit de Dieu, si ce n'est l'esprit de Dieu même.

A cette oraison éminente furent ajoutées les plus rudes croix. Plusieurs maladies mortelles vinrent fondre sur ce corps exténué; elle ressemble à l'Homme de douleurs, et elle est écrasée comme lui dans l'infirmité [1]. Pendant une paralysie de trois ans, où l'on croit à toute heure qu'elle va expirer, elle lit le Commentaire de saint Grégoire sur le livre de Job, dont elle représente la patience, et dont elle souffre toutes les peines.

A ce coup ne croiriez-vous pas que le vieil homme va succomber, et que la grâce s'affermit déjà sur les ruines de la nature? Tremblez, ames foibles; tremblez encore une fois, mes Frères. Thérèse ne s'élève si haut, que pour faire une plus grande chute; et cet aigle qui fendoit les airs pour s'élever jusqu'aux nues, et dont le vol étoit si rapide, s'appesantit peu à peu vers la terre. D'abord ce n'est qu'une conversation innocente; mais la plus innocente conversation cesse de l'être dès qu'elle dissipe et qu'elle amollit; et une vierge, épouse du Sauveur, ne doit penser qu'à ce qui peut plaire à l'époux, pour être sainte de corps et d'esprit. O insensible engagement dans une vie lâche, qu'on craint toujours trop tard, combien êtes-vous plus à craindre que les vices les plus grossiers! Thérèse, qui dans sa ferveur ne pouvoit se résoudre à craindre, tombe dans un relâchement où elle n'ose plus espérer. Jusques à quand, ô vierge d'Israël, serez-vous errante et vagabonde loin de l'Epoux? Vous le fuyez, mais il vous poursuit par une secrète miséricorde. Vous voudriez pouvoir l'oublier; mais, avouez-le, il vous est dur de résister à sa patience et à son amour. Hélas! s'écrie-t-elle, mon plus cruel tourment étoit de sentir la grâce de Dieu malgré mon infidélité, et de voir qu'au lieu de me rebuter, il m'attiroit encore pour confondre mon ingratitude. Je ne pouvois être en paix sans me recueillir, et j'avois honte de me recueillir, à cause du superflu et des amusemens auxquels je tenois encore.

Le voilà, mes Frères, ce feu jaloux et vengeur que Dieu allume quelquefois dès cette vie; ce purgatoire intérieur de l'ame, qui la ronge, qui la persécute, et qui lui fait ressentir une ardeur si cuisante, jusqu'à ce qu'il ait consumé tout ce qui est terrestre. L'ame, dit-elle, est dans ce feu, sans savoir quelle en est l'origine, ni qui l'allume, ni par où en sortir, ni com-

[1] *Is.* LIII, 3, 10.

ment l'éteindre; et c'est comme une espèce d'enfer.

En cet état, elle se croit indigne de prier; et quoiqu'elle conseille l'oraison à son père, elle n'ose plus y puiser elle-même la joie de son Dieu. Jusque là, dans toutes ses fragilités, elle avoit dit au fond de son cœur : Béni soit Dieu, qui n'a ôté de moi ni sa miséricorde, ni mon oraison ! Mais à ce coup l'Esprit qui gémit dans les enfans de Dieu par des gémissemens ineffables, s'éteint en elle. Le voilà tombé cet astre qui brilloit au plus haut des cieux. Un an entier se passe, sans qu'elle se rapproche de Dieu. O époux des ames, voici ce que vous avez dit par la bouche d'un de vos prophètes, et je ne puis le répéter sans tressaillir de joie : L'épouse qui, parmi les hommes, a abandonné son époux, reverra-t-elle encore son époux revenir à elle? Non, non, elle lui est infidèle, son cœur est corrompu. Et néanmoins, ajoutez-vous, Seigneur, ô vierge d'Israël, ô mon épouse, quoique tu aies livré ton cœur aux créatures, quoique tu sois ingrate et infidèle, quoique je sois jaloux, reviens, et je te recevrai!

Thérèse lut les Confessions de saint Augustin, où Dieu a donné, pour la suite de tous les siècles, une source inépuisable de consolations aux ames les plus pécheresses. Accourez-y avec Thérèse, vous tous qui sentez aujourd'hui la plaie de votre cœur! Augustin, tiré des profondeurs de l'abîme, ne peut néanmoins entièrement apaiser la crainte de Thérèse. L'exemple d'aucun saint, disoit-elle, ne doit me rassurer; car je ne puis en trouver aucun dont les infidélités aient été aussi fréquentes que les miennes. Le voilà, mes Frères, le fruit de ses chutes qui nous ont tant de fois étonnés. Vous le comprenez maintenant le conseil de Dieu, qui creuse dans le cœur de Thérèse cet abîme d'humiliation, pour y poser l'inébranlable fondement d'un édifice qui s'élèvera jusqu'au ciel au milieu des extases, où il ouvrira son sein à Thérèse, et où il se plaira aussi à lui découvrir la place qu'elle a méritée dans l'étang de soufre et de feu.

Dix-huit ans s'étoient passés au milieu de sa solitude dans ce feu dévorant de la peine intérieure qui purifie l'ame en la détournant sans cesse contre elle-même. Mon cœur, dit-elle, étoit sans cesse déchiré. Aux craintes du dedans se joignirent les combats du dehors; les dons intérieurs augmentèrent en elle. De cette oraison simple où elle étoit déjà, Dieu l'enlève jusque dans la plus haute contemplation; elle entre dans l'union où se commence le mariage virginal de l'époux avec l'épouse; elle est toute à lui, il est tout à elle. Révélations, esprit de prophétie, visions sans aucune image sensible, ravissemens, tourmens délicieux, comme elle le dit elle-même, qui lui font jeter des cris mêlés de douleur et de joie, où l'esprit est enivré, et où le corps succombe, où Dieu lui-même est si présent, que l'ame épuisée et dévorée tombe en défaillance, ne pouvant sentir de près tant de majesté; en un mot, tous les dons surnaturels découlent sur elle. Ses directeurs d'abord se trompent. Voulant juger de ses forces pour la pratique des vertus par le degré de son oraison, et par le reste de foiblesse et d'imperfection que Dieu laissoit en elle pour l'humilier, ils concluent qu'elle est dans une illusion dangereuse, et ils veulent l'exorciser. Hélas! quel trouble pour une ame appelée à la plus simple obéissance, et menée, comme Thérèse, par la voie de la crainte, lorsque elle sent tout son intérieur bouleversé par ses guides! J'étois, dit-elle, comme au milieu d'une rivière, prête à me noyer, sans espérance de secours. Elle ne sait plus ce qu'elle est, ni ce qu'elle fait quand elle prie. Ce qui faisoit sa consolation depuis tant d'années, fait sa peine la plus amère. Pour obéir, elle s'arrache à son attrait; mais elle y retombe, sans pouvoir ni en sortir ni se rassurer. Dans ce doute elle sent les horreurs du désespoir; tout disparoît, tout l'effraie, tout lui est enlevé. Son Dieu même, en qui elle se reposoit si doucement, est devenu un songe pour elle. Dans sa douleur, elle s'écrie, comme Madeleine : *Ils me l'ont enlevé, et je ne sais où ils l'ont mis*[1].

O vous, oints du Seigneur, ne cessez donc jamais d'apprendre, par la pratique de l'oraison, les plus profondes et les plus mystérieuses opérations de la grâce, puisque vous en êtes les dispensateurs. Que n'en coûte-t-il pas aux ames que vous conduisez, lorsque la sécheresse de vos études curieuses, et votre éloignement des voies intérieures, vous font condamner tout ce qui n'entre point dans votre expérience! Heureuses les ames qui trouvent l'homme de Dieu, comme Thérèse trouva enfin les saints François de Borgia et Pierre d'Alcantara, qui lui aplanirent la voie par où elle marchoit! Jusque alors, dit-elle, j'avois plus de honte de déclarer mes révélations, que je n'en aurois eu de confesser les plus grands péchés. Et nous aussi, mes Frères, aurons-nous honte de parler de ces révélations, dans un siècle où l'incrédulité prend le nom de sagesse? Rougirons-nous

[1] *Joan.* XX, 13.

de dire à la louange de la grâce ce qu'elle a fait dans le cœur de Thérèse? Non, non, tais-toi, ô siècle, où ceux mêmes qui croient toutes les vérités de la religion, se piquent de rejeter sans examen, comme fables, toutes les merveilles que Dieu opère dans ses saints. Je sais qu'il faut éprouver les esprits, pour voir s'ils sont de Dieu. A Dieu ne plaise que j'autorise une vaine crédulité pour de creuses visions! mais à Dieu ne plaise que j'hésite dans la foi quand Dieu se veut faire sentir! Celui qui répandoit d'en haut, comme par torrens, les dons miraculeux sur les premiers fidèles, en sorte qu'il falloit éviter la confusion parmi tant d'hommes inspirés [1], n'a-t-il pas promis de *répandre son esprit sur toute chair?* n'a-t-il pas dit, *sur mes serviteurs et sur mes servantes* [2]*?* Quoique les derniers temps ne soient pas aussi dignes que les premiers de ces célestes communications, faudra-t-il les croire impossibles? la source en est-elle tarie? Le ciel est-il fermé pour nous? N'est-ce pas même l'indignité de ces derniers temps qui rend ces grâces plus nécessaires, pour rallumer la foi et la charité presque éteintes?

N'est-ce pas après ces siècles d'obscurcissement, où il n'y a eu aucune vision manifeste, que Dieu, pour ne se laisser jamais lui-même sans témoignage, doit ramener enfin sur la terre les merveilles des anciens jours? Hé! où en est-on, si on n'ose plus, dans l'assemblée des enfans de Dieu, publier les dons de leur père? Pourquoi ce ris dédaigneux, hommes de peu de foi, quand on vous raconte ce que la main de Dieu a fait? Malheur à cette sagesse charnelle qui nous empêche de goûter ce qui est de l'Esprit saint! Mais que dis-je? Notre raison est aussi foible que notre foi même. N'y a-t-il donc qu'à refuser de croire, pour s'ériger en esprit fort? N'est-on pas aussi foible et aussi aveugle en ne pouvant croire ce qui est, qu'en supposant ce qui n'est pas? Le seul mot de miracle et de révélation vous choque, ô foibles esprits qui ne savez pas encore combien Dieu est grand, et combien il aime à se communiquer aux simples avec simplicité! Devenez simples, devenez petits, devenez enfans; abaissez, abaissez-vous, ames hautaines, si vous voulez entrer au royaume de Dieu. Cependant taisez-vous; et loin de douter des grâces que Thérèse a reçues en nos jours, pensez sérieusement à faire qu'elles rejaillissent jusque sur vous.

Si votre fragilité vous décourage, si vous êtes tentés de désespoir à cause de l'abus de tant de grâces méprisées; jetez les yeux sur cet exemple consolant, sur Thérèse tant de fois infidèle, et qui tant de fois a contristé le Saint-Esprit. Si votre cœur est partagé entre Dieu et le monde, regardez encore Thérèse, qui sentit si longtemps en elle le même partage. Qui cherchez-vous dans ce partage de vos affections? Vous craignez, avouez-le de bonne foi, une vie triste et malheureuse en vous donnant sans réserve à Dieu. O hommes tardifs et pesans de cœur pour croire les mystères de Dieu! hé! ne voyez-vous pas, et ne sentez-vous pas que c'est ce partage même, cette réserve des joies mondaines, qui vous ôte la paix, et qui commence dès cette vie votre éternel malheur!

Ainsi vous prenez pour remède le poison même. Malheureux, et digne de l'être, vous ne goûtez librement ni les plaisirs de la terre, ni les consolations d'en haut. Rebutés de Dieu et du monde, et déchirés tout ensemble par vos passions et par vos remords; portant en esclaves le joug rigoureux de la loi divine, sans l'adoucissement de l'amour; en proie à la tyrannie du siècle et à la crainte des jugemens éternels de Dieu: lâches, vous soupirez dans votre esclavage, et vous craindriez de le rompre! vous savez où est la source du vrai bonheur, et vous n'osez vous y plonger! Ah! insensé! que faites-vous? quel jugement pend sur votre tête! Qui me donnera des paroles pour l'exprimer? Il me semble que j'entends celle de Thérèse qui vous parle, et qui vous dit encore ce qu'elle disoit après que Dieu lui eut montré les peines éternelles: Que ne pouvez-vous, s'écrioit-elle, verser des ruisseaux de larmes, et pousser des cris jusque aux extrémités de la terre, pour faire entendre au monde son aveuglement!

Elle avoit passé, mes Frères, environ vingt ans dans ce partage et dans ce trouble où vous vivez; jamais personne ne sut mieux qu'elle ce qu'il en coûte pour vouloir être encore à soi et aux créatures, quand Dieu nous veut sans réserve à lui. Ici je ne parle point pour Dieu; écoutez-moi, je ne parle que pour vous-mêmes, et pour vous-mêmes, non par rapport à la vie future, mais par rapport à la présente. Voulez-vous être heureux, et l'être dès à présent? Ne ménagez rien, ne craignez pas de trop donner en donnant tout; jetez-vous, les yeux fermés, entre les bras du Père des miséricordes et du Dieu de toute consolation: plus vous ferez pour Dieu, plus il fera pour vous.

O! si vous compreniez combien il est doux de le goûter, quand on ne veut plus goûter que lui seul, vous jouiriez du centuple promis dès cette

[1] *I Cor.* XIV, 26 et seq. — [2] *Act.* II, 17, 18.

vie; votre paix couleroit comme un fleuve, et votre justice seroit profonde comme les abîmes de la mer. Thérèse, qui avoit été si long-temps malheureuse comme vous, tandis qu'elle vouloit encore quelque bonheur sensible ici-bas, commence à être dans la paix et dans la liberté, dès qu'elle achève de se perdre en Dieu. Hâtons-nous, mes Frères, hâtons-nous de la considérer dans ce second état de vie, où, étant morte à elle-même intérieurement, elle fait au dehors de si grandes œuvres.

SECOND POINT.

Pour bien comprendre la différence de ces deux états, dont l'un est un état de peine intérieure qui purifie Thérèse, et l'autre, un état de paix où elle est intimement unie avec Dieu; rappelez, mes Frères, ce qu'elle dit de ce feu qui ronge l'ame infidèle : « On ne sait ni qui » l'allume, ni par où en sortir, ni comment » l'éteindre; et c'est une espèce d'enfer. » Puis ajoutez ce qu'elle ajoute : « Il y a un autre feu » si doux, qu'on craint toujours qu'il ne s'é- » teigne. Les larmes, loin de l'éteindre, ne » servent qu'à l'allumer de plus en plus. Le » premier feu est un amour naissant et mêlé de » crainte, qui applique l'ame à elle-même mal- » gré elle-même; il force l'ame à se voir toujours » dans toute sa laideur; il fait qu'elle retombe » toujours sur elle-même, qu'elle devient son » propre supplice, et qu'à force de se voir elle » s'arrache enfin à toute complaisance propre. » Le second feu est le pur amour, dont la flamme » éclaire et anime sans consumer. Le pur amour, » au contraire de l'autre, pousse sans cesse » l'ame hors d'elle-même dans le sein de Dieu. » L'amante, sentant son cœur blessé par ce trait » de feu, court dans toutes les places publiques, » où elle dit à tous ceux qu'elle trouve : *N'avez-* » *vous point vu mon époux?* Elle sent au fond de » ses entrailles cette flamme que sentoit Jéré- » mie; elle ne peut ni la supporter, ni la ren- » fermer au dedans d'elle-même; il faut qu'elle » s'exhale et qu'elle éclate; et c'est alors qu'elle » conçoit les plus hauts desseins. »

Dieu met au cœur de Thérèse le désir de la réforme de son ordre selon la règle primitive, sans mitigation, et selon les statuts du cardinal Hugues de Sainte-Sabine, confirmés par le pape Innocent IV. La réforme d'un ordre ancien, combien, mes Frères, est-elle plus difficile que la fondation même d'un ordre nouveau! Il n'est pas question de semer, d'arroser, de faire croître les jeunes plantes encore tendres; il s'agit de plier les tiges dures et tortueuses des grands arbres. Elle soutient tout à la fois les contradictions et des supérieurs de l'ordre, et de ses propres directeurs, et des évêques, et des magistrats de toutes les villes. Quelle est donc cette fille que rien ne peut décourager? C'est, dit-elle, une pauvre Carmélite chargée de patentes, et pleine de bons désirs. Sans appui, sans maison, sans argent, elle passe de tous côtés pour une insensée. En effet, elle doit paroître telle aux yeux des sages de la terre, et il n'y a que l'inspiration qui la puisse justifier. Mais le monde, vous le savez, mes Frères, ne peut ni recevoir, ni reconnoître l'esprit dont elle est animée. Cet esprit qui la pousse, tend également à établir l'œuvre par elle, et à se servir de l'œuvre pour la crucifier. D'abord rien ne lui paroît difficile; et Dieu lui fait sentir une telle certitude pour le succès, qu'elle espère contre toute espérance, et qu'elle commence par des engagemens. Mais à peine est-elle engagée, que Dieu se retire. Le ciel, si pur et si serein pour elle, s'obscurcit tout-à-coup; elle ne voit plus autour d'elle que nuages, qu'éclairs, que renversemens causés par l'orage. Mais, immobile comme la montagne sainte de Sion, elle oppose un front tranquille à tous les coups de la tempête. La voyez-vous, mes Frères, qui marche de ville en ville, dans une rude voiture, presque toujours accablée de maladies, dans les rigueurs des saisons, et parmi des accidens périlleux? On ne peut lire l'histoire de ses fondations, qu'elle a écrite si naïvement et avec tant de vivacité, sans se représenter les travaux, les fatigues et les dangers des apôtres pour planter la foi.

Entrant dans les villes, après tant de peines, semblable au Fils de l'homme, elle n'y trouve pas où reposer sa tête. N'importe, elle se couche sur la paille, couverte de son manteau; elle espère en silence, et son espérance n'est jamais confondue. Quand Dieu ouvre les cœurs des habitans des villes pour lui donner quelques secours, elle dit à ses filles : On nous ravit la pauvreté qui étoit notre trésor. Hélas! lui répondent ses filles, étonnées de cette diminution de pauvreté qui leur paroît déjà une abondance, nous ne sommes plus pauvres?

A ce propos, mes Frères, écoutez-la elle-même qui se rend avec simplicité un grand témoignage : « Dieu m'est témoin, dit-elle, » que je n'ai jamais refusé aucune fille, faute » de biens; le grand nombre de pauvres que » j'ai reçues en est la preuve; les pauvres même » qui s'y présentoient me donnoient plus de » joie que les riches. Si nous avons eu ce dés-

» intéressement quand nous n'avions ni maisons » ni argent, que devons-nous faire maintenant » que nous avons de quoi vivre? O mes filles, » dit-elle enfin, c'est par tant de pauvreté et » de travaux que nous avons procuré ce repos » dont vous jouissez. »

Ces travaux furent sans relâche pendant le reste de sa vie. Trente-deux monastères dans les principales villes d'Espagne ont été l'ouvrage de ses mains, qu'elle a eu la joie de voir avant de mourir; et le roi Philippe II, admirant ses vertus, recevoit avec respect les lettres qu'elle lui écrivoit pour l'engager à protéger son ordre.

Voilà, mes Frères, ce que la sagesse mondaine, à qui l'esprit évangélique paroît une folie, n'auroit osé penser. Voilà ce que les richesses mêmes des grands de la terre n'auroient pu faire. Thérèse marchant de ville en ville, la croix en main pour toute possession et pour tout appui, l'a accompli aux yeux de ces faux sages, pour les confondre par ses bienheureuses folies.

Mais étoient-ce là des communautés formées à la hâte, et composées sans choix? Non, non, c'étoient les anges de la terre, qui ne tenoient rien d'ici-bas; des vierges de corps et d'esprit, qui suivoient l'Agneau partout où il va, jusque dans les plus âpres sentiers de la pénitence. Leur ferveur ajouta même plusieurs pratiques à la sévérité de leur règle. Les dons surnaturels étoient fréquens dans toutes ces maisons; croyez Thérèse même qui nous l'assure. Quoique elle fût si expérimentée dans la perfection, et si jalouse de celle de ses filles, on la voit, dans ses écrits, toujours étonnée de leurs oraisons et de leurs vertus.

Ici les hommes, sans rougir, marchent humblement sur les traces des filles. Je les vois, les Antoine de Jésus, les Jean de la Croix, ces hommes dont le ciel avoit enrichi l'Espagne au siècle passé; je les vois devenir enfans aux pieds de Thérèse leur mère. C'est elle qui les conduit comme par la main pour la réforme de leur ordre, et ils recueillent dans leur sein enflammé les paroles de sagesse qui découlent de sa bouche. D'une source si pure, les ruisseaux de grâce s'épanchent dans toute l'Eglise; de l'Espagne ils vont inonder les autres royaumes. O Eglise de France, dès le commencement de ce siècle, on vous voit soupirer après cette nouvelle bénédiction, et vous en voyez, comme anges du Seigneur, traverser les Pyrénées pour nous apporter ce trésor! Heureux ceux à qui nous devons les filles de Thérèse! Heureuses tant de villes où la puissante main de Dieu les a multipliées! Soyez à jamais, ô filles d'une telle mère, la bonne odeur de Jésus-Christ, et la consolation de toute l'Eglise. Et vous, ô grand monastère, féconde tige, qui avez poussé tant de rejetons pour orner notre terre, et pour y faire fleurir toutes les vertus, soyez d'âge en âge, et de siècle en siècle, la gloire d'Israël et la joie des enfans de Dieu! Que les temps qui ruinent les plus solides ouvrages, ne fassent que vous rendre plus vénérable; que vous portiez dans votre sein, comme dans un asile sacré, les ames tendres qui viennent s'y réfugier, et que vous couvriez encore de votre ombre tout ce qui espère en Dieu autour de vous! Que vos oraisons nourries encore par le jeûne, pour parler comme Tertullien, soient comme un encens qui monte sans cesse jusqu'au trône de la grâce! Que la mortification de tous les sens facilite ici le recueillement, ou plutôt que le recueillement et la sévère jalousie de l'ame contre elle-même pour se réserver toute à l'époux, fasse la vraie mortification!

Peuple fidèle qui m'écoutez, ce n'est plus moi qui dois vous parler de Thérèse; il faut que je me taise, et que ses œuvres seules la louent. Jugez d'elle par ce qu'elle a fait, et que Dieu met aujourd'hui au milieu de vous. Les voilà les filles de Thérèse; elles gémissent pour tous les pécheurs qui ne gémissent pas, et ce sont elles qui arrêtent la vengeance prête à éclater. Elles n'ont plus d'yeux pour le monde, et le monde n'en a plus pour elles. Leurs bouches ne s'ouvrent plus qu'aux sacrés cantiques; et hors des heures des louanges, toute chair est ici en silence devant le Seigneur. Les corps tendres et délicats y portent jusque dans l'extrême vieillesse, avec le cilice, le poids du travail.

Ici ma foi est consolée; ici on voit une noble simplicité, une pauvreté libérale, une pénitence gaie, et adoucie par l'onction de l'amour de Dieu. Seigneur, qui avez assemblé vos épouses sur la montagne, pour faire couler au milieu d'elles un fleuve de paix, tenez-les recueillies sous l'ombre de vos ailes; montrez au monde vaincu celles qui l'ont foulé aux pieds. Hélas! ne frappez point la terre, tandis que vous y trouverez encore ce précieux reste de votre élection.

Mais plutôt m'oublier moi-même, que d'oublier jamais ces livres si simples, si vifs, si naturels, qu'en les lisant on oublie qu'on lit, et qu'on s'imagine entendre Thérèse elle-même! O qu'ils sont doux ces tendres et sages écrits, où mon ame a goûté la manne cachée! Quelle

naïveté, mes Frères, quand elle raconte les faits! Ce n'est pas une histoire, c'est un tableau. Quelle force pour exprimer ses divers états! Je suis ravi de voir que les paroles lui manquent, comme à saint Paul, pour dire tout ce qu'elle sent. Quelle foi vive! Les cieux lui sont ouverts, rien ne l'étonne, et elle parle aussi familièrement des plus hautes révélations, que des choses les plus communes. Assujettie par l'obéissance, elle parle sans cesse d'elle, et des sublimes dons qu'elle a reçus, sans affectation, sans complaisance, sans réflexions sur elle-même : grande ame, qui se comptant pour rien, et qui, ne voyant plus que Dieu seul en tout, se livre sans crainte elle-même à l'instruction d'autrui. O livres si chers à tous ceux qui servent Dieu dans l'oraison, et si magnifiquement loués par la bouche de toute l'Eglise, que ne puis-je vous dérober à tant d'yeux profanes! Loin, loin, esprits superbes et curieux, qui ne lisez ces livres que pour tenter Dieu, et pour vous scandaliser de ses grâces! Où êtes-vous, ames simples et recueillies, à qui ils appartiennent? Mais que vois-je, que vois-je de tous côtés, mes Frères, sinon des Chrétiens aliénés de la voie de Dieu? L'esprit de prière n'est plus sur la terre. Où est-ce que nous le trouverons? Sera-ce dans ces hommes si pleins d'eux-mêmes et du monde, qu'ils sont toujours vides de Dieu? Quel est donc, mes Frères, le grand péché qui est la source de tous les autres, et qui couvre la face de la terre d'un déluge de maux? Vous me direz, c'est l'impureté, c'est l'avarice, c'est l'ambition. Non, non, mes Frères; c'est la dissipation seule qui produit ces crimes et tous les autres. Il n'y a plus d'homme sur la terre, qui pense, retiré en lui-même au fond de son cœur. Non, non, il n'y en a plus. Tous pensent selon que la vanité égare leurs pensées; tous pensent hors d'eux-mêmes, et le plus loin d'eux qu'il leur est possible. Quelques-uns s'appliquent à régler leurs mœurs; mais c'est commencer l'ouvrage par le dehors; mais c'est couper les branches du vice, et laisser la tige qui repousse toujours. Voulez-vous couper la racine? rentrez au dedans de vous-mêmes, réglez vos pensées et vos affections, bientôt vos mœurs se régleront comme d'elles-mêmes. Attaquez cette dissipation, qui ne sauroit être innocente, puisque elle ouvre votre cœur, comme une place démantelée, à toutes les attaques de l'ennemi. Ne me dites pas : Je récite des prières. Est-ce le sacrifice de votre cœur, ou celui de vos lèvres que Dieu demande? O Juifs, qui portez indignement le nom de Chrétiens! si la prière intérieure ne se joint aux paroles que vous prononcez, votre prière est superstitieuse, et vous n'êtes point adorateurs en esprit et en vérité. Vous ne priez pas, mais vous récitez des prières, comme dit saint Augustin : voulez-vous que Dieu vous écoute, si vous ne vous écoutez pas vous-mêmes?

Oserez-vous alléguer vos occupations pour vous dispenser de prier? Malheureux, qui oubliez ainsi l'unique nécessaire pour courir après des fantômes! les faux biens que vous cherchez s'enfuient, la mort s'avance. Direz-vous donc aussi au Dieu vivant, dans les mains de qui vous allez tomber : Je n'ai pu penser ni à votre gloire ni à mon salut, parce que je leur ai préféré les songes inquiets de ma vie? Et ne savez-vous pas, ô hommes insensés et ennemis de vous-mêmes, que c'est par le recueillement que l'on se met en état d'agir avec plus de sagesse et de bénédiction? Les heures que vous réservez à la prière seront les plus utilement employées, même pour le succès de vos affaires temporelles. Encore une fois, qui est-ce qui vous empêche de prier? Avouez-le, ce n'est pas le travail pour le nécessaire, c'est l'inquiétude pour le superflu, c'est la vanité pour des amusemens.

Je vous entends, vous vous plaignez de votre sécheresse intérieure. Retranchez-en la source, quittez les vaines consolations qui vous rendent indignes de goûter celles de la foi. Vous vous trouvez vides de Dieu dans l'oraison, faut-il s'en étonner? Qu'avez-vous fait, qu'avez-vous souffert pour vous en remplir? Combien de fois, dit saint Augustin, l'avez-vous fait attendre! Combien de fois l'avez-vous rebuté lorsqu'il frappoit amoureusement à la porte de votre cœur! N'est-il pas juste qu'à la fin il vous fasse attendre, et que vous vous humiliiez sous sa main? Mais, direz-vous, j'ai des distractions perpétuelles. Hé bien, si votre imagination est distraite, que votre volonté ne le soit pas. Quand vous apercevez la distraction, laissez-la tomber d'elle-même sans la combattre directement, tournez-vous doucement vers Dieu sans vous décourager jamais. Soutenez, soutenez, comme dit l'Ecriture, les longues attentes de Dieu, qui viendra enfin. Arrêtez votre esprit par le secours d'un livre, si vous en avez encore besoin. Ainsi attendez Dieu en paix, et sa miséricorde luira enfin sur vous. O si vous aviez le courage d'imiter Thérèse! mais moi-même je n'ai pas le courage de vous proposer son exemple, tant votre lâcheté me rebute. Elle ne demanda jamais à Dieu qu'une seule fois en sa vie le goût

et la consolation sensible dans l'oraison. A peine l'eut-elle fait, que son cœur le lui reprocha, et qu'elle en eut honte. C'est qu'elle savoit qu'il s'agit, dans la vie intérieure, non d'imaginer, non de sentir, non de penser beaucoup, mais de beaucoup aimer. L'union avec Dieu consiste, dit-elle, non dans les ravissemens, mais dans la conformité sans réserve à la souveraine volonté de Dieu; non dans les transports délicieux, mais dans la mort à toute volonté propre.

O combien d'ames s'égarent dans l'oraison, parce qu'elles se cherchent elles-mêmes en croyant chercher Dieu, et que, prenant ses dons pour lui-même, elles se les approprient! ames mercenaires, qui ne cherchent Dieu qu'autant qu'il est doux, et qui ne peuvent veiller une heure en amertume avec Jésus agonisant! Elles ne cherchent dans l'oraison que le charme des sens, que la ferveur de l'imagination, que les images magnifiques, que les tendres sentimens, que les hautes pensées: aveugles, qui prennent le charme grossier pour Dieu, et qui croient que Dieu leur échappe quand ce beau fantôme s'évanouit: aveugles, qui ne voient pas quelle est la vraie et simple oraison, que Tertullien marque en disant: Nous prions seulement de cœur. Où sont ceux que Dieu mène par le pur amour et par la pure foi, qui croient sans voir, qui aiment sans se soucier de sentir, et à qui Dieu seul suffit également dans tous les changemens intérieurs? Où sont-elles ces ames plus grandes que le monde entier, et dont le monde n'est pas digne? Dieu les voit, Dieu les voit, mes Frères; et je le prie de vous donner des yeux illuminés du cœur pour être dignes de les voir aussi.

Thérèse, qui avez prié sur la terre pour les pécheurs avec une si tendre compassion, votre charité, loin de s'éteindre, ne mourra jamais dans le sein de Dieu. Remettez donc devant ses yeux, en notre faveur, les soupirs et les larmes que l'iniquité d'ici-bas vous a tant de fois arrachés. Vous ne pouvez plus, dans la gloire, pleurer sur nos misères; mais vous pouvez nous obtenir la grâce de pleurer sur nous-mêmes. En attendant que vous nous obteniez des vertus, du moins obtenez-nous des larmes. Pleurer, frapper nos poitrines, nous prosterner contre terre à la face de notre Dieu, sera notre consolation. Envoyez-le, Seigneur, cet esprit de contrition et de prière, envoyez-le sur vos enfans. C'est Thérèse qui vous le demande avec nous; Thérèse, des entrailles de qui vous avez fait couler des fleuves d'eau vive sur les hommes des derniers temps. Nous en sommes altérés, Seigneur, c'est notre soif qui parle pour nous; c'est Thérèse elle-même, animée de votre gloire, qui joint ses vœux aux nôtres. Faites donc, ô mon Dieu, et ne tardez pas; formez vous-même dans vos enfans ce cri si tendre et si touchant: O Père! ô Père! demandez vous-même à vous-même, demandez en nous et pour nous, afin que notre prière ne soit qu'amour, et que nous passions enfin, de cet amour de foi, en l'amour de l'éternelle jouissance. C'est, mes Frères, ce que je vous souhaite, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il.

SERMON

POUR LA FÊTE D'UN MARTYR,

SUR L'EXEMPLE DES MARTYRS, ET SUR LE CULTE QUI LEUR EST DU.

Ossa pullulent de loco suo: nam corroboraverunt Jacob, et redemerunt se in fide virtutis.

Que les os refleurissent en leur place: car ils ont fortifié Jacob, et ils se sont rachetés eux-mêmes par la vertu de leur foi. Au chapitre XLIX de l'Ecclésiastique.

C'EST ainsi que l'auteur de ce livre sacré, après avoir parlé de l'homme juste que le Seigneur a donné à la terre, loue douze prophètes qui ont instruit le peuple de Dieu. Que cette louange convient, mes Frères, aux reliques des saints martyrs qui font la gloire de l'Eglise! On ne trouve plus ici-bas que des ossemens desséchés, tristes victimes de la mort et de la corruption; mais ces ossemens, presque réduits en poudre, se relèveront au grand jour où Jésus-Christ les ranimera. Que dis-je? je les vois déjà dans les mains des sacrés ministres; il sont hors des tombeaux, parce qu'ils ont fortifié Jacob, parce qu'ils ont soutenu l'Eglise par leur invincible courage, parce qu'ils se sont rachetés eux-mêmes, et que la vertu de leur foi, qui étoit le don de Dieu, les a délivrés de la tentation.

Précieuses dépouilles du martyr que nous célébrons, vous sortez de ces lieux souterrains où la nouvelle Rome, mère des martyrs, porte dans ses entrailles ceux que l'ancienne Rome idolâtre et enivrée du sang des saints, a persécutés. Heureuse la France, qui vous ouvre son sein avec cette pieuse pompe! heureux le jour qui éclaire cette fête! heureux nous-mêmes, mes Frères, à qui Dieu donne de la pouvoir

célébrer! Fleurissez, revêtez-nous de gloire, sacrés ossemens, et répandez dans toute la maison de Dieu une odeur de martyre : *Ossa pullulent de loco suo.*

Ne tardons pas, mes Frères, à expliquer le vrai esprit de cette fête. Voici deux biens qui nous sont présentés : d'un côté, l'exemple d'un martyr; de l'autre ses reliques. Son martyre, c'est l'exemple qu'il faut imiter; le dépôt de ses reliques demande notre culte. Considérons donc dans les deux points de ce discours : premièrement, ce que c'est qu'un martyr; secondement, le culte qui est dû à son corps.

O Sauveur, qui l'avez formé ce martyr, qui du haut du ciel avez regardé son combat avec complaisance, qui êtes descendu dans la lice pour combattre et pour vaincre en lui, qui l'avez enfin couronné; venez en moi, donnez-moi une bouche enflammée et digne de louer celle du témoin qui vous a si glorieusement confessé. Marie, mère du chef de tous les martyrs, intercédez pour nous. *Ave, Maria.*

PREMIER POINT.

Quand on lit, mes Frères, les magnifiques promesses faites à l'Eglise, on y trouve *des rois* de la terre qui *en seront les nourriciers, et* qui *viendront* en silence *baiser ses sacrés vestiges* [1]; on aperçoit *la plénitude des nations* qui doit venir à elle, et entrer en foule dans la porte de l'Evangile [2]. A ce spectacle disparoissent jusqu'aux moindres images de persécution. On est tenté de croire que Dieu, qui tient les cœurs des princes dans ses mains, et qui aime son Eglise comme tout homme aime son propre corps, doit tenir en bride toutes les puissances humaines, pour conserver à ses enfans une éternelle paix. Mais *autant*, dit Dieu aux hommes[3], *que le ciel est élevé au-dessus de la terre, autant mes voies et mes pensées sont au-dessus des vôtres.* Voici donc ce qu'il a pensé, lui à qui seul appartient la sagesse. Il a trouvé dans ses profonds conseils qu'il est meilleur de permettre que les maux arrivent, pour les changer en biens, que de ne les permettre jamais. Et en effet, qu'y a-t-il de plus divin que de commander au mal même, et de le rendre bon? Comment le fait-il, mes Frères? dit saint Augustin. C'est qu'il donne à l'iniquité le cours qu'il lui plaît, selon ses desseins. Il ne fait pas l'iniquité; mais en la laissant échapper d'un côté plutôt que d'un autre, il la règle, il la domine, il la fait entrer dans l'ordre de sa providence. Ainsi il laisse la fureur s'allumer dans le cœur des princes païens : force leur est donnée contre les sacrifices, et ils affligent les saints du Très-Haut. Mais ne craignez rien; la persécution ne peut être que bonne dans la main de Dieu. Le sang des martyrs sera une semence féconde pour multiplier les Chrétiens. Le vaisseau sera agité par une cruelle tempête, mais les vagues ne pourront l'engloutir. L'Eglise s'étendra sur les nations jusque aux extrémités de l'univers, pendant même qu'elle répandra tant de sang. Quand, après trois cents ans de persécution, elle aura lassé les persécuteurs, et montré qu'elle est indépendante de toutes les puissances humaines, alors elle daignera recevoir à ses pieds les Césars pour les soumettre à Jésus-Christ. Cependant ceux qui s'imaginent renverser le vrai Dieu, c'est par lui qu'ils sont soutenus; c'est lui qui se joue de tous leurs projets, et qui fait servir leur rebellion même à l'accomplissement des siens. Par la persécution, il prépare à la vraie religion des témoins, mais des témoins qui en scelleront la vérité de leur propre sang. Par la persécution, il prépare aux persécutés l'expiation de leurs fautes passées, car leur sang lave tout. Quelle autorité pour la religion, lorsque ceux qui l'ont embrassée ne craignent point de mourir pour elle! Enfin le même coup qui brise la paille, comme remarque saint Augustin, sépare le pur grain que Dieu a choisi.

Dans ce dessein, Dieu les encourage par Jésus, qui marche à leur tête la croix en main. Le voilà ce modèle de tous les martyrs; il boit le calice de sa passion, et il le boit jusqu'à la lie la plus amère, et il le présente ensuite à tous ceux dont il est suivi; ils le boiront à leur tour, mes Frères, et le disciple ne sera point au-dessus du maître.

Il leur prédit avec sa mort celle que Dieu leur a réservée. Ils vous feront, dit-il[1], toutes sortes de calomnies et d'outrages *à cause de mon nom. Vous serez odieux* à toute la terre; *ils croiront faire un sacrifice à Dieu* en vous égorgeant. Voici ce qu'il ajoute pour relever le courage des siens : *Ne craignez pas ceux qui* ne *peuvent tuer* que *le corps*[2]. Hé! que faut-il donc craindre, ô Sauveur? Quoi, les maîtres de l'univers, qui d'une seule parole ou d'un seul regard font trembler le reste des hommes; ces princes, qui, au dehors par leurs armées, et au dedans par leurs édits, portent partout à leur

[1] *Is.* XLIX, 23. — [2] *Ibid.* LX. — [3] *Ibid.*

[1] *Matth.* XXIV, 9. *Joan.* XVI, 2. — [2] *Matth.* X, 28.

gré ou la mort ou la vie, ne méritent-ils pas d'être craints? Non, non; ils ne sont redoutables qu'autant qu'ils tiennent le glaive de Dieu contre les méchans; et c'est Dieu seul qu'il faut craindre en eux. Hors de là, leur puissance n'est que foiblesse, leurs coups ne portent que sur le corps déjà condamné à la corruption; ils ne peuvent détruire que ce qui se détruit de soi-même; ils ne peuvent qu'écraser ce qui n'est que cendre; ils ne peuvent que prévenir de peu de jours une mort qui confondra bientôt la cendre des persécuteurs avec celle du persécuté. Quand ils ont tué le corps, qui de lui-même tomboit déjà en ruine, leur force est épuisée, ils ne peuvent plus rien : car pour l'ame du juste persécuté, elle est dans la main de Dieu, asile inaccessible à la fureur humaine; et le tourment de la mort ne la touche point. O qu'ils sont foibles ces hommes dont la puissance épouvante tout le genre humain, et qui en sont misérablement éblouis eux-mêmes! Gardez-vous bien, ô mes disciples, gardez-vous bien de les craindre jamais. Je vous montrerai celui qu'il faut craindre; réservez toute votre crainte pour celui qui peut non-seulement briser comme eux ce corps de terre, mais encore donner à l'ame la mort éternelle. Que la juste crainte du Dieu tout-puissant étouffe en nous, mes Frères, cette crainte lâche des hommes qui ne peuvent rien.

Vous comprenez maintenant, mes Frères, pourquoi Dieu veut fonder son Eglise sur la persécution. Par là, toute puissance humaine est confondue; la vérité est confirmée, et les enfans de Dieu sont purifiés. Les voilà donc qui seront menés à la boucherie, et leur sang ruissellera de tous côtés.

Représentons-nous, mes Frères, comment ils vivoient dans le temps des persécutions. Leur vie étoit un perpétuel martyre; l'attente de la mort étoit la préparation à la mort même. Aucun jour d'assuré, aucun moment où l'on ne pût être trahi, accusé, traîné devant les juges, et mené au supplice. Tout à craindre des voisins, des amis, des proches. Le père accuse sa fille, l'époux son épouse, le frère sa sœur; ainsi le glaive, selon la parole de Jésus-Christ[1], divise les familles.

La persécution un peu ralentie se rallume, tantôt par la politique des empereurs, tantôt par la rage du peuple capricieux auquel les Chrétiens sont livrés. Ainsi quoique les édits n'ordonnent pas toujours la persécution, elle continue presque toujours par les emportemens d'une populace insensée. Etrange effet d'une injustice aveugle! souvent une fausse clémence des empereurs défendoit de rechercher les Chrétiens: mais elle ne défendoit pas de les punir sitôt qu'ils étoient découverts. Quel étoit donc ce crime, qu'on craignoit de punir, et qu'on n'osoit épargner? Ainsi la persécution, comme certains feux mal éteints, se rallumoit de momens à autres. C'est ce qui paroît par je ne sais combien de familles chrétiennes, où l'on trouve de suite plusieurs générations de martyrs: nouveau genre de noblesse jusqu'alors inconnu au monde; noblesse acquise par l'opprobre du supplice, mais dont la foi montre le prix, et dont l'Eglise chantera la gloire jusqu'à la fin des temps.

Dans les persécutions rien n'est à couvert. On traîne dans l'amphithéâtre de vénérables vieillards de près de cent ans, pour être dévorés par les bêtes et pour servir de spectacle au peuple.

O quelle indignité! les petits enfans par leur âge si tendre et si innocent ne trouvent aucune compassion. Les jeunes vierges même les plus nobles sont le jouet de la plus cruelle impudence, et on n'épargne pas même les femmes enceintes.

Mais est-ce ici une nécessité inévitable qui assujettit le peuple chrétien? Etoit-il impossible, mes Frères, de se délivrer des tyrans? Il ne falloit qu'un mot pour apaiser les persécuteurs, et pour faire disparoître tous les tourmens : que dis-je? il ne falloit pas même parler; il suffisoit en se taisant de donner les livres sacrés, il suffisoit d'ouvrir la main, et de laisser tomber un seul grain d'encens dans le feu allumé sur l'autel des faux dieux; il suffisoit de donner de l'argent pour avoir un libelle qui servoit de décharge vers les magistrats. Hélas! à quels lâches artifices n'auriez-vous pas eu recours pour vous garantir du martyre, vous qui cherchez maintenant de honteuses subtilités et de maudits raffinemens pour éluder la loi de Dieu, si peu qu'elle vous gêne!

Au reste, mes Frères, ne croyez pas qu'on tente les confesseurs par les menaces, sans les tenter aussi par les promesses. Les empereurs, et ceux qui ont leur autorité, font reluire les espérances les plus magnifiques. Pourquoi, disoient-ils d'ordinaire aux accusés, voulez-vous vous perdre? N'avez-vous point de honte de vivre dans cette vile secte d'hommes désespérés? Adorez les dieux de l'Empire, et vous serez comblés d'honneurs. Que n'auroient-ils point

[1] *Matth.* x, 34, 35.

donné, ces empereurs, honteux d'être vaincus par l'Evangile, pour vaincre certains martyrs célèbres, pour leur faire trahir les mystères qui leur avoient été confiés! Souvent un martyr étoit réduit à ne pouvoir mourir. La mort même, qui auroit fini ses maux, s'enfuyoit devant lui. On mêloit les plaisirs avec les tourmens, pour amollir ceux qu'on ne pouvoit vaincre. Les exils, les rudes travaux, les longues prisons, les supplices lents, aussi bien que les plus cruels, et dont l'appareil étoit le plus terrible, étoient employés. Il sembloit que la rage de l'enfer animoit les hommes, pour inventer de nouvelles douleurs, et des morts inconnues à la nature. Que disiez-vous alors, ô hommes dignes d'être éprouvés comme l'or dans la fournaise ardente? que disiez-vous? Je suis Chrétien; et encore : Je suis Chrétien. C'étoit souvent leur unique réponse. On leur demandoit le nom de leurs pasteurs et des autres fidèles. Nous n'avons garde, répondoient-ils, d'accuser ceux qui servent Dieu.

J'entends saint Polycarpe qui dit aux persécuteurs : Pourquoi abandonnerois-je un si bon maître que je sers depuis plus de quatre-vingts ans? J'entends la sentence prononcée à saint Cyprien : Que Cyprien ait la tête tranchée. Il répond : *Deo gratias*, et paie le bourreau. Bien plus, je vois de simples femmes, l'une qui emporte son fils mourant pour le mettre avec les autres sur le bûcher, de peur qu'il ne vive, et qu'il ne soit privé de la couronne; l'autre qui court hors de la ville d'Antioche avec ses petits enfans qu'elle mène par la main. Où allez-vous, lui dit-on, avec tant de hâte? Je cours, dit-elle, vers le faubourg, où j'apprends qu'on martyrise les Chrétiens, de peur qu'on ne meure pour Jésus-Christ sans moi et sans les miens.

Mais admirez la patience des saints. Ce ne peut pas être la crainte qui les retient; car qui ne craint point la mort est au-dessus de tout. Ils ne craignent point de mourir, mais ils craignent qu'il ne leur échappe une seule parole d'aigreur ou d'impatience. Vrais disciples d'un maître qui a prié pour ses persécuteurs, jamais ils ne disent un mot qui tende à la menace ou à la sédition. « Nous ne vous craignons » point, disoit Tertullien aux empereurs[1], et » vous n'avez pas sujet de nous craindre. Nous » remplissons vos villes et vos provinces; tout, » excepté vos temples, où nous ne daignons en- » trer. Si nous vous quittions, votre empire » seroit un désert[1]. » Les légions entières des Chrétiens se laissent exterminer sans se plaindre. L'armée de Julien est toute chrétienne, comme il parut après sa mort, lorsque Jovien fut couronné; elle peut tout, mais elle ne sait que souffrir, et elle obéit à un persécuteur apostat.

Voilà, mes Frères, un portrait des martyrs. Tel fut celui que nous honorons. Qu'importe que la mémoire de sa sainte vie et de sa courageuse mort soit ensevelie dans les débris de tant de corps sacrés? Celui qui les ranimera au dernier jour, saura les distinguer et séparer toutes leurs cendres. Il n'a pas oublié ce que celui-ci a fait et souffert. Il a compté toutes ses douleurs, et maintenant il le couronne. Pour nous, mes Frères, il nous suffit de savoir que c'est un de ces généreux fidèles qui ont livré leur âme pour le nom du Seigneur Jésus-Christ. Fiole pleine du sang qu'il a répandu, et vous palmes qu'il a méritées par son martyre, vous serez à jamais, dans les assemblées des justes, la marque de sa gloire et du triomphe de la vérité.

Parlez-moi d'un docteur qui a éclairé toute l'Eglise par la science des Ecritures; je demanderai : A-t-il été humble? Racontez-moi les austérités d'un anachorète qui a vécu dans les déserts comme un ange dans un corps mortel; je demanderai encore : A-t-il persévéré? Mais quand on parle d'un martyr qui dans la vraie Eglise a répandu son sang, il ne reste plus de demande à faire. Le martyre est l'abrégé de toutes les vertus : qui dit martyr, dit tout; et qui a donné sa vie, a consommé le sacrifice d'holocauste dont la bonne odeur monte jusqu'à Dieu.

Gardez-vous bien, mes Frères, de regarder avec indifférence ce pieux spectacle. Rien ne doit tant consoler la foi, que la vue d'un martyr : mais rien ne doit tant faire frémir la chair et le sang, rien ne doit tant consterner la nature. Un martyr est un homme foible et sensible comme nous, dont le courage vient faire rougir notre lâcheté. Loin donc, loin du martyr et de ses reliques, celui qui aime encore la vie, et qui n'oseroit mourir pour la foi!

Je vous entends, mes Frères. Vous dites : Il est plus facile de mourir que de vivre pour Jésus-Christ. Le combat du martyre est court, au lieu que la pénitence chrétienne est un combat dont les peines et les dangers se renouvellent tous les jours; un combat où l'on est sans cesse aux prises avec le monde et avec soi-même.

[1] *Ad Scap.* cap. IV.

[1] *Apolog.* cap. XXXVII.

Vous vous trompez, mes Frères. Ces martyrs, qui viennent vous confondre, mouroient tous les jours par leur détachement et par leurs souffrances, avant que d'expirer dans les supplices. Ils n'étoient même préparés au martyre qu'autant qu'ils mouroient par avance à tout. Faut-il s'étonner, disoit Tertullien, s'ils sont prêts à quitter la terre, puisqu'ils ont déjà rompu tous leurs liens? Il ne faut pas être surpris, disoit saint Cyprien, si ceux qui achotoient et qui goûtoient encore les douceurs de la vie pendant la paix, sont tombés pendant la persécution. Vous le voyez, mes Frères, c'est en vain que vous voudriez mourir pour Jésus-Christ sans vivre pour lui : le sacrifice du martyre est le fruit d'une vie où l'on a déjà sacrifié sans réserve ses passions.

O combien d'hommes s'imaginent, par une erreur grossière, qu'ils sauroient mieux mourir que vivre pour Jésus-Christ! Ils feroient l'un aussi mal que l'autre. Ils sont lâches dans les petites tentations; ils sont mous dans les plaisirs : comment pourroient-ils être constans et invincibles dans les douleurs? Ils ne peuvent sacrifier à Dieu un plaisir honteux d'un moment, un vil intérêt qu'ils n'oseroient nommer, une ombre, une fumée de réputation qui s'évanouit; et ils lui donneroient leur sang, leur vie, et tout avec elle? O hommes lâches, taisez-vous; la foi ne peut attendre rien de vous. Une froide raillerie vous fait rougir de l'Evangile, et vous seriez victorieux des opprobres et des tourmens? Non, non; taisez-vous, encore une fois; la foi ne peut attendre rien de vous qui soit digne d'elle. Vos mœurs et vos sentimens ne promettent que l'apostasie; et sans attendre la persécution, ne démentez-vous pas déjà votre foi?

Et vous, ô Chrétiens indignes de ce nom, qui dites que les martyrs étoient des hommes extraordinaires qu'on ne doit pas prétendre d'imiter, sachez qu'ils devoient à Jésus-Christ tout leur sang qu'ils lui ont donné : sachez que dans les mêmes circonstances vous n'en pourriez moins faire, sans renoncer à votre salut. C'est pourquoi l'Apôtre disoit : *Je ne préfère point ma vie à mon âme*[1]. Mais sans attendre les occasions du martyre, souvenez-vous que le même esprit qui a fait les martyrs doit vous animer dans les tentations les plus communes de la vie.

Est-il question d'étouffer un ressentiment, de sacrifier un intérêt injuste, de fouler aux pieds les grandeurs mondaines, d'abhorrer un plaisir impur, pour observer la loi de Dieu; ô martyr de la vérité et de la justice, armez-vous de courage. Plutôt répandre votre sang jusqu'à la dernière goutte, en combattant contre le péché.

Le péché de l'idolâtrie n'est pas le seul contre lequel il faut combattre jusqu'à livrer sa vie. Tout ce que préfère la créature au Créateur, est abomination : tout ce qui nous tente contre la loi, est l'idole qu'il faut briser. Mourons, mes Frères, mourons pour la loi de notre Dieu, et pour le testament de notre père. Où êtes-vous, ô martyrs de la chasteté, ô martyrs de la charité, ô martyrs de la justice, ô martyrs de la pénitence, qui devez succéder aux martyrs de la foi? Revenez, je ne craindrai point de le dire, revenez bienheureux temps des persécutions. Une longue paix a amolli les cœurs. O paix, ô longue paix, que vous êtes amère, vous dont la douceur a été si long-temps désirée! C'est vous qui ravagez l'Eglise plus que la persécution des tyrans; c'est vous qui nous coûtez tant de relâchemens et de scandales. Mais la persécution ébranleroit les foibles, il est vrai; n'importe : du moins elle réveilleroit la foi; le Seigneur éprouveroit ceux qui sont à lui; la tempête, qui enlèveroit la paille, laisseroit le pur grain; l'Eglise seroit purgée des faux Chrétiens; les ames fragiles s'humilieroient, et les forts seroient couronnés.

O Dieu, à quoi sommes-nous donc réduits? à vous demander que le glaive revienne sur nous. Frappez, Seigneur, et guérissez. Que votre sanctuaire soit désolé, pourvu que les cœurs, vrais sanctuaires, soient purs. Plutôt tout voir, Seigneur, que de voir encore tout ce que nous voyons. Heureux vous et moi, mes Frères, si nous pouvions être comme ce martyr! Je vous ai montré ce que son exemple nous doit inspirer; hâtons-nous de voir encore le fruit qu'il faut tirer du culte de ses reliques.

SECOND POINT.

Voulez-vous savoir, mes Frères, la date précise du culte des reliques des martyrs? Il est aussi ancien que le martyre même. Nous en avons des preuves qui sont de quarante ans presque immédiatement après la mort des apôtres. Il n'y avoit rien que les tyrans ne fissent pour dissiper leurs cendres et pour les dérober à l'empressement des fidèles; ils les faisoient jeter au vent ou dans la rivière. Les fidèles s'exposoient souvent aux supplices pour les recueillir, et ils alloient quelquefois jusque aux extré-

[1] *Act.* XX, 24.

mités de l'Empire pour les acheter chèrement. C'étoit sur leurs monumens ou tombeaux que l'on célébroit les mystères. De là s'est conservé l'usage de renfermer des reliques dans nos autels quand on les consacre. Et en effet, qu'y a-t-il de plus convenable que d'offrir le sang de Jésus-Christ sur le corps de ses disciples qui ont répandu le leur pour lui? Sans doute Jésus-Christ se plaît à mêler ainsi son sacrifice avec celui de ses martyrs, qui ne sont avec lui qu'une même victime. Au lieu qu'on prioit pour les autres morts, ceux-ci étoient priés, comme le remarque saint Augustin. Saint Jérôme, parlant au nom de tous les Chrétiens contre l'impie Vigilance, nous dépeint les honneurs qu'on rendoit alors aux reliques, si semblables à ceux qu'on leur rend en nos jours, qu'en les lisant on croit voir nos châsses et nos processions. Il n'est pas nécessaire de prouver ces faits; nous les tirons même de la bouche de nos frères errans. L'Eglise, dès ces premiers jours si voisins des apôtres, regardoit les cendres des martyrs comme étant pleines de la vertu de Dieu. Etoit-ce trop donner aux martyrs? Non, non, mes Frères; c'étoit donner tout à Dieu, qui veut être admirable dans ses saints, et les faire régner, même d'un règne temporel, dans son Eglise, avec son Fils Jésus dont ils sont les membres, comme saint Jean nous l'a appris. Celui qui donna aux os d'un prophète la vertu de rappeler un mot à la vie; celui par qui le linge et la ceinture de Paul, l'ombre même de Pierre, guérissoient les malades, ne peut-il pas encore attacher sa vertu à ces membres déchirés et épars, sur lesquels reluit à jamais la grâce du martyre? O hommes de peu de foi, pourquoi doutez-vous? Le bras du Tout-Puissant est-il raccourci?

Raconterai-je, mes Frères, les miracles faits à Milan en faveur des corps de saint Gervais et de saint Protais, rapportés par saint Ambroise et par saint Augustin? Ajouterai-je ceux que les reliques de saint Etienne répandoient dans la côte d'Afrique, et que saint Augustin a décrits pour faire taire l'infidélité? Mais l'univers entier a retenti du bruit de ces merveilles, et c'est à force de les voir, que le monde entier a enfin ployé sous le joug de la religion. Ainsi, après que les martyrs ont vaincu le monde par la constance de leur foi, ils l'ont encore vaincu, pour lui inspirer la foi même, par la vertu miraculeuse que Dieu a attachée à leurs saintes reliques. Les martyrs qui ont haï leur chair pendant qu'elle étoit encore ici-bas le corps du péché, aiment maintenant cette chair, qui est devenue l'instrument de leur gloire. C'est elle qui a souffert, c'est elle qui portera à jamais dans le ciel les stigmates de Jésus-Christ; c'est elle qui paroîtra lavée et blanchie dans le sang de l'Agneau : autant, autant donc qu'ils l'ont haïe et persécutée ici-bas, autant l'aiment-ils dans le ciel, autant désirent-ils de la glorifier.

Mais remarquez, mes Frères, quelle est leur puissance. Il leur est donné de régner sur la terre avec le Sauveur. *J'ai vu*, dit saint Jean [1], *des trônes, et ils s'y sont assis. Le jugement leur a été donné. Je les ai vues, ces ames de ceux qui ont été tués, décollés pour le témoignage de Jésus-Christ.* Voilà, mes Frères, un règne sensible sur la terre, sans attendre le dernier jour; un règne qui viendra avec la paix, quand le *dragon sera enchaîné;* et ce règne temporel s'appelle *la première résurrection.* Ne le voyez-vous pas ce triomphe des martyrs réservé à la paix de l'Eglise? C'est alors que, régnant avec Jésus-Christ, ils mettent sous leurs pieds tous ses ennemis, et répandent sur les fidèles les bienfaits du Père céleste. Et en effet, saint Augustin assure que les miracles des temps apostoliques se renouveloient à la face de toutes les nations, en faveur des corps des martyrs, dans le commencement de la paix de l'Eglise, où les peuples barbares venoient comme au-devant de l'Evangile. Voilà la douce vengeance que les saints martyrs avoient demandée de leur sang; voilà le règne sensible qui leur étoit promis. Ils avoient rendu témoignage à Dieu par leur propre sang; et Dieu à son tour leur rendoit témoignage par ses miracles. Ce témoignage réciproque étoit le triomphe de la vérité; c'étoit le règne des martyrs et de Jésus-Christ tout ensemble.

Faut-il donc s'étonner si les Basile, les Grégoire et les Chrysostôme ont appelé les corps des martyrs, des forteresses qui protégeoient les villes assez heureuses pour les posséder? O ville de Rome, s'écrie saint Chrysostôme, c'est la présence de Paul qui fait que je vous aime. Quel présent ferez-vous au Sauveur, lorsqu'on verra l'Apôtre sortir du sacré monument pour être enlevé dans les airs au-devant du Sauveur même! Mais maintenant qui me donnera la consolation d'aller me prosterner aux pieds de Paul, et de demeurer attaché auprès de son tombeau? Serai-je assez heureux pour voir les cendres de ce corps qui accomplit en lui ce qui manquoit aux souffrances de Jésus-Christ?

O ville de Paris, dirons-nous aujourd'hui,

[1] *Apoc.* XX, 2, 4, 5.

que tu es heureuse et enrichie par la présence de ce nouveau martyr ! Qui me donnera de baiser ses sacrées dépouilles qu'il a laissées sur la terre, après l'avoir vaincue par la sublimité de sa foi ?

Enfans de Dieu, écoutez les paroles que Dieu prononce par ma bouche, et votre ame vivra. Vous n'ignorez pas maintenant quelle est la puissance des saints martyrs, dont Dieu veut glorifier la chair pour en tirer sa propre gloire. Vous avez entendu les paroles de l'Ecriture, et le pieux usage de l'Eglise naissante. De plus, vous trouvez au dedans de vous-mêmes le germe de piété qui porte naturellement l'Eglise à un culte si édifiant. Ici la grâce et la nature sont d'accord. La nature demande ce qui frappe les sens, pour affermir sa foi ; et voici à quoi sert la présence des corps des martyrs. Ils réalisent tout ce que l'histoire ne fait que raconter ; ils mettent devant nos yeux les choses mêmes que nous révérons.

Hélas ! si les enfans qui n'ont pas dégénéré ne peuvent voir le tombeau de leur père sans verser des larmes, sans être attendris, et sans rappeler les plus purs sentimens de vertu que ce père leur a laissés comme en héritage ; nous, enfans de ces premiers Chrétiens qui nous montrent la voie du ciel teinte de leur sang, pourrions-nous venir sur leurs cendres bénites et révérées de tous les siècles, sans verser des larmes, non sur eux, mais sur nous-mêmes, sans frapper nos lâches poitrines, sans ranimer notre foi et notre espérance par le souvenir de leurs combats et de leurs victoires ?

O si jamais ces spectacles capables de percer nos cœurs furent nécessaires, c'est maintenant : ils l'étoient bien moins dans les temps où c'étoit presque la même chose d'être fidèle, et d'être martyr. Maintenant que le sang chrétien refroidi dans nos veines a oublié de couler pour la cause de l'Evangile, ne faut-il pas le réchauffer par la vue de celui des anciens martyrs ? Mais voici d'autres fruits, mes Frères, que nous pouvons tirer tous les jours du culte des corps des saints.

Ces corps, comme nous l'avons vu, ont été persécutés par le martyre même avant que de l'être par les tyrans. C'est le cilice, c'est le jeûne, c'est le travail des mains, et une longue suite de veilles, de sueurs, de larmes, qui les a préparés à vaincre les chevalets, les croix, les chaudières bouillantes, les roues armées de rasoirs. La vue de ces corps si mortifiés avant que de mourir ne pourra-t-elle point vous confondre, vous qui par une vie toute sensuelle vous préparez une mort lâche et impénitente ? Souvenez-vous de la célèbre Aglée, qui faisant partir de Rome Boniface son domestique, pour aller en Asie chercher des corps des martyrs, lui dit : Sachez, ô Boniface, que les corps des fidèles qui vont recueillir ceux des martyrs doivent être purs et sans tache. Ce ne seroit plus un honneur que vous viendriez ici rendre au martyr ; ce seroit une insulte, une dérision sacrilége, un triomphe impie de la chair et du sang contre le martyr ; tout au moins, ce seroit une superstition. Car qu'y a-t-il de plus superstitieux que d'honorer les martyrs, et d'attendre qu'ils nous seront propices, sans désirer de les imiter ?

Les corps que la cruauté des tyrans et la corruption ont réduits en cendres, se ranimeront au jour de Jésus-Christ ; et de là vient que ces corps si défigurés, qui nous saisiroient de frayeur et d'horreur s'ils avoient souffert tant de supplices pour quelques crimes, ou même s'ils étoient morts d'une mort naturelle après une vie commune, ne nous inspirent que tendresse, vénération, joie et confiance. C'est que nous savons que celui pour qui ils sont morts tient dans ses mains les clefs du tombeau, et qu'il est lui-même la résurrection et la vie. Ainsi cette cendre, toute cendre qu'elle est, quoiqu'on n'y voie plus que de tristes débris foudroyés par la mort, exhale encore une odeur de vie, et nourrit dans nos cœurs une espérance pleine d'immortalité.

Voilà, disons-nous, ces membres qui paroissoient morts, mais qui sont encore vivans dans la main de Dieu. Voilà ces os brisés et humiliés, qui tressailliront de joie quand la trompette sonnera pour rassembler toute chair aux pieds de Jésus-Christ. Voilà ces pieds et ces mains qui ont été dans les chaînes ; ces pieds qui n'ont point fui lorsqu'il a fallu confesser Jésus-Christ ; ces mains pleines de bonnes œuvres. Voilà ces yeux qui ont regardé la terre entière avec mépris, et qui n'ont daigné s'ouvrir à la vanité. Voilà ces oreilles qui ont moins écouté les menaces des tyrans, que les promesses de Jésus-Christ. La voilà cette bouche qui a béni les persécuteurs ; qui, confessant Jésus-Christ, a fait taire l'iniquité païenne, et par qui Jésus-Christ même a parlé. Le voilà ce cœur plus grand que tout le monde, et qui n'a pu être rempli que par l'amour de Dieu.

Pourquoi donc, mes Frères, craindre la mort en marchant sur les pas de celui qui est si heureux de l'avoir soufferte ? O hommes aveugles, vous regardez la mort comme si elle

étoit éternelle ! C'est la vie qui est éternelle, la mort n'est qu'un court sommeil. Bientôt il n'y aura plus de mort pour ceux qui n'auront pas craint de mourir. Trop heureux d'aller au devant de la mort, et de mêler nos cendres avec celle du saint martyr de ces lieux ! car jamais ce précieux dépôt ne nous sera ravi. De ces lieux, son corps, suivi des nôtres, s'élèvera au milieu des nuées vers Jésus-Christ qui descendra à nous. O mort, ô impuissante mort ! ta victoire est détruite, grâce à Jésus-Christ ; ses vrais enfans ne te craignent plus.

Enfin, mes Frères, ces corps des saints martyrs reçoivent parmi nous un culte qui est l'image de la gloire dont ils jouiront : foible image à la vérité, mais néanmoins digne de leur complaisance, et qui leur établit un règne sensible sur les cœurs, selon la promesse de Jésus-Christ. O cendres des martyrs, vous voilà donc déjà glorifiées ici-bas, en attendant une autre gloire que Dieu seul peut donner ! Qui pourroit donc, mes Frères, en considérant aujourd'hui cette pieuse pompe et cette douce joie de toute l'Eglise, n'élever pas son cœur vers le triomphe de la céleste Jérusalem, où tous ceux qui suivant l'Agneau sont venus de la grande tribulation, verront la main de Dieu qui essuiera leurs larmes, et chanteront éternellement le cantique de leur victoire ?

Mais que vois-je, mes Frères? Quelle foule de Chrétiens qui approchent du martyr, non pas avec un cœur plein du désir du martyre, mais avec une conscience aussi corrompue que celle des persécuteurs ! O Chrétiens mes frères, voulez-vous encore affliger cette cendre, qui n'est pas insensible à ce que la foi souffre, et à l'opprobre que vous faites à l'Evangile ? N'entendez-vous pas cette voix secrète du martyr, qui vous dit intérieurement : Qu'êtes-vous venus faire ici? Osez-vous apporter une foi vaine et superstitieuse aux pieds de ces ossemens? Ils sont inanimés, ils n'ont aucune vertu pour vous, ils n'ont plus aucun sentiment que pour vous abhorrer. Allez, allez loin de ces lieux où la foi seule doit entrer. Si vous cherchez des cendres, honorez celles des grands pécheurs que vous imitez ; honorez ces affreux cadavres que l'ambition, l'impureté, la vengeance et l'avarice ont agités pendant leur vie, et qui sont vos modèles. Allez sur ces corps malheureux dévoués à l'étang de soufre et de feu dont la fumée monte jusqu'aux siècles des siècles, allez y recueillir jusqu'aux dernières étincelles d'une flamme impure dont votre cœur cherche à s'embraser; allez dans cette poussière des tombeaux des pécheurs, où leurs vices, qui ont pénétré jusqu'à la moelle de leurs os, dorment avec eux : mais laissez reposer en paix, parmi les vœux des fidèles et des ames saintes, les cendres de celui qui n'est mort dans les tourmens que pour ne vivre pas comme vous vivez.

O vous qui nous entendez du haut de ce trône où vous êtes assis avec Jésus-Christ, bienheureux martyr, vous nous aimerez désormais, et vous nous avez même déjà aimés, puisque vous n'avez pas dédaigné de nous confier ce précieux dépôt. Nous vous conjurons par vos chaînes, par vos tourmens, par votre mort, enfin par vos cendres ici présentes, de demander à Dieu qu'il ressuscite notre foi : je dis, qu'il la ressuscite, car elle est morte, et tout s'éteint en nous pour la vie chrétienne. Elles seront, ces cendres, notre trésor et notre joie ; il en sortira, par la grâce de Jésus-Christ, un esprit de martyre qui nous endurcira contre nous-mêmes, contre le monde tyrannique, et contre tous les traits enflammés de Satan. Ainsi, ô homme de Dieu par qui la vertu de l'Evangile se fait sentir, nous participerons à votre victoire et à votre couronne dans le règne de l'Agneau vainqueur. Ainsi soit-il.

SERMON

POUR

LA PROFESSION RELIGIEUSE

D'UNE NOUVELLE CONVERTIE.

Venite, audite, et narrabo, omnes qui timetis Deum, quanta fecit animæ meæ.

O vous tous qui craignez le Seigneur, venez, écoutez, et je raconterai tout ce qu'il a fait à mon ame. Ps. LXV, 16.

L'EUSSIEZ-VOUS cru, ma chère sœur, que l'Epoux des vierges vous attendoit dans cette solitude dès les jours de l'éternité? C'étoit donc là ce qu'il vouloit de vous, lorsqu'il tiroit tant de profonds gémissemens de votre cœur, et que vous ne saviez pas encore vous-même pourquoi vous gémissiez ? O mystère de grâce ! ô voies de Dieu dans le cœur de l'homme, inconnues à l'homme même ! ô Dieu abîme de sagesse et d'amour !

Fille chrétienne, élevez votre voix ; appelez à ce spectacle les hommes et les anges. Dites

dans un humble transport : O vous tous qui craignez le Seigneur, hâtez-vous de venir : vous me verrez, et vous verrez la grâce en moi. Peuples, assemblez-vous, accourez en foule ; que les extrémités de la terre l'entendent, que toute chair admire et tressaille : car il a regardé la bassesse de sa servante, et il a fait en moi de grandes choses, celui qui est puissant. Enfans de Dieu, rendez gloire à son œuvre. Que la terre et les cieux soient pleins de son nom ; que tout en retentisse jusqu'au fond de l'abîme ; que tout s'unisse à moi pour chanter le tendre cantique, le cantique toujours nouveau des éternelles miséricordes. *Venite, audite*, etc.

Découvrons donc, ma chère sœur, dans les deux parties de ce discours, non à votre gloire, mais à celle de Jésus-Christ, ce qu'il a opéré dans votre conversion, et ce qu'il a préparé dans votre sacrifice. Par l'un, vous instruirez le monde des richesses de la grâce ; par l'autre, vous serez instruite vous-même de ce que la grâce doit achever en vous dans la solitude. Voilà tout le sujet de ce discours.

O Esprit, ô flamme céleste, qui allez embraser la victime, soyez vous-même dans ma bouche une langue de feu. Que toutes mes paroles, comme autant de flèches ardentes, percent et enflamment les cœurs. Donnez, donnez, Seigneur, c'est ici la louange de votre grâce. Marie, mère des vierges, priez pour nous. *Ave, Maria.*

J'adore souvent en tremblant, mes Frères, ce jugement qui est un abîme, ce profond conseil par lequel Dieu permet que tant d'enfans soient livrés à l'erreur. Quoi ! cet âge si tendre, si simple, si innocent, suce avec le lait le poison ; et les parens que Dieu lui choisit, par leur tendresse aveugle causent son malheur ! Faut-il que sa docilité même le rende coupable ! O Dieu ! vous êtes pourtant juste. Nous savons par vous-même que vous ne haïssez rien de tout ce que vous avez fait ; que vous êtes le Sauveur de tous ; que toutes vos voies sont vérité et miséricorde : à vous seul louange dans votre secret ; à nous le silence, le tremblement et l'adoration. Mais sans pénétrer trop avant, mes Frères, concluons avec saint Augustin, que Dieu voit dans un cœur une malignité subtile, que nos yeux, trop accoutumés à une corruption plus grossière, souvent ne découvrent pas. Il voit l'orgueil naissant qui abuse déjà des prémices de la raison, et qui mérite qu'un tourbillon de ténèbres vienne la confondre ; l'abus des richesses, des plaisirs, des honneurs, de la santé, des grâces du corps, et même de l'esprit. C'est la vanité qui abuse des choses presque aussi vaines qu'elles. Mais abuser de la raison dans le point essentiel de la religion, c'est résister au Saint-Esprit, c'est l'éteindre, c'est lui faire injure, c'est tourner le plus grand don de Dieu contre Dieu même.

Jeune créature, flattée et éblouie de vos propres rayons, ce que le monde admire en vous est ce que Dieu déteste. Sous ces jeux innocens de l'enfance se déploie déjà un sérieux funeste, une raison foible qui se croit forte ; une présomption que rien n'arrête, et qui s'élève au-dessus de tout, un amour forcené de soi-même, qui va jusqu'à l'idolâtrie. Voilà ce que Dieu juste frappe d'aveuglement.

Erreur d'une ame enivrée d'elle-même, bientôt punie par mille autres erreurs ! La voyez-vous qui court après les idoles de son invention ? Ne croyez pas qu'elle soit docile, du moins elle ne l'est qu'à la flatterie. On lui dit : Lisez les Ecritures, jugez par vous-même, préférez votre persuasion à toute autorité visible ; vous entendrez mieux le texte que l'Eglise entière, de qui vous tenez et les sacremens et l'Ecriture même ; le Saint-Esprit ne manquera pas de vous inspirer par son témoignage intérieur ; vos yeux s'ouvriront ; et en lisant avec cet esprit la parole divine, vous serez comme une divinité. On le lui dit, et elle ne rougit point de le croire. Prêter l'oreille à ces paroles empoisonnées du serpent, est-ce docilité ? Non, c'est présomption ; car ce n'est pas déférer à l'autorité, c'est au contraire fouler aux pieds la plus grande autorité que la Providence ait mise sous le ciel, pour s'ériger dans son propre cœur un tribunal suprême. Voilà, mes Frères, le premier coup qui a donné la mort à cette jeunesse, d'ailleurs si innocente et si digne de compassion ; voilà le frein d'erreur que Dieu dans sa colère met dans la bouche des hommes superbes, pour les précipiter dans le mensonge.

Telle fut, ma chère sœur, cette première démarche qui vous égara des anciennes voies, et qui mit insensiblement un mur entre vous et la vérité. Jusque là tout étoit catholique en vous ; tout, jusqu'à cette soumission même si simple que vous aviez pour les faux pasteurs. Votre baptême, quoique administré hors de l'enceinte de l'unité par des mains révoltées, étoit pourtant l'unique baptême qui partout où il se trouve appartient à l'Eglise unique, et qui tient sa vertu non de la disposition du ministre, mais de la promesse immuable de Jésus-Christ,

Vous fîtes même dans l'unité tout ce que vous fîtes sans vouloir la rompre ; vous ne commençâtes à être véritablement Protestante, qu'au moment fatal où vous dîtes dans votre cœur en pleine liberté : Oui, je confirme la séparation de mes pères; et en lisant les Ecritures, je juge que l'Eglise d'où nous sommes sortis ne les entend pas.

A cette parole si dure et si hautaine, c'en est fait; l'Esprit, qui ne repose que sur les doux et humbles de cœur, se retire; le lien fraternel se rompt : la charité s'éteint; la nuit entre de toutes parts; l'autorité si claire dans l'Evangile pour prévenir les plus subtiles distinctions, si nécessaire pour soutenir les foibles, pour arrêter les forts, pour tenir tout dans l'unité; cette autorité sans laquelle la Providence se manqueroit à elle-même pour l'instruction des simples et des ignorans, ne paroît plus qu'une tyrannie. Quels maux affreux viennent de cette source! Confiance téméraire en l'élection divine, inspirée à chaque particulier, au préjudice de la crainte et du tremblement avec lequel on doit opérer son salut; mépris de l'antiquité, lors même qu'on fait semblant de la suivre : audace effrénée qui traite les Pères d'esprits crédules et superstitieux, d'introducteurs de l'Antechrist; parole du Sauveur, qui devoit être un lien d'éternelle concorde, devenue le jouet d'une vaine subtilité dans des disputes scandaleuses ; divins oracles livrés aux visions et aux songes impies de toutes les sectes qui se multiplient à l'infini, et qui s'entre-déchirent cruellement. O ma bouche, n'achevez pas.

Voilà ce que la Réforme enfante dans le Nord depuis le dernier siècle; fruits par lesquels on doit juger de l'arbre. Quel remède à ces maux? Sera-ce l'Ecriture, mes Frères? Hé! c'est elle dont on abuse. Semblable à Dieu même qui l'a inspirée, bien loin d'instruire les superbes, elle leur résiste, et elle ne donne la vérité qu'aux humbles. Aussi les Protestans sont-ils contraints d'avouer que l'Ecriture, même pour les points fondamentaux, n'est pas claire sans grâce, c'est-à-dire qu'elle ne l'est que pour les humbles, qui ont seuls l'esprit de Dieu.

Ainsi, vous le voyez, mes Frères, toute la certitude de leur foi et de leur intelligence des Ecritures n'est fondée que sur la certitude de leur humilité. Etrange certitude! car qu'y a-t-il de plus superbe que de se croire humble? Où sont-ils ces petits à qui les mystères sont révélés, pendant qu'ils sont cachés aux grands et aux sages du siècle? Peut-on appeler les Protestans petits, eux qui sont, par leurs principes, dans la nécessité de se croire humbles, et pleins du Saint-Esprit! eux qui par conséquent sont si grands à leurs propres yeux! eux qui ne craignent point de se tromper en expliquant les Ecritures, quoiqu'ils assurent que l'Eglise entière s'y est trompée pendant tant de siècles!

Remarquez encore, mes Frères, que ce n'est pas précisément la parole de Dieu, mais leur propre explication, qui est le fondement de leur foi : car il n'est pas question du texte, dont tous conviennent également comme de la règle suprême, mais du vrai sens qu'il faut trouver; et ce vrai sens chacun d'eux s'en assure par son propre discernement, qui est ainsi l'unique appui de sa foi, comme s'il avoit personnellement l'infaillibilité qu'il ôte à l'Eglise.

O profondeur! s'écrie saint Augustin sur sa propre expérience dans sa conversion ; ô livres inaccessibles à l'orgueil des sages du siècle! vous êtes le glaive à deux tranchans, vous répandez une lumière vivifiante; mais aussi de vous sortent les ténèbres vengeresses. Pendant que les petits tremblent dans le sein de leur mère, se défiant de tout par l'humilité, les sages, par l'orgueil, tournent tout en poison. Je vois des Chrétiens, qui, comme les Juifs, se croyant, dès le ventre de leur mère, la race sainte, les héritiers de l'alliance, les interprètes des oracles, vous lisent toujours avec un voile sur le cœur. Ils disent sans cesse, L'Ecriture, l'Ecriture, l'Ecriture! comme les Juifs disoient, Le temple, le temple, le temple! Mais l'esprit de l'Ecriture, qui seul peut vivifier, et qui n'est promis qu'au corps de l'Eglise, les a quittés quand ils l'ont quittée, et la lettre les tue.

Ainsi, ma chère sœur, la lumière luisoit en vous au milieu des ténèbres, et les ténèbres ne la comprenoient point. La coutume, qui peut toujours plus qu'on ne croit sur ceux mêmes qui auroient honte de lui céder; la confiance en vos ministres, qui, sous une apparence de liberté, tenoient tous les esprits assujettis aux finales résolutions de leurs synodes nationaux; les liens de la chair et du sang, ah! tristes liens! liens que je ne puis nommer sans faire saigner la plus douloureuse plaie de votre cœur! enfin une haine héréditaire de l'Eglise, haine qui, au seul nom de Rome, soulevoit vos entrailles, et se nourrissoit jusque dans la moelle de vos os, ne vous laissoit pas à vous-même. Vous écoutiez, non pour examiner, mais pour répondre. Un silence nonchalant, ou un ris dédaigneux, ou une réponse subtile, repoussoit les raisons dont

vous ne sentiez pas encore la force. Mais pour celles qui vous accabloient, que faisoient-elles, ma chère sœur? Je ne craindrai pas de le dire; car je sais quelle joie je donnerai à votre cœur en racontant avec vos misères les célestes miséricordes. Rappelons donc ces larmes d'un orgueil impuissant, et irrité de son impuissance.

Qui le croiroit, mes Frères, que l'examen, unique fondement de cette Réforme, fût néanmoins ce qu'il est plus difficile d'obtenir d'elle? Enquérez-vous, dit-elle, diligemment des Ecritures. Ne penseriez-vous pas qu'elle ne dispense personne de l'examen? Elle veut qu'on lise et qu'on juge, mais à condition que le juge demeurera toujours prévenu. Car, si vous allez de bonne foi, dans cet examen, jusqu'à mettre en doute la religion protestante, jusqu'à vous rendre entièrement neutre entre les deux Eglises, c'en est fait, s'écrient-ils, vous êtes perdus; c'est à la voix de l'enchanteur que vous prêtez l'oreille. Quoi donc! le juge ne doit-il pas prêter l'oreille, pour savoir si ce qu'on lui dit est un enchantement ou une vérité? O Réforme, n'étoit-ce pas assez d'inspirer à chaque particulier la témérité de se faire juge? falloit-il encore, pour comble de témérité, vouloir que chacun soit juge à l'aveugle? Vous qui préférez l'examen et le jugement du particulier à toute autorité, comment osez-vous dire qu'on se perd dès qu'on examine? Quelle est donc cette religion qui tombe dès qu'on la regarde avec des yeux indifférens, et avec l'intégrité d'un juge qui doit se défier également de toutes les parties? Mais la réforme sent bien qu'elle tomberoit sans ressource à ce premier ébranlement.

Combien de fois ai-je éprouvé ce que je vais dire! Vous avez convaincu sur tous les articles, vous croyez avoir tout fait; mais vous ne faites rien, si, par un puissant attrait de piété, vous n'enlevez l'ame à elle-même, pour lui faire sentir ce que c'est que d'être humble; si vous ne bouleversez le fond d'une conscience; si vous ne tenez un cœur en suspens et comme en l'air au-dessus de ses préjugés. En vain à coups redoublés vous frappez ce grand arbre, dont la tige immobile monte jusqu'au ciel, et dont les racines vont se cacher dans les entrailles de la terre : vous n'en enlevez que les foibles rameaux; encore repoussent-ils toujours. Mais attaquez ces racines vives, entrelacées, profondes; le voilà qui tombe de son propre poids.

Vous aimiez le mensonge, ma chère sœur : mais la vérité vous aimoit; vous étiez à elle avant la création du monde, et vous deviez enfin l'aimer. Vous étiez loin de Dieu; mais il étoit auprès et au milieu de vous : vous le fuyiez sans le vouloir entendre; mais sa miséricorde vous poursuivoit. Son heure vient, il tonne, foudroie, écrase l'orgueil indompté; et voilà les écailles qui tombent de ces yeux fermés à la lumière.

Seigneur, que voulez-vous que je fasse? s'écrie-t-elle comme Saul. Que vois-je? où suis-je? que sont-ils devenus tous ces objets que j'ai cru voir si clairement? Tout s'évanouit, tout m'échappe, tout ce qui m'appuyoit se fond dans mes mains. Ma vie entière n'a donc été qu'un songe, et voici mon premier réveil. Où êtes-vous, livres en qui j'ai espéré? et maintenant je rougis des fables que j'ai admirées. Est-ce donc là ce qui a enchanté si long-temps mon cœur? Donc, donc jusqu'ici j'ai vécu égarée de la voie de la vérité; le soleil de la sagesse ne s'étoit point levé sur ma tête, et la lumière de l'intelligence n'a jamais lui sur moi.

Hélas! continue-t-elle avec saint Augustin, quand on veut se servir de guide à soi-même, peut-on manquer de tomber dans le précipice? Seigneur, que ceux que vous n'avez pas encore mis à vos pieds en abattant leur orgueil, rient de ma foiblesse et de mon inconstance; rien ne m'empêchera de confesser, à la gloire de votre nom, ma honte et mes erreurs. Ils diront que je n'ai jamais été humble. Et comment l'aurois-je été, moi à qui ma religion défendoit de l'être, puisque elle m'obligeoit à préférer ma persuasion au commun accord et consentement de toutes les Eglises; comme si ma persuasion eût été infailliblement le témoignage du Saint-Esprit même! Ils ajouteront que vous m'aveuglez, ô Saint-Esprit, pour punir mon orgueil. Ah! je le mériterois, Seigneur : mais vous le guérissez cet orgueil que vous devriez punir, et qu'ils ont nourri; du moins vous me le faites désirer. O Père tout ensemble des lumières et des miséricordes! ô Dieu de toute consolation! vous me faites entrer dans toute vérité par le seul sentiment que vous me donnez de ma misère et de mon impuissance. Qu'à jamais soit béni celui qui m'arrache à la puissance des ténèbres, pour me transférer au royaume de son Fils bien-aimé! *O vous tous qui craignez le Seigneur, venez, écoutez, et je raconterai tout ce qu'il a fait à mon ame.*

Dès ce moment Dieu lui mit au cœur l'onction qui enseigne tout, je veux dire la consolation de se soumettre. Aimable repos, disoit-elle, réservé à ceux qui veulent être doux et humbles de cœur! Je n'ai plus besoin de raisonnement; voici l'enfance marquée dans l'E-

vangile, la voie abrégée pour les pauvres d'esprit, que Jésus-Christ nomme bienheureux; les yeux fermés, ne sentir plus que son ignorance et la bonté de Dieu, qui ne laisse jamais ses enfans dans son Eglise un seul instant sans guide visible et assuré. Bien loin que cette voie soit difficile aux ignorans, plus on est ignorant, plus on en est capable; car c'est l'ignorance même, pourvu qu'elle soit humble, qui y mène naturellement. En voilà assez pour supposer, sans lecture ni examen, la nécessité d'une providence perpétuelle sur l'Eglise, conforme aux promesses. Mais quelle sera cette Eglise? Hé! peut-on hésiter un moment dans ce choix? En peut-on écouter une autre que celle d'où toutes les autres avouent qu'elles sont sorties, et qui seule s'attribue, en vertu des promesses, la pleine autorité dont tous les humbles sentent qu'ils ont besoin pour être conduits?

Dieu lui donna aussi de goûter le mystère d'amour, qui révolte les sens grossiers et l'esprit superbe. L'Ecriture, disoit-elle, n'est pas moins formelle pour la présence de Jésus-Christ au sacrement, que pour l'Incarnation. Tout est réel dans les dons de Dieu. Cette chair que son Fils a prise réellement pour les hommes en général, par une suite naturelle du mystère, que les saints Pères en ont appelé l'extension, il la donne à chacun de nous en particulier dans l'Eucharistie avec la même réalité. Quiconque aime, et sent combien nous sommes aimés (car je ne parle point à ceux qui ne sentent rien): quiconque aime, et sent combien nous sommes aimés, n'a qu'à se taire et qu'à adorer. Qu'on ne m'importune donc plus. Ici l'amour simple prend tout à la lettre. Cette chair véritable est véritablement viande. O mes Frères, pourquoi vous efforcer de m'ôter Jésus-Christ, et de ne me laisser que sa figure? Pourquoi tant de troubles? Que craignez-vous? De l'avoir lui-même, et de trouver qu'il nous a aimés jusqu'à nous donner sa propre chair? Pourquoi dites-vous donc qu'il nous donne sa propre substance? Nous donne-t-il ce qui n'y est pas? La substance d'un corps, n'est-ce pas le corps même? Pourquoi parler comme les Catholiques, sans croire comme eux? pourquoi ne croire pas naturellement comme on parle? C'est renverser l'autorité du texte que vous aimez tant, et en rendre le sens arbitraire, que de lui donner vos explications forcées et trop allégoriques. Si on ne prend religieusement à la lettre dans l'Ecriture tout ce qui peut y être pris sans contredire manifestement d'autres endroits plus clairs, on anéantit les mystères. Appliquez à la Trinité et à l'Incarnation le sens de figures que vous donnez avec aussi peu de fondement à l'Eucharistie, le christianisme n'est plus qu'un nom; l'Ecriture, qu'un amas d'allégories susceptibles de toute sorte de sens: et l'impiété socinienne triomphe. Mais qu'il est doux de la croire cette présence de Jésus-Christ! qu'elle attendrit! qu'elle anime! qu'elle retient! par conséquent qu'elle est convenable à nos besoins, et digne de celui qui nous a tant aimés!

Tais-toi, philosophie curieuse et superbe, sagesse convaincue de folie, vils élémens d'une science terrestre! Loin de moi, chair et sang qui ne révélez point les mystères! Bienheureux ceux qui croient sans voir! Hommes charnels, hommes de peu de foi, répondez. De quoi doutez-vous? ou de la bonté, ou de la puissance de Jésus-Christ, qui, pour définir ce qu'il nous donne, dit si expressément : *Ceci est mon corps?* Craignez-vous que le Verbe, qui s'est anéanti en se faisant chair sans cesser d'être Dieu, ne sache pas encore nous donner cette même chair sans lui rien ôter de sa gloire, en quelque indécence que l'impiété ou le hasard mette le voile corruptible sous lequel il se cache? Votre scandale montre que vous ne connoissez pas encore ni la majesté de Jésus-Christ, également inaltérable par elle-même en tous endroits, ni l'excès de son amour.

Ce fondement posé, le reste ne lui coûte plus rien. Voici ce qu'elle ajoute : La Réforme, qui doit être si jalouse de conserver l'intégrité des figures, puisqu'elle réduit à deux figures tout le sacrement, n'a pas laissé d'en retrancher une en faveur de ceux qui ont de l'aversion pour le vin : comment donc ose-t-elle reprocher ce même retranchement aux Catholiques, à ceux qui cherchent moins, dans l'Eucharistie, les figures que Jésus-Christ lui-même, vivant, et par conséquent tout entier sous chacune des deux espèces?

Qu'est-ce qui peut manquer à celui qui reçoit tout Jésus-Christ, unique source de toutes les grâces? Mais enfin l'intégrité du sacrement étant ainsi sauvée sous une seule espèce, de l'aveu même des Protestans dans leur pratique, reste le point de discipline, pour savoir les cas où cette communion, bonne et entière en elle-même, doit être permise.

Sera-ce un attentat, de faire, pour conserver le lien inviolable de l'unité en obéissant à la vraie Eglise, qui a les promesses, ce qu'on fait chez les Protestans en faveur d'une répugnance? Après tout, si, indépendamment des préjugés

et de la coutume, on prenoit la liberté de raisonner sur le Baptême, comme nous faisons sur l'Eucharistie, il faudroit inévitablement conclure qu'il n'y a plus sur la terre, depuis plusieurs siècles, aucune vraie Eglise, ni visible ni invisible, et par conséquent que les promesses ont été trompeuses; qu'enfin il ne reste plus d'autres Chrétiens que les Anabaptistes. Car enfin Jésus-Christ n'a pas dit formellement : Donnez la coupe à toutes les nations; comme il faut avouer que la rigueur des termes porte : Endoctrinez toutes les nations, les plongeant dans l'eau. Douterai-je des promesses de Jésus-Christ à son Eglise? condamnerai-je mon baptême? me ferai-je rebaptiser? A Dieu ne plaise! Cette extrémité de doute fait horreur. Pourquoi donc ne serai-je pas contente, étant aussi assurée de bien communier sans la coupe, que d'avoir été bien baptisée avant l'usage de raison et sans plongement?

Les fidèles du temps des Machabées, et leurs offrandes envoyées à Jérusalem, lui mirent devant les yeux des ames justes et prédestinées, qui, pour des fautes à expier, ont encore besoin d'un secours et d'une délivrance après cette vie. Voilà, dit-elle, un des fondemens de la prière pour les morts, que l'Eglise judaïque pratiquoit avec tant de piété avant Jésus-Christ, et que les anciens Pères nous ont laissée comme un dépôt reçu par toutes les églises de l'univers de la main même des Apôtres.

Mais pourquoi ne demander pas leur suffrage à nos frères du ciel, comme à ceux de la terre, afin que cette partie de nos frères qui est déjà recueillie au séjour de la paix, et qui ne fait qu'une même église avec nous, s'unisse à nos vœux; qu'ainsi nous ne formions tous ensemble qu'un seul cœur et qu'une seule voix en priant par Jésus, commun et unique médiateur? Sans doute cette église céleste, qui est toute en joie dès qu'un seul d'entre nous fait pénitence, nous voit et nous entend dans le sein du Père des lumières où elle repose.

A Dieu ne plaise, s'écrie-t-elle encore, que je prenne une image morte, et incapable par elle-même de toute vertu, pour le Dieu vivant et invisible que j'adore; ni qu'elle me paroisse jamais lui ressembler; car il est esprit, et n'a point de figure! Seulement elle m'édifie, elle m'attendrit. Par exemple, elle met si vivement devant mes yeux Jésus nu, étendu, percé, déchiré, sanglant, expirant sur la croix, que je me sens comme transportée sur le Calvaire, et je crois voir l'Homme de douleurs. Saint Paul veut que j'en aie toujours une image empreinte au dedans : pourquoi n'en aurai-je pas une aussi au dehors, puisque elles sont précisément de même nature, de même usage, et que l'une est si utile à conserver l'autre? O aimable représentation du Sauveur mourant pour mes péchés! Je n'ai garde de la servir, car je suis jalouse de ne servir que celui dont elle est l'image : mais, pour l'amour de lui, je me sers d'elle, et je l'honore comme le livre des Evangiles, qui est aussi une image des actions et des paroles du Sauveur; ou comme on salue un pasteur, devant qui on se met quelquefois à genoux, même parmi les Protestans.

Mais que vois-je, mes Frères? rien n'étonne sa foi, tant elle est vive et étendue. Elle entre dans notre culte comme dans son propre héritage qu'on lui avoit enlevé. On a laissé, dit-elle, l'Office dans l'ancienne langue de l'Eglise, qui ne change jamais, et qui est la plus universelle dans toutes les nations chrétiennes : on l'a fait pour l'uniformité, pour donner à tant de peuples de diverses langues un lien de communication dans les mêmes prières, enfin pour prévenir les altérations du texte sacré, si dangereuses dans le continuel changement des langues vivantes. Peut-on appeler une langue inconnue, à laquelle on ne peut en conscience répondre *Amen*, une langue qui est familière à la plupart des personnes instruites, et dont on met des versions fidèles dans les mains du reste du peuple? Le latin est-il plus inconnu aux peuples chrétiens, que le françois du siècle passé ne l'est aux paysans de Gascogne et de tant d'autres provinces, qui, dans la Réforme, ne chantoient les Psaumes et n'avoient la Bible qu'en cette langue si éloignée de la leur, et devenue si barbare?

Puis, observant nos cérémonies : Est-ce donc là, ajoute-t-elle, ce que j'appelois des superstitions? Je n'y vois que des représentations sensibles de nos mystères, pour mieux frapper les hommes attachés aux sens. C'est ne les point connoître, que de leur donner un culte sec et nu, tel qu'étoit le nôtre. Ici, quelle simplicité! quel goût de l'Ecriture! C'est l'Ecriture elle-même qui, sous ces représentations, passe successivement aux yeux du peuple dans le cours de l'année : spectacle qui instruit, qui console, qui, bien loin de détourner du culte intérieur, anime ses enfans à adorer le Père en esprit et en vérité. O Dieu! j'ai blasphémé ce que j'ignorois. Je craignois au dehors les idoles; et, malheureuse que j'étois, je ne craignois pas au dedans mon propre esprit, dont j'étois idolâtre. J'ai abusé des connoissances que Dieu a mises

dans mon esprit, comme les femmes vaines et immodestes abusent des grâces du corps. Non, je ne veux plus songer à d'autre réforme qu'à celle de moi-même.

Aussitôt un torrent de larmes coule de ses yeux, et rien ne lui est doux, sinon de pleurer. O qu'elles sont précieuses ces larmes d'un cœur contrit et humilié! qu'elles sont différentes, ma chère sœur, de ces larmes amères que l'orgueil avoit fait couler! Qu'est-il devenu, mes Frères, cet air de confiance? Où sont-ils ces yeux altiers dont parle l'Ecriture? Je ne vois plus que l'âme courbée, tremblante, et petite, à ses propres yeux, sur qui Dieu arrête les siens avec complaisance. Elle gémit, elle se tait. Ses mains armées d'indignation frappent sa poitrine, et rien ne la console que sa foi, qui goûte la pure joie de la vérité découverte. Elle n'acquiesce point à la chair et au sang. Seigneur, vous seul savez avec quelle violence elle s'arrache à cette intime portion d'elle-même qu'elle ne peut attirer à vous. N'oubliez pas le sacrifice qu'elle vous en fit. Mettez devant vos yeux ses larmes, ses pénitences, ses os brisés, et ses entrailles déchirées. Faites, Seigneur, et ne tardez pas; donnez-lui l'unique désir de son cœur. Ce qu'elle vous demande, c'est votre gloire; rendez-lui, comme à Abraham, cette chère tête que sa foi vous a immolée.

Dès lors je la vois ferme sur le rivage, tendant la main aux autres qui sortent du naufrage après elle, et épenchant sur eux un cœur sensible à la douleur commune. J'entends de tous côtés les cris de ceux qui disent : N'est-ce pas celle qui couroit après le mensonge parmi les sentiers ténébreux? et maintenant elle marche aux rayons de la vérité, à la lumière du Dieu de Jacob; elle qui ravageoit le troupeau, la voilà qui évangélise.

Mais tout-à-coup une voix secrète l'appelle, l'esprit la ravit, elle marche sans savoir où tendent ses pas. Enfin se présente de loin à ses yeux la sainte montagne, où les vierges suivent l'Agneau partout où il va, et où distillent nuit et jour les célestes bénédictions. Elle court, elle admire, elle ne peut rassasier ses yeux et son cœur.

Que trouve-t-elle dans ce désert? Des plantes qu'un fleuve de paix et de grâce arrose, et où fleurissent les plus odoriférantes vertus; des yeux qui ne s'ouvrent jamais à la vanité, et qui ne daignent plus voir ce que ce soleil passager éclaire; un silence semblable à celui de la céleste Jérusalem, qui n'est interrompu que par le cantique des noces sacrées de l'Agneau; la joie douce et innocente du paradis terrestre, avec la pénitence du premier homme, qui travaille à la sueur de son front; la sainte pâleur du jeûne avec la sérénité de l'amour de Dieu peint sur tous les visages; une seule volonté, qui étant inspirée d'en haut, et conduite par la règle, tient toutes les autres volontés en suspens; un seul mouvement de tous les corps, comme s'ils n'avoient qu'une ame, une seule voix, un seul cœur: Dieu qui se rend sensible, et s'y fait tout en tous. De là partent les saints désirs; de là s'élancent les feux enflammés: de là montent jusqu'au trône de doux parfums qui apaisent la justice divine; de là ces ames vierges, rompant leurs liens terrestres, s'envolent dans le sein de l'Epoux, et déjà elles entrevoient les portes éternelles qui s'ouvrent, avec la palme et la couronne qui les attendent.

Hélas! dit-elle, voilà ce que nos pères ont voulu réformer, voilà ce qu'ils ont appelé invention de Satan! Ce n'étoit pas tailler les branches mortes, c'étoit ravager les fleurs et les fruits; c'étoit arracher le tronc vif jusqu'à la racine. L'état pauvre, pénitent et solitaire des anciens prophètes, de saint Jean-Baptiste, de Jésus-Christ même, de tant de vierges, de tous ces anges de la terre qui ont peuplé autrefois les déserts, n'est ni téméraire ni superstitieux.

Il y a, dira-t-on, des foiblesses dans les cloîtres les plus austères. Hé! faut-il s'étonner de trouver dans l'homme quelque reste de l'humanité? Mais ces imperfections, bien loin de corrompre la racine de la vertu, mettent la vertu à l'abri de l'orgueil, en humiliant les personnes qui éprouvent ainsi leur fragilité. Mais ces imperfections, qu'on méprise tant, sont plus innocentes devant Dieu que les vertus les plus éclatantes dont le monde se fait honneur. O beauté des anciens jours, que l'Eglise qui ne vieillit jamais montre encore à la terre après tant de siècles! ô douce image de la céleste patrie, qui console les enfans de Dieu dans les misères de cet exil, et parmi tant de corruption! faut-il que je vous aie connue si tard! et que n'ai-je point perdu en vous ignorant!

O mes frères qui n'êtes pas encore sortis de la nuit où j'étois comme vous! qui me donnera de vous montrer ce que je vois? Seigneur, achevez votre ouvrage. Le monde n'est guère moins la région des ténèbres, que la société d'où vous m'avez tirée. J'entends la voix de l'Epoux qui m'appelle. Qu'elle est douce! elle fait tressaillir mes os humiliés; et je m'écrie : O Dieu, qui est semblable à vous? Ici les jours coulent en

paix. Un de ces jours purs et sereins, à l'ombre de l'Epoux, vaut mieux que mille dans les joies du siècle.

Que reste-t-il, ma chère sœur, sinon que celui qui a commencé achève? Réjouissez-vous donc au Seigneur, mais réjouissez-vous avec tremblement au milieu de ses dons. Qu'ils sont consolans, mais qu'ils sont terribles!

O dons de Dieu, quel jugement préparez-vous à l'âme qui vous reçoit, et qui vous néglige! La voilà la malédiction qui pend déjà sur la terre ingrate que la main du Seigneur cultive, et qui ne lui rend aucun fruit. Hâtez-vous donc, ma chère sœur, de fructifier; n'attendez pas les grandes occasions, trop rares et trop éclatantes. C'est dans le détail des occasions communes, qui reviennent à tout moment, où l'orgueil n'est point préparé, où l'humeur prévient, et où la nature fatiguée s'abandonne à elle-même, que la véritable piété peut seule s'éprouver et se soutenir. Souvenez-vous que le joug de la religion n'est pas un fardeau, mais un soutien. L'obéissance, bien loin d'être une servitude, est un secours donné à notre foiblesse. On obéit à Dieu en gardant la subordination nécessaire dans toute société, et en obéissant à l'homme qui le représente. Souvent même les défauts des supérieurs nous sont plus utiles que leurs vertus; car nous avons encore plus besoin de croix pour mourir à nous-mêmes, que de bons exemples pour être édifiés. La règle n'est qu'un simple régime de l'ame pour atteindre à la perfection évangélique dans la retraite avec plus de facilité, moins de tentations et moins de périls. Le cloître n'est pas un lieu de captivité, mais un asile. Quel est l'homme qui regarde comme une prison la forteresse où il se retranche contre l'ennemi pour sauver sa vie? Le soldat prêt à combattre prend-il ses armes pour un fardeau? Ici, ma chère sœur, on n'obéit aux supérieurs que pour obéir à la règle, et à la règle que pour obéir à l'Evangile. On n'obéit à cette autorité douce et charitable, que pour n'obéir pas au monde, au péché, et aux passions les plus tyranniques. Si on se dépouille des faux biens, c'est pour se revêtir de Jésus-Christ qui nous a enrichis de sa pauvreté. La virginité même du corps ne tend qu'à celle de l'esprit. Qu'il est beau de réserver avec jalousie, dans un profond recueillement, tous ses désirs et toutes ses pensées à l'Epoux sacré! N'en doutez pas, ma chère sœur, la mesure de votre ferveur sera celle de votre joie. Gardez-vous donc bien de la perdre. La perfection, loin de vous surcharger, vous donnera des ailes pour voler dans les voies de Dieu. Seigneur, s'écrie saint Augustin, je ne suis à charge à moi-même qu'à cause que je ne suis pas encore assez plein de vous.

Croyez, ma chère sœur, et vous recevrez selon la mesure de votre foi, commencez par la foi courageuse, et par le pur amour qui ne réserve rien de sensible. Ne craignez rien dans cette privation; donnez, donnez à Dieu. Après tout, que lui donnerez-vous? L'écume dont la tempête se joue, la fumée que le vent emporte, le songe que le réveil dissipe, la vanité des vanités, qui vous rendroit non-seulement coupable, mais encore malheureuse dès cette vie. O monde, rends ici témoignage contre toi-même; c'est de ta bouche profane que Dieu arrache la vérité. Qu'est-ce que j'entends parmi les enfans des hommes, depuis celui qui est dans les fers, jusqu'à celui qui est sur le trône, sinon les plaintes amères de cœurs oppressés? Que n'en coûte-t-il pas pour vivre dans ton esclavage! Tout y déchire le cœur, jusqu'à l'espérance même, par laquelle seule on y est soutenu. Mais Dieu, ma chère sœur, Dieu fidèle dans ses promesses, Dieu riche en miséricordes, Dieu immuable dans ses dons, vous donnera tout, et épuisera en vous tout désir, en se donnant à jamais lui-même. Mais vous qui vous donnez à lui, gardez-vous bien de vous reprendre.

Le tentateur dira peut-être : O que ce sacrifice est long! Tais-toi, ô esprit impur! Tout ce qui doit finir est court. La vie s'écoule comme l'eau; les temps se hâtent d'arriver. Où est-il cet avenir qu'on croit donner? nous ne savons s'il sera heureux ou funeste; une sombre nuit nous le cache : il n'est pas même encore à nous; peut-être n'y sera-t-il jamais. Mais n'importe : qu'il vienne au gré de nos désirs, et avec les enchantemens les plus fabuleux : sera-t-il plus solide et moins rapide dans sa fuite, que le présent et le passé? Non, non; dans le moment même que nous parlons, le voilà qui arrive; et je ne puis dire, Il arrive, sans remarquer qu'il n'est déjà plus.

O folie monstrueuse! ô renversement de tout l'homme! est-ce donc là à quoi l'on tient tant? Quoi! cette ombre fugitive que rien n'arrête, et qui nous entraîne avec elle, est-ce donc là ce qu'on abandonne avec tant de douleurs? est-ce donc là ce qu'on n'a point de honte de dire qu'on donne à Dieu? *Encore un peu*, ce n'est pas moi, c'est l'Apôtre, c'est le Saint-Esprit qui parle : *Encore un peu, et celui qui doit venir viendra, il ne tardera guère : cependant*

tout juste vit de la foi[1]. Vivez-en donc, ma chère sœur. Que le monde aveugle s'écrie : Faut-il toujours se faire violence? Pour nous qui croyons, qui espérons, et qui savons que notre espérance ne sera jamais confondue, nous aurions horreur d'appeler ce moment si court et si léger, des tribulations d'ici-bas. Nous disons au contraire : Ah! quelle proportion entre les souffrances présentes et le poids immense de gloire qui va être révélé en nous? Souffrir si peu, et régner toujours?

Elle vient, elle vient la fin ; je la vois, la voilà qui arrive. O homme qui as enseveli ta folle espérance dans la corruption, et dont le cœur s'est nourri de mensonges, qui te délivrera à cette dernière heure? qui te délivrera de toi-même et de ton éternel désespoir? qui te délivrera des ténèbres, des pleurs, des grincemens de dents, du ver rongeur qui ne peut mourir, des flammes dévorantes, des mains du Dieu vivant, qui se nomme lui-même le Dieu des vengeances?

Pour vous, ma chère sœur, pauvre et crucifiée, vous ne tiendrez à rien ici-bas. Pendant que toute la nature écrasée frémira d'horreur, vous lèverez la tête avec confiance, voyant descendre votre rédemption. Le souverain Juge, à la face duquel s'enfuiront le ciel et la terre, viendra comme époux essuyer vos larmes de ses propres mains, vous donner le baiser de paix, et vous couronner de sa gloire.

Seigneur, qui mettez ces paroles de vie sur mes lèvres, et dans le cœur de votre épouse, hâtez-vous de la plonger dans les flammes de votre Esprit. Que votre louange ne tarisse jamais dans sa bouche! Que du trésor de son cœur elle l'épanche sur nous tous! Voilà que votre main l'enlève à la terre, jusqu'au jour où vous viendrez juger toute chair. Nous ne la verrons plus; elle s'ensevelit, comme morte, toute vivante. Mais sa vie sera cachée avec Jésus-Christ votre Fils en vous, pour apparoître bientôt avec lui dans la même gloire. Du cilice et de la cendre de ce cloître, son ame s'envolera dans les joies éternelles. De cette terre de larmes, son corps sera enlevé au milieu de l'air, dans les nuées, au-devant du Sauveur, pour être à jamais avec lui. Cependant nous n'entendrons plus dans ces profondes et inaccessibles retraites qu'une voix qui racontera vos merveilles. Faites, Seigneur, que cette voix console et anime les justes; que tous ceux qui vous craignent et qui vous goûtent, courent ici après l'odeur de vos parfums ; qu'ils viennent, qu'ils entendent, et qu'ils se réjouissent en vous glorifiant.

Mais faites aussi, Seigneur, que cette voix soit pour les âmes dures le marteau de votre parole qui brise la pierre ; que tous ceux qui donnent encore à votre Eglise le nom de Babylone, viennent les larmes aux yeux reconnoître ici les fruits de Sion. A eux, Seigneur, à eux la multitude de vos miséricordes. Hélas! jusques à quand, ô Dieu terrible dans vos conseils sur les enfans des hommes, jusques à quand frapperez-vous votre troupeau? Après plus d'un siècle de nuit, les temps de colère et d'aveuglement ne sont-ils pas encore écoulés? O bon pasteur! voyez vos brebis errantes et dispersées sur toutes les montagnes, à la merci des loups dévorans : courez après elle jusque aux extrémités du désert : rapportez-les sur vos épaules, et invitez tous ceux qui vous aiment à s'en réjouir avec vous.

Nous vous le demandons, Seigneur, par les entrailles de votre inépuisable miséricorde ; par les promesses de vie tant de fois renouvelées à vos enfans ; par le sacrifice de cette vierge qui vous demandera ici nuit et jour les âmes de ses frères, et qui ne cessera de s'offrir à être anathème pour eux ; par les larmes de votre Eglise, qui ne se console jamais de leur perte ; par le sang de votre Fils qui coule sur eux ; enfin par l'intérêt même de votre gloire. C'est cette gloire, mes Frères, qui fera la nôtre ; et que je vous souhaite, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il.

ENTRETIEN
SUR LA PRIÈRE.

De tous les devoirs de la piété chrétienne, il n'y en a point de plus négligé, et néanmoins de plus essentiel, que celui d'attirer en nous la grâce par la prière. La plupart des gens ne regardent plus cet exercice de piété que comme une espèce de cérémonie ennuyeuse, qu'il est pardonnable d'abréger autant que l'on peut. Cette admirable ressource est ainsi méprisée et abandonnée par ceux-là même qui auroient le plus pressant besoin d'y avoir recours pour apaiser Dieu. Les gens même que leur profession, ou le désir de faire leur salut, engage à prier, prient avec tant de tiédeur, de dégoût, et de dissipation d'esprit, que leur prière, bien loin d'être pour eux une source de bénédictions

[1] *Hebr.* x, 37, 38.

et de grâces, devient souvent le sujet le plus terrible de leur condamnation. Où est maintenant ce zèle si pur et si ardent des premiers Chrétiens, qui trouvoient toute leur consolation dans leur application à la prière? Où trouverons-nous des imitateurs de l'admirable saint Basile, qui, nonobstant ses profondes études et ses travaux continuels pour le service de l'Église, avoit néanmoins, comme nous l'assure son saint et fidèle ami Grégoire de Nazianze, une assiduité sans relâche dans l'oraison, et une ferveur invincible dans les veilles des nuits où l'on chantoit les louanges de Dieu?

Confus à la vue d'un tel exemple, tâchons de ranimer notre foi et notre charité, qui sont presque éteintes. Considérons que notre salut dépend des grâces que nous recevrons, et de la fidélité avec laquelle nous suivrons les impressions de l'Esprit de Dieu.

Or les grâces ne s'obtiennent que par la prière; la ferveur ne s'excite et ne se maintient que par la prière; donc une âme qui a peu de ferveur doit regarder l'usage de la prière comme le moyen auquel Dieu attache les grâces nécessaires à notre salut.

Nous établirons par ce discours, 1° la nécessité générale de la prière;

2° Les besoins particuliers que chacun a de prier dans sa condition;

3° La manière dont nous devons prier pour rendre notre prière fructueuse, et agréable à Dieu.

Il faut prier, c'est un devoir indispensable pour tous les Chrétiens.

Il faut prier, chacun en a besoin pour pouvoir remplir sa vocation.

Il faut prier, et c'est la manière dont nous prierons qui décidera de notre salut.

PREMIÈRE PARTIE.

Dieu seul peut nous instruire de l'étendue de nos devoirs, et de toutes les maximes de la religion que nous avons besoin de connoître. Les instructions des hommes, quelque sages et bien intentionnés qu'ils soient, se trouvent néanmoins foibles et imparfaites, si Dieu n'y joint les armes des lumières intérieures, dont parle saint Paul[1], et qui assujettissent nos esprits à la vérité.

Les défauts mêmes qui paroissent dans tous les hommes font tort dans notre esprit aux vérités que nous apprenons d'eux. Telle est notre foiblesse, que nous ne sommes jamais irrépréhensibles. Telle est la foiblesse de ceux qui ont besoin d'être corrigés, qu'ils ne reçoivent point avec assez de respect et de docilité les instructions des autres hommes qui sont imparfaits comme eux.

Mille soupçons, mille jalousies, mille craintes, mille intérêts, mille préventions nous empêchent de profiter de ce que les autres hommes veulent nous apprendre; et quoiqu'ils aient l'autorité et l'intention de nous annoncer les vérités les plus solides, ce qu'ils font affoiblit toujours ce qu'ils disent. En un mot, il n'appartient qu'à Dieu de nous instruire parfaitement.

Plût à Dieu, disoit saint Bernard en écrivant à une personne pieuse, plût à Dieu qu'il daignât par sa miséricorde faire distiller sur moi, qui ne suis qu'un misérable pécheur, quelques gouttes de cette pluie volontaire et précieuse qu'il réserve à son héritage[1], je tâcherois de la verser dans votre cœur. Mais si vous cherchez moins à satisfaire une vaine curiosité, qu'à vous procurer une instruction solide, vous trouverez plutôt la vraie sagesse dans les déserts que dans les livres; le silence des rochers et des forêts les plus sauvages vous instruira bien mieux que l'éloquence des hommes les plus sages et les plus savans. Non-seulement les hommes qui vivent dans l'oubli de Dieu, et qui courent après les vanités trompeuses du monde, mais encore les gens qui s'appliquent aux objets de la foi, et qui vivent selon cette règle, ne trouvent point en eux-mêmes, quelque bon esprit qu'ils puissent avoir, les véritables principes qui leur sont nécessaires. Nous n'avons, dit saint Augustin, de notre propre fonds que mensonge et que péché; tout ce que nous possédons de vérité et de justice, est un bien emprunté: il découle de cette fontaine divine qui doit exciter en nous une soif ardente dans l'affreux désert de ce monde, afin qu'étant rafraîchis et désaltérés par quelques gouttes de cette rosée céleste, nous ne tombions pas en défaillance dans le chemin qui nous conduit à notre bienheureuse patrie.

Tout autre bien, dit ailleurs ce Père, dont notre cœur cherchera à se remplir, ne fera qu'en augmenter le vide; sachez que vous serez toujours pauvre, si vous ne possédez pas le véritable trésor qui seul peut vous enrichir.

Toute lumière qui ne vient point de Dieu est fausse; elle ne fera que nous éblouir, au lieu de nous éclairer dans les routes difficiles

[1] *Rom.* XIII, 12.

[1] *Ps.* LXVII, 10.

que nous avons à tenir au milieu des précipices qui nous environnent. Notre expérience et nos réflexions ne peuvent nous donner dans toutes les occasions des règles justes et certaines ; les conseils de nos amis les plus sensés et les plus sincères ne le seront jamais assez pour redresser notre conduite et nos sentimens: mille choses leur échapperont, et mille autres qui ne leur auront par échappé leur paroîtront trop fortes pour nous être dites ; ils les supprimeront, ou du moins ils ne nous en laisseront entendre que la moindre partie : elles passent tantôt les bornes du zèle de ces amis pour nous, et tantôt celles de notre confiance pour eux. La critique même de nos ennemis, toute vigilante et sévère qu'elle est, ne peut aller jusqu'à nous désabuser de nous-mêmes ; leur malignité sert même de prétexte à notre amour-propre, par l'indulgence qu'il veut nous inspirer en faveur de nos plus grands défauts ; et l'aveuglement de cet amour-propre va tous les jours jusqu'à trouver moyen de faire en sorte qu'on soit content de soi, quoiqu'on ne contente personne.

Que faut-il conclure parmi tant de ténèbres? Qu'il n'appartient qu'à Dieu de les dissiper ; que lui seul est le maître non suspect et toujours infaillible; qu'il faut le consulter, et qu'il nous apprendra, si nous sommes fidèles à l'invoquer, tout ce que les hommes n'oseroient nous dire, tout ce que les livres ne peuvent nous apprendre que d'une manière vague et confuse, tout ce que nous avons besoin de savoir, et que nous ne saurions jamais nous dire à nous-mêmes.

Concluons que le plus grand obstacle à la véritable sagesse est la présomption qu'inspire la fausse ; que le premier pas vers cette sagesse si précieuse est de soupirer après elle ; de sentir le besoin où nous sommes de l'acquérir ; et de nous convaincre enfin fortement, selon les termes de saint Jacques [1], que ceux qui cherchent cette sagesse si peu connue doivent s'adresser au Père des lumières, qui la donne libéralement à tous ceux qui la lui demandent de bonne foi. Mais s'il est vrai que Dieu seul peut nous éclairer, il n'est pas moins constant qu'il ne le fera point, si nous ne l'y engageons en lui demandant cette grâce. Il est vrai, dit saint Augustin, que Dieu nous prévient par le premier de tous les dons, qui est celui de la foi ; il le répand en nous sans nous-mêmes, quand il nous appelle à être chrétiens : mais il veut, et il est bien juste, que nous ayons le soin de le prévenir à notre tour pour les autres qu'il veut nous faire dans tout le cours de notre vie. Sa miséricorde nous les prépare : mais, de peur de les prodiguer, elle attend que nous les souhaitions; c'est-à-dire, en un mot, qu'il ne nous les accorde qu'autant que nous savons nous en rendre dignes par notre empressement à les demander.

Est-il rien, dit encore ce Père, de plus convenable aux maximes mêmes de notre justice, rien dont nous ayons moins sujet de nous plaindre, que cette dispensation que Dieu fait de ses grâces? Il nous veut donner ses richesses; mais il ne les donne qu'à ceux qui les lui demandent, de peur de les donner à ceux qui ne les veulent pas.

N'est-on pas trop heureux, quand il s'agit de posséder un si grand bien, de n'avoir qu'à le désirer? En peut-il moins coûter, puisqu'il ne faut que le vouloir? Nulle des peines qu'on se donne pour acquérir les faux biens du siècle n'est nécessaire pour obtenir de Dieu les véritables biens. Que ne fait-on point, que n'entreprend-on point, que ne souffre-t-on point dans le monde, et souvent sans aucun succès, pour acquérir des choses méprisables et dangereuses, qu'on seroit fort heureux de n'avoir jamais, dit saint Chrysostôme? Il n'en est pas de même des biens du ciel ; Dieu est toujours prêt à les donner à qui les demande et souhaite sincèrement ce qu'il demande.

Faut-il donc s'étonner si saint Augustin nous assure souvent que toute la vie chrétienne n'est qu'une longue et continuelle tendance de notre cœur vers cette justice éternelle pour laquelle nous soupirons ici-bas? Tout notre bonheur est d'en être toujours altérés. Or cette soif est une prière : désirez donc sans cesse cette justice, et vous ne cesserez point de prier. Ne croyez pas qu'il faille prononcer une longue suite de paroles, et se donner beaucoup de contention afin de prier Dieu. Etre en prière, c'est lui demander que sa volonté se fasse, c'est former quelque bon désir, c'est élever son cœur à Dieu, c'est soupirer après les biens qu'il nous promet, c'est gémir à la vue de nos misères et des dangers où nous sommes de lui déplaire et de violer sa loi. Or cette prière ne demande ni science, ni méthode, ni raisonnemens; ce ne doit point être un travail de la tête ; il ne faut qu'un instant de notre temps, et un bon mouvement de notre cœur. On peut prier sans aucune pensée distincte ; il ne faut qu'un retour du cœur, d'un moment ; encore ce moment peut-il

[1] *Jac.* I. 5.

être employé à quelque autre chose; la condescendance de Dieu à notre foiblesse est si grande, qu'il nous permet de partager pour le besoin ce moment entre lui et les créatures. Oui, dans ce moment occupez-vous selon vos emplois : il suffit que vous offriez à Dieu, ou que vous fassiez avec une intention générale de le glorifier, les choses les plus communes que vous êtes engagés à faire.

C'est cette prière sans interruption que demande saint Paul [1]; prière dont le seul nom épouvante les lâches Chrétiens, pour qui c'est une rude pénitence que d'être obligés de parler à Dieu, et de penser à lui; prière que beaucoup de gens de piété s'imaginent être impraticable, mais dont la pratique sera très-facile à quiconque saura que la meilleure de toutes les prières est d'agir avec une intention pure, en se renouvelant souvent dans le désir de faire tout selon Dieu et pour Dieu.

Hé! qu'y a-t-il de gênant et d'incommode dans cette loi de la prière, puisqu'elle se réduit toute à acquérir l'habitude d'agir librement dans une vie commune pour faire son salut, et pour plaire au souverain Maître.

Les gens du monde, qui s'appliquent à leur fortune, s'avisent-ils jamais de se plaindre que c'est une sujétion incommode que d'avoir à penser toujours à son propre intérêt, et à chercher continuellement les moyens de plaire au prince, et de parvenir? ne s'en fait-on pas une habitude, et une habitude qu'on aime? Si donc on étoit sensible au salut éternel et au bonheur d'être agréable à Dieu, regarderoit-on l'habitude d'agir pour lui, et selon son esprit, comme une habitude fâcheuse à acquérir? Au contraire, cette habitude n'auroit-elle pas quelque chose qui nous consoleroit, qui nous animeroit, qui nous soulageroit dans les peines et dans les tentations que l'on a à surmonter quand on est déterminé à faire le bien?

Est-ce trop exiger des hommes, que de les vouloir assujettir à demander souvent à Dieu ce qu'ils ne peuvent trouver en eux-mêmes? Est-il rien de plus juste que de ne sortir point de cet état où l'on vit avec dépendance de Dieu, et où l'on sent à tout moment et sa propre foiblesse et le besoin qu'on a de son secours? Il suffit d'être chrétien, dit saint Augustin, pour être obligé de se croire pauvre, et pour être réduit à demander à Dieu une aumône spirituelle. Or la prière est une espèce de mendicité, par laquelle nous nous attirons la compassion de Dieu. C'est pour cela que l'Esprit qui forme les saints prie en eux et pour eux avec des gémissemens ineffables [1]; c'est pour cela que, possédant les prémices de l'Esprit saint, nous soupirons après la plénitude de cet Esprit, et gémissons en attendant le parfait accomplissement de l'adoption divine, qui sera la délivrance de nos corps. En un mot, selon les termes de l'apôtre [2], toute créature gémit, se sentant sujette malgré elle à la vanité.

Serons-nous les seuls à ne point gémir? et oserions-nous espérer que Dieu nous fît des grâces que nous ne daignerions ni demander ni désirer? Imputons-nous donc à nous-mêmes tout le mauvais succès de nos résolutions passées. Quiconque ne veut point avoir recours à la prière, qui est le canal des grâces, rejette les grâces mêmes; et nous devons conclure que c'est notre négligence à prier dont nous sommes justement punis, et qui nous fait sentir tant d'obstacles à notre avancement spirituel, tant de tentations violentes, tant de dégoûts pour la piété, tant de foiblesses pour exécuter ce que nous promettons à Dieu, tant d'inconstance dans nos sentimens, tant de fragilité dans les occasions, tant de découragement lorsqu'il s'agit de mépriser les discours du monde, et de vaincre nos propres passions pour entrer dans la liberté des enfans de Dieu.

La dernière vérité qui doit nous confondre, est que non-seulement Dieu se venge de nos mépris, et nous abandonne quand nous ne voulons pas avoir recours à lui, mais encore il nous invite à y avoir recours par sa fidélité à exaucer nos justes demandes. Il nous assure lui-même que celui qui cherche est sûr de trouver [3]. Ce sont vos promesses, ô mon Dieu, dit saint Augustin; hé! qui peut craindre de se tromper en se fiant à des promesses faites par la vérité même?

Promesses consolantes, après lesquelles il est honteux d'avoir les inquiétudes et les défiances pour l'avenir qui étoient pardonnables aux nations privées de la connoissance d'un Dieu si bon et si sensible à tous nos besoins! promesses dont nous éprouverions tous les jours l'accomplissement, si ce défaut de foi ne nous en avoit rendus trop indignes!

C'est la charité, dit saint Augustin, qui prie et qui gémit au dedans de nous. Celui qui nous inspire cette charité, n'a garde d'être sourd aux cris et aux gémissemens qu'elle forme, puisqu'il ne nous donne lui-même le désir de lui

[1] *I Thess.* 5, 17.

[1] *Rom.* VIII, 26. — [2] *Ibid.* 20, 22, 23. — [3] *Matth.* VII, 7, 8.

demander ses grâces, qu'afin de pouvoir les répandre sur nous avec abondance ; pouvons-nous craindre qu'il nous les refuse, lorsque nous lui ferons cette demande qu'il attend ?

Ainsi, dit encore saint Augustin, ne doutez point de la vérité de ces paroles du Roi-prophète : Béni soit le Seigneur, qui n'a ôté du fond de mon cœur ni ma prière ni sa miséricorde [1] ! Assurez-vous, dit-il, que l'un ne peut manquer, tandis que vous ne manquerez pas à l'autre.

Les prières de Tobie et de Corneille le centenier sont montées comme un parfum très-agréable jusqu'au trône de Dieu. Josué parle avec confiance, et Dieu se rend aussitôt obéissant à la voix de cet homme pour arrêter le cours du soleil.

Il ne tient qu'à nous de rendre nos prières aussi puissantes et aussi efficaces ; non pas pour des prodiges qui renversent les lois de la nature, mais pour le changement de notre cœur, en le soumettant à celles de Dieu. Croyons comme eux, espérons comme eux, désirons comme eux, et Dieu ne sera jamais moins intéressé ni moins engagé à écouter nos vœux et nos soupirs, que ceux de ces justes.

La loi de la prière est réciproque entre Dieu et nous. Je ne crains point de dire, suivant le sentiment des Pères, que, comme on est obligé indispensablement de demander à Dieu de nous conduire dans ses voies, et toutes les grâces qui sont nécessaires pour y marcher, Dieu ne s'est pas moins obligé de son côté à exaucer l'homme, puisqu'il lui a promis d'être toujours prêt à l'écouter et à le secourir.

En vérité, pouvons-nous croire que la prière ait cette vertu, et en abandonner l'exercice ? Cependant où voyons-nous maintenant des Chrétiens qui mettent sérieusement cette affaire au nombre des leurs, et qui destinent une partie de leur temps à cette heureuse application ? On s'imagine que les embarras et les occupations que chacun a dans son état, le dispensent d'y être assidu, et on renvoie dans le fond des cloîtres et des solitudes cette vertu de religion qui applique une ame à Dieu, et que l'on croit impraticable dans le monde.

Combien voyons-nous de Chrétiens qui n'en font ni n'en connoissent pas les fonctions ! des Chrétiens aliénés de la vie de Dieu, comme parle saint Paul [2] ; des Chrétiens qui ne pensent presque jamais à Dieu ; qui ne savent ce que c'est que de lui ouvrir leur cœur pour lui exposer leurs foiblesses et leurs besoins ; qui cherchent partout ailleurs les conseils d'une fausse sagesse, et des consolations vaines et dangereuses ; et qui ne sauroient se résoudre à chercher en Dieu, par une humble et fervente prière, le remède à leurs maux, la connoissance exacte de leurs défauts, la force nécessaire pour vaincre leurs inclinations et leurs habitudes vicieuses, et la consolation dont ils ont besoin pour ne se point décourager dans une vie régulière !

Mais je n'ai point, dit-on, d'attrait ni de goût pour l'intérieur ; je m'ennuie ; je ne suis point touché, et mon imagination, accoutumée à des objets plus sensibles et plus agréables, s'égare d'abord malgré moi. Je suppose que ni l'estime des grandes vérités de la religion, ni la majesté même de Dieu présent, ni l'intérêt de votre salut, ne peuvent arrêter votre esprit, et le rendre attentif et appliqué dans la prière ; du moins condamnez avec moi votre infidélité ; ayez quelque honte de votre foiblesse ; souhaitez que votre esprit devienne moins léger et moins inconstant ; ne craignez pas de vous ennuyer, puisque l'ennui est moins à craindre que cette inapplication funeste aux choses de Dieu. En assujettissant votre esprit à cet exercice, vous en acquerrez insensiblement l'habitude et la facilité ; en sorte que ce qui vous gêne et vous fatigue maintenant fera dans la suite toute votre joie, et que vous goûterez alors avec une paix que le monde ne donne point, et que le monde ne pourra aussi vous ôter, combien le Seigneur est doux. Faites courageusement un effort sur vous. Hé ! s'il fut jamais juste d'en faire, n'est-ce pas pour un tel besoin ; puisque non-seulement c'est manquer à l'essentiel de la religion de n'être pas fidèle à la prière, mais encore que vous ne pouvez remplir tous vos devoirs, particulièrement dans votre vocation, si vous ne priez ?

Outre que le christianisme est une religion toute fondée sur la foi, et où l'on doit compter bien davantage sur la ressource de la prière, que sur toutes les autres ressources que la prudence et l'industrie humaine peuvent nous procurer ; de plus, il est certain que les difficultés particulières que chacun trouve dans son état pour y remplir sa vocation, ne peuvent être surmontées sans le secours de la prière. C'est le second motif qui engage tout Chrétien à prier.

SECONDE PARTIE.

Pour donner à cette preuve toute son étendue, il faudroit parcourir toutes les conditions

[1] *Ps.* LXV, 23. — [2] *Ephes.* IV, 18.

de la vie, et en expliquer tous les écueils, afin de convaincre ceux qui s'y trouvent, par cette expérience sensible, du besoin où ils sont de recourir à Dieu : mais, afin de me retrancher dans de justes bornes, je me contenterai de remarquer que dans toutes sortes de conditions on est obligé de prier : 1° à cause des vertus dont on a besoin ; 2° à cause des dangers et des foiblesses qu'on éprouve en soi ; 3° à cause des grâces et des bénédictions qu'il faut obtenir en faveur des œuvres auxquelles on s'intéresse. J'explique clairement ces trois réflexions.

Il n'est point d'état où nous n'ayons beaucoup à faire pour acquérir les vertus qui nous manquent, et pour nous corriger de nos défauts. Il se trouve même toujours ou dans notre tempérament, ou dans nos habitudes, ou dans le caractère de notre esprit, certaines qualités qui ne conviennent point à nos occupations et à nos emplois.

Cette personne, qui se trouve engagée dans le mariage, a une humeur chagrine et inégale qui la rend presque incompatible : cette autre a un naturel si prompt et si brusque, qu'elle fait beaucoup souffrir son prochain par ses imprudences et par ses emportemens, et qu'elle en souffre beaucoup elle-même. Ce magistrat a tant de paresse dans les affaires, et tant de facilité pour de certains amis, qu'il n'a ni assez d'application pour démêler la vérité, ni assez de courage pour la soutenir inviolablement. Cette personne, qui est dans l'autorité, a quelque chose de si fier et si hautain, qu'elle ne garde aucune règle de modération et de condescendance. Cette autre, qui est exposée au commerce contagieux du monde, est si sensible à l'air de vanité qu'elle y respire, qu'elle s'y empoisonne d'abord, et que ses bons désirs s'évanouissent. Cette autre avoit promis à Dieu d'étouffer ses ressentimens, de vaincre ses aversions, de souffrir avec patience certaines croix, et de réprimer son avidité pour les biens ; mais la nature a prévalu, elle est toujours vindicative, farouche, impatiente et intéressée. D'où vient donc que ces résolutions sont si infructueuses, que chacune de ces personnes voulant se corriger et prendre une conduite plus régulière selon Dieu et selon le monde, espère toujours de le faire, et ne le fait pourtant jamais ? C'est qu'il n'appartient ni à notre propre force ni à notre propre sagesse de nous corriger. Nous entreprenons de faire tout sans Dieu, et Dieu permet que nous n'exécutions jamais rien de tout ce que nous avons résolu avec nous-mêmes sans lui. C'est au pied des autels qu'il faudroit prendre des conseils praticables : c'est avec Dieu qu'il faudroit concerter tous nos projets de conversion et de piété, puisque c'est lui qui peut seul les rendre possibles, et que sans lui tous nos desseins, quelque bons qu'ils paroissent, ne sont que des illusions et des témérités.

Appliquons-nous, dit saint Cyprien[1], de telle sorte à la prière, qu'en priant on apprenne et ce qu'on est, et ce qu'on devroit être : *Sic discat orare, et de orationis lege qualis esse debeat noscere*. C'est là que nous découvrirons non-seulement le nombre et le mauvais effet de nos défauts, car cette étude toute seule ne serviroit qu'à nous décourager, mais encore toutes les vertus auxquelles nous sommes appelés, et les moyens de les pratiquer. C'est là qu'éclairés du rayon de cette lumière si douce et si pure qui console les âmes humbles, nous comprendrons que tout est possible à quiconque est bien convaincu qu'on ne peut rien sans Dieu. Ainsi non-seulement les personnes qui s'ensevelissent dans la solitude, pour ne vaquer qu'au culte de Dieu, à l'étude d'eux-mêmes, et à leur propre perfection, sont obligées de s'appliquer à la prière ; mais encore les gens qui vivent dans l'agitation du monde et des affaires, ne peuvent se dispenser de réparer par le recueillement, et par la ferveur à prier, la dissipation que cause le commerce des créatures : on peut même ajouter que le recueillement étant bien plus difficile à conserver dans leurs fonctions que dans la vie simple et dégagée des solitaires, aussi ils ont besoin d'un recours à Dieu plus fervent et plus assidu.

Quand même les occupations que l'on se donne seroient saintes et nécessaires, il ne faudroit s'y engager qu'avec beaucoup de précaution. Ce que vous faites est louable, je le suppose, dit saint Bernard au pape Eugène[2] ; mais en faisant du bien aux autres, prenez garde de ne vous point faire de mal à vous-même ; ne soyez pas le seul privé des soins que votre zèle vous inspire ; en pensant à autrui, gardez-vous bien de vous oublier : ne vous donnez pas tout entier ni toujours à l'action, mais réservez pour la méditation des vérités éternelles une partie de votre cœur et de votre temps.

Aussi voyons-nous que Jésus-Christ invite ses disciples à s'aller reposer et recueillir dans le désert après leur retour des lieux où ils avoient annoncé l'Evangile[3]. A combien plus forte raison avons-nous besoin de recourir à la source de toutes les vertus dans la prière, pour

[1] Cypr. *De Orat. Dom.* pag. 210. — [2] *De Consider.* lib. I, cap. V, n. 6 ; pag. 411. — [3] *Marc.* VI, 31

y faire *ressusciter*, selon le terme de saint Paul[1], notre foi et notre charité presque éteintes, lorsque nous sortons du soin des affaires où notre cupidité s'est irritée, lorsque nous revenons de ces compagnies où l'on parle et où l'on agit comme si on n'avoit jamais connu Dieu!

Nous devons regarder la prière comme un remède destiné à guérir nos foiblesses, et à réparer nos fautes. Jésus-Christ nous enseigne, dit saint Cyprien, que nous péchons tous les jours de notre vie, en nous ordonnant de prier chaque jour pour obtenir le pardon de nos fautes. Que si celui qui étoit sans péché, continue ce Père, prioit si assidument; combien, nous qui sommes pécheurs, sommes-nous obligés d'être fidèles à la prière!

C'est pourquoi saint Paul recommande que le prêtre mortel, qui représente Jésus-Christ, étant sujet aux foiblesses humaines, offre le sacrifice pour ses propres péchés en même temps que pour ceux du peuple[2].

Mais outre que la prière est donc ainsi le remède qui guérit les plaies que nous avons déjà reçues, elle est encore un préservatif pour nous garantir des dangers presque infinis qui nous menacent en cette vie.

Nous trouvons des piéges dans l'exercice même de la charité. Souvent cette vertu nous expose à se hasarder elle-même pour les intérêts du prochain : souvent elle nous appelle à certains travaux extérieurs où elle se dissipe et dégénère ensuite en amusement, dit l'auteur du livre *de la Singularité des Clercs*.

C'est par cette raison que saint Chrysostôme remarque que rien n'est si important que de garder toujours une proportion exacte entre le fond intérieur de vertu, et les pratiques extérieures que l'on entreprend; sans cela on se trouve bientôt comme les vierges folles de l'Evangile[3], qui avoient consumé l'huile de leurs lampes, sans avoir eu le soin d'y en remettre dans le moment que l'époux arriva. La crainte de ce Père alloit jusqu'à souhaiter que les laïques, qui alléguoient leurs occupations domestiques pour se dispenser de la prière, remplaçassent pendant la nuit, sur les heures destinées à leur repos, ce que le soin de leurs affaires leur avoit fait perdre pour l'oraison pendant le jour. Si ces conseils, dignes de la ferveur des premiers siècles, semblent d'une pratique trop difficile aux Chrétiens relâchés du nôtre; si nous sommes maintenant réduits à ne pouvoir qu'à peine nous persuader que les anciens fidèles auroient cru vivre mollement et dans l'oubli de Dieu; s'ils n'eussent interrompu leur sommeil pour réciter des psaumes, et pour invoquer le Seigneur; si nous sommes épouvantés quand les histoires nous apprennent qu'ils prioient à toutes les heures, et que nulle action considérable n'étoit commencée ni finie chez eux, que par des invocations et des actions de grâces : du moins ayons quelque honte de notre relâchement; et si nous n'avons pas le courage de suivre ces grands exemples, regardons-les, quoique de loin; soupirons, humilions-nous.

Le besoin où nous sommes que Dieu bénisse nos travaux, qu'il nous accorde le succès que nous attendons de sa providence, est encore un puissant motif pour nous engager à prier.

L'instance avec laquelle Moïse pria le Seigneur, arrêta sa colère et sauva son peuple; et les saints Pères nous assurent qu'il faut obtenir dans le ciel, par la vertu secrète de la prière, certaines choses que nous ne pouvons espérer de gagner sur la terre dans les cœurs des hommes, ni par nos soins, ni par nos discours.

En vain attendrez-vous la conversion de cet impie qui scandalise tout le monde, et dont le vice contagieux infecte les compagnies; en vain une femme chrétienne gémira-t-elle de se voir sous l'autorité d'un mari, qui, méprisant la foi qu'il lui a donnée, dissipe follement ses biens, abandonne leurs enfans communs, et vit indignement lui-même sous les lois d'une impudente créature; en vain ce père infortuné soupire voyant ses enfans libertins et dénaturés plongés dans l'oubli de Dieu et de toute vertu, qui consument par avance sa succession, quoiqu'elle soit le fruit de tant de peines et de soins, et qui lui causent tous les jours une douleur mortelle par leur conduite dissolue et honteuse : tous les remèdes humains sont trop foibles contre de tels maux.

Il faut avoir recours à celui qui seul est capable de guérir les cœurs; et, quoiqu'il s'agisse de l'intérêt de sa gloire dans la conversion de ses créatures, il veut, néanmoins, il est de sa grandeur de vouloir que nous lui demandions sa propre gloire, et que l'accomplissement de sa volonté soit l'objet de nos vœux et de nos soupirs : *Adveniat regnum tuum; fiat voluntas tua*[1]. Jésus-Christ, avant que de choisir et de former ses douze apôtres, employa une nuit à prier son Père[2]. Saint Paul, qui soutenoit avec tant de zèle l'Eglise naissante, nous apprend qu'il ne cessoit de prier pour tous les

[1] *II Tim.* I, 6. — [2] *Hebr.* V, 3. — [3] *Matth.* XXV.

[1] *Matth.* VI, 18. — [2] *Luc.* VI, 22.

fidèles, afin que Dieu daignât les remplir de la connoissance de ses volontés[1]; et Cassin remarque, comme un exemple plein d'instruction pour nous, dans sa sixième Conférence, que Job, qui ne comptoit, dans le temps même de son plus grand bonheur, que sur la protection de Dieu, offroit chaque jour des sacrifices pour purifier toute sa famille, de peur que la licence que la prospérité donne, n'irritât le ciel contre ses enfans[2]. C'est ainsi que chacun devroit s'appliquer à obtenir la protection de Dieu en faveur de sa famille ou des affaires dont il est chargé; car, quand on a un peu de foi, ne doit-on pas être convaincu que c'est bien moins notre travail, notre prévoyance et notre industrie, que la bénédiction de Dieu, qui fait réussir nos ouvrages? Aussi combien voit-on de gens qui bâtissent en vain leur maison, et sur des fondemens ruineux, parce que Dieu ne règle ni ne conduit point leurs travaux! Sa justice permet, pour les confondre, que leurs mesures se trouvent fausses, leurs espérances vaines, leurs ressources sujettes à une infinité de mécomptes, leurs biens dissipés, leur famille en désordre et sans bénédiction. D'où viennent tant de maux? Que chacun s'en prenne à soi-même, et à cette négligence si criminelle de recourir à Dieu. Rentrons en nous-mêmes; et après nous être convaincus du besoin où nous sommes d'implorer le secours de Dieu, examinons les règles que nous devons y observer.

TROISIÈME PARTIE.

La prière que nous faisons à Dieu ne peut lui être agréable ni efficace pour nous-mêmes, si elle n'est faite avec les conditions que l'Ecriture et les saints Pères nous ont expliquées. Je vais les exposer en peu de mots.

1° Il faut prier avec attention. Dieu écoute, dit saint Cyprien, la voix de notre cœur, et non pas celle que forme notre bouche. Il faut, ajoute-t-il, veiller et s'appliquer de tout son cœur à la prière; que tout objet humain et profane disparoisse aux yeux de notre esprit, que cet esprit s'attache uniquement à ce qu'il demande. A qui, dit-il, devez-vous parler avec attention, si ce n'est à Dieu? Peut-il moins demander de vous que de vouloir que vous pensiez à ce que vous lui dites? Comment osez-vous espérer qu'il daigne vous écouter, si vous ne vous écoutez pas vous-mêmes? Vous prétendez qu'il se souvienne de vous pendant que vous le priez, vous qui vous oubliez vous-mêmes au milieu de votre prière. Bien loin de fléchir Dieu, vous offensez cette majesté présente, par votre négligence dans une action qui est pourtant la seule propre à vous rendre le Ciel favorable.

Il est vrai, dit saint Augustin, que j'aperçois la posture humble de votre corps, mais je ne sais où est votre esprit, ni s'il est arrêté et appliqué à ce qu'il témoigne d'adorer.

Avouons que ce reproche de saint Augustin n'est pas assez fort pour les Chrétiens de notre siècle. La posture de leurs corps ne marque que trop la légèreté et l'irréligion de leurs ames. A les voir au milieu d'une église, pendant le redoutable sacrifice, occupés des objets les plus immodestes, curieux et empressés pour les bagatelles les plus indécentes, oubliant la sainteté du lieu et la majesté des mystères, pour entrer dans des conversations profanes, peut-être même criminelles; qui croiroit que leur foi n'est pas absolument éteinte? et qui pourroit s'imaginer qu'ils aient intention de prier et d'adorer Dieu dans un état si plein d'irrévérence et de scandale?

Cette attention à la prière, qu'il est si juste d'exiger des Chrétiens, peut être pratiquée avec moins de difficulté qu'on ne pense. Ce n'est pas qu'il n'arrive aux ames même les plus fidèles des distractions involontaires et inévitables; on n'est pas toujours maître de son imagination, pour lui imposer silence, et avoir l'esprit tranquillement uni à Dieu. Ces sortes de distractions, qui arrivent malgré nous, ne nous doivent point donner de scrupules, et elles servent même plus utilement à notre perfection que les oraisons les plus sublimes et les plus affectueuses, pourvu que nous tâchions de les surmonter, et que nous supportions humblement cette expérience de notre foiblesse.

Mais s'arrêter volontairement aux objets les plus vains et les plus frivoles, dans le temps même de la prière, parce qu'on ne veut pas se donner assez de sujétion pour être attentif aux vérités divines; mais se remplir la tête des images trompeuses du monde, et puis ne faire aucun effort sur soi pour arrêter cette imagination volage et déréglée, qui vient sans nul respect troubler les opérations de l'Esprit de Dieu dans une ame, n'est-ce pas vouloir vivre toujours amusé par les sens, toujours inappliqué à Dieu.

Ce qui pourroit beaucoup soulager notre esprit, et lui faciliter cette attention si nécessaire, seroit la règle simple que saint Augustin nous

[1] *Coloss.* I, 9. — [2] *Job.* I, 5.

propose : Suivez, dit-il, autant que vous pouvez y assujettir votre esprit, tous les sentimens et toutes les instructions que vous fournissent les prières, les cantiques, et les autres louanges de Dieu, qui sont en usage dans son Eglise: unissez-vous en esprit avec votre sainte mère ; demandez à Dieu lorsque l'Office qu'on prononce est destiné à demander ; gémissez lorsqu'il inspire le gémissement ; espérez dans les endroits où il excite l'espérance ; réjouissez-vous quand ses paroles sont pleines de joie ; affligez-vous, craignez, quand il tâche d'imprimer en vous la tristesse et la crainte. En un mot, conformez tous vos sentimens à toutes ses paroles : cette conformité est la plus excellente prière. Assister aux divins offices avec cet esprit, est une excellente oraison.

2° Il faut demander avec foi. Cette foi, dit saint Jacques, doit être si ferme, qu'on n'hésite jamais : car celui qui hésite est semblable aux flots de la mer, toujours poussés au gré des vents. Que celui donc, continue-t-il, qui prie sans cette confiance, n'espère pas d'être exaucé. Et, en effet, qu'est-ce qui est plus capable de toucher le cœur de Dieu en notre faveur, que notre confiance en sa miséricorde? Peut-il rejeter ceux qui ont mis tout leur trésor en lui, et qui ne veulent rien tenir que de sa bonté? Quand nous prions Dieu, dit saint Cyprien, avec confiance, et même avec une espèce de familiarité, c'est lui-même qui nous donne cet esprit de prière. Il faut donc que le Père reconnoisse les paroles de son propre Fils quand nous les prononçons, et que celui qui habite dans le fond de nos cœurs forme et règle lui-même toutes nos prières.

C'est Jésus-Christ qui prie en nous; c'est par lui que nous prions son Père ; et toutes nos prières finissent par son auguste nom, parce qu'il n'y a point d'autre nom qui puisse nous sauver[1], et que c'est par la seule abondance infinie de ses mérites que nous pouvons espérer quelque grâce de Dieu.

Aussi, avec une prière si puissante, nous devons croire que nous pouvons tout. Nous entrons dans les droits de ce divin médiateur ; nous sommes les cohéritiers de son royaume ; nous parlons à Dieu en qualité de ses enfans. Hé! qui d'entre nous, s'écrie saint Cyprien, eût osé nommer Dieu son père, s'il ne nous avoit ordonné lui-même de prendre cette liberté, quand il nous a appris la manière dont il veut que nous le priions? Cependant cette confiance filiale (ne faut-il pas l'avouer?) manque presque à toutes nos prières. La prière n'est notre ressource qu'après que toutes les autres nous ont manqué.

Si nous sondons bien notre cœur, nous trouverons que nous demandons à Dieu les secours dont nous avons besoin, comme si nous n'en avions jamais reçu aucun de lui ; et qu'un certain fond d'infidélité secrète et injurieuse à la bonté de Dieu nous rend indignes d'en recevoir des marques. Craignons que Jésus-Christ ne nous fasse, dans son jugement, le même reproche qu'il fit à saint Pierre : *Homme de peu de foi*, nous dira-t-il[1], *pourquoi avez-vous douté?* Pouviez-vous demander des marques plus fortes de ma bonté pour vous en convaincre, que celles que vous avez tant de fois ressenties? Pourquoi donc arrêter le cours des grâces que je vous préparois, en refusant de les espérer? il ne falloit que les attendre pour les recevoir. Pourquoi vous défier de moi, après que je me suis moi-même fié sans réserve à vous dans mes sacremens? Ame défiante et ingrate, pourquoi avez-vous douté?

3° Il faut joindre l'humilité à la confiance. *Grand Dieu*, dit Daniel[2], *lorsque nous nous prosternons à vos pieds, nous fondons nos espérances pour le succès de nos prières, non sur votre justice, mais sur votre miséricorde.* Sans cette disposition de notre cœur, toutes les autres, quelque pieuses qu'elles soient, ne peuvent plaire à Dieu. Le malheur de saint Pierre, comme saint Augustin l'a remarqué, ne vint pas de ce que son zèle pour Jésus-Christ n'étoit pas sincère. Saint Pierre aimoit son maître de bonne foi ; de bonne foi il vouloit mourir plutôt que de l'abandonner; mais son erreur consistoit en ce qu'il comptoit sur ses propres forces pour faire ce qu'il sentoit qu'il désiroit : c'est pourquoi, dit saint Augustin, il ne suffit pas d'avoir reçu de Dieu un esprit droit, une connoissance exacte de la loi, un désir sincère de l'accomplir; il faut encore à tout moment renouveler ses connoissances et ses désirs, il faut puiser sans cesse dans la fontaine de la lumière pure et éternelle.

La prière du premier homme, selon ce Père, étoit une action de louange à Dieu. Pendant qu'il demeuroit dans cet heureux séjour que la main de Dieu même lui avoit préparé, il n'avoit pas besoin de gémir, parce qu'il étoit dans un état d'union et de jouissance; mais maintenant ses enfans, chassés de cette terre délicieuse,

[1] *Act.* IV, 12.

[1] *Matth.* XIV. 31. — [2] *Dan.* IX. 18.

doivent pousser des cris vers le ciel, afin que Dieu daigne se rapprocher d'eux à cause de leur humilité, comme il avoit abandonné leur père à cause de son orgueil.

C'est la préparation de notre cœur, selon le terme de l'Ecriture[1], qui engage Dieu à nous écouter. Cette préparation doit être sans doute un abaissement intérieur, un aveu sincère de notre néant, à la vue des grandeurs de Dieu. C'est ce cœur contrit et humilié que Dieu ne méprise jamais[2]; mais quelque effort que le superbe fasse pour fléchir Dieu, Dieu, selon sa parole, résiste toujours au superbe[3]. Prenez donc garde, dit saint Augustin, que si vous n'êtes pas dans un état de pauvreté, c'est-à-dire, si vous ne sentez pas votre foiblesse et votre indigence, si vous n'êtes pas vil et méprisable à vos propres yeux, vous ne serez point exaucé; car cette pauvreté intérieure est votre seul titre pour obtenir.

Souvenez-vous de la différence que l'Evangile nous fait remarquer entre la prière du Pharisien superbe et présomptueux, et celle du Publicain humble et pénitent[4]. L'un raconte ses vertus, l'autre déplore ses foiblesses; l'un remercie Dieu des bonnes œuvres qu'il a faites, l'autre s'accuse des fautes qu'il a commises; la justice de l'un se trouve confondue, tandis que l'autre est justifié. Il en sera de même d'une infinité de Chrétiens. Les pécheurs humiliés, à la vue de leurs propres déréglemens, seront des objets dignes de la miséricorde de Dieu, tandis que certaines personnes qui auront fait profession de piété seront condamnées rigoureusement pour l'orgueil et la présomption qui auront infecté toutes leurs œuvres.

Parce que ces personnes s'adonnent à de bonnes œuvres, elles disent dans leur cœur à Dieu : Seigneur, je ne suis pas comme le reste des fidèles. Elles s'imaginent être des ames privilégiées; elles se complaisent vainement dans la haute idée qu'elles se forment d'elles-mêmes; elles prétendent que c'est à elles seules de pénétrer les mystères du royaume de Dieu; elles s'en font une science et une langue chimérique; elles croient que tout est permis à leur zèle, et ne craignent rien de ce qu'il faut craindre. Leur genre de vie, régulier en apparence, ne sert alors qu'à favoriser leur vanité; hors de là, elles sont indociles, inquiètes, indiscrètes, délicates, sensibles, incapables de se mortifier pour remplir leurs devoirs. En un mot, en allant à la prière, avec ce fond d'orgueil et de présomption, elles n'en rapportent qu'un esprit gâté, plein d'illusion sur elles-mêmes, et presque incurable.

Malheur à ceux qui prient de la sorte! malheur à nous, si nos prières ne nous rendent plus humbles, plus soumis, plus vigilans sur nos défauts, plus disposés à vivre dans l'obscurité et dans la dépendance!

4° Il faut que nous priions avec amour. C'est par l'amour, dit saint Augustin, qu'on demande, qu'on cherche, qu'on frappe, qu'on trouve, et qu'on demeure ferme dans ce qu'on a trouvé. C'est pourquoi, dit-il dans un autre endroit, vous cesserez de prier Dieu dès que vous cesserez de l'aimer et d'avoir soif de la justice. Le refroidissement de la charité est le silence de notre cœur à l'égard de Dieu.

Sans cela vous pourrez prononcer des prières, mais vous ne prierez point véritablement. Car d'où nous pourroit venir, dit encore saint Augustin, la véritable application à méditer la loi de Dieu, si elle ne nous est donnée par l'amour de celui-là même qui nous a imposé cette loi? Aimons donc, et nous prierons. Heureux, à la vérité, dit ce Père, de penser sérieusement aux vérités de la religion! mais mille fois plus heureux encore de les goûter et de les aimer!

Au reste, dit-il, il faut que ce soit une douleur sincère de n'être pas assez fidèle à Dieu, et non pas le dégoût naturel que les créatures vous donnent d'elles, qui tourne votre cœur du côté de Dieu, qui vous fasse prier et gémir. Il faut désirer ardemment que Dieu vous accorde les biens spirituels, et que l'ardeur de votre désir vous rende dignes d'être exaucés : car si vous ne priez que par coutume, ou par foiblesse, dans le temps de la tribulation; si vous n'honorez Dieu que des lèvres, pendant que votre cœur est éloigné de lui; si vous ne sentez point en vous d'affection et d'empressement pour le succès de vos prières; si vous demeurez toujours dans une indifférence et dans une froideur mortelle en approchant de ce Dieu qui est un feu consumant; si vous n'excitez point en vous le zèle de sa gloire, la haine du péché, l'amour de votre perfection, n'attendez pas que des prières si languissantes puissent être efficaces. Le cœur de Dieu ne se laissera jamais toucher que par l'amour qui s'allumera dans le vôtre.

5° Il faut prier avec persévérance. Saint Bernard dit qu'il est indigne de cette haute Majesté de se laisser trouver, à moins qu'on ne la cherche avec un cœur parfait. Le cœur parfait est celui qui ne se lasse jamais de chercher Dieu,

[1] *Ps.* IX. Hebr. x, 17. — [2] *Ps.* L, 19. — [3] *Jac.* IV, 6. — [4] *Luc.* XVIII, 10 et seq.

Aussi saint Augustin nous assure-t-il qu'on ne peut mériter d'obtenir dans la prière ce que l'on demande, si on ne le cherche avec l'assiduité et la patience qu'un si grand bien mérite.

Appliquons-nous cette règle, et faisons-nous, malgré notre amour-propre, une justice exacte. Faut-il s'étonner si Dieu nous laisse si souvent dans des états d'obscurité, de dégoût, et de tentation? Les épreuves purifient les ames humbles; elles servent aux ames infidèles à expier leurs fautes; elles confondent celles qui veulent flatter dans l'oraison même leur lâcheté et leur orgueil.

Si une ame innocente, détachée des créatures, et appliquée avec assiduité à Dieu, souffroit les délaissemens intérieurs, elle devroit s'humilier, adorer les desseins de Dieu sur elle, redoubler ses prières et sa ferveur. Comment des personnes qui ont à se reprocher tous les jours des infidélités continuelles, oseront-elles se plaindre que Dieu leur refuse ses communications? Ne doivent-elles pas avouer que ce sont leurs péchés, selon le terme de l'Ecriture [1], qui ont formé un épais nuage entre le ciel et elles, et que Dieu s'est justement caché à leurs yeux?

Cent fois Dieu ne nous a-t-il pas recherchés dans nos égaremens? cent fois, ingrats que nous sommes, n'avons-nous pas été sourds à sa voix, et insensibles à ses bontés? Il veut nous faire sentir à son tour combien nous étions aveugles et misérables en le fuyant; après s'être lassé à nous prévenir, il veut enfin que nous le prévenions; il nous réduit à acheter, par notre patience, les faveurs qu'il nous prodiguoit autrefois, et dont nous ignorons le prix. N'est-ce pas une vanité et une délicatesse honteuse que de supporter impatiemment un tel procédé, que nous avons eu nous-même à son égard? Combien nous a-t-il attendus! n'est-il pas juste qu'il se fasse attendre?

Qui est celui qui peut se vanter d'avoir fait sans réserve tout ce qu'il doit, d'avoir réparé toutes ses négligences passées, d'avoir purifié son cœur, d'être en droit d'attendre que Dieu l'écoute favorablement? Hélas! tout notre orgueil, quelque grand qu'il soit, ne sauroit suffire pour nous inspirer cette présomption; tant le sentiment de notre misère nous presse! Si donc le Seigneur nous soustrait les grâces sensibles, adorons sa justice, taisons-nous, humilions-nous devant lui, prions sans cesse.

C'est cette humble persévérance qui l'apaisera, c'est cette espèce d'importunité qui obtiendra de lui ce que nous ne méritons pas d'obtenir nous-mêmes, et qui nous fera heureusement passer des ténèbres à la lumière. Car sachez, dit saint Augustin, que Dieu est présent, lors même qu'il paroît éloigné de nous. Il se cache pour faire augmenter nos désirs; et il ne diffère, lui qui est le Père des miséricordes, et le Dieu de toute consolation, à adoucir toutes nos peines, que pour ne point fonder l'ouvrage de notre perfection sur une volonté foible, impatiente, et attachée aux choses sensibles.

Qu'il est facile d'aimer Dieu lorsqu'il se montre à nous dans toutes ses beautés, et qu'il nous soutient, par le plaisir même, dans cette union étroite avec lui! Combien voyons-nous d'ames lâches qui ne veulent le servir que par intérêt, et qui se découragent dès que Dieu cesse de les flatter! Loin de nous une piété si foible et si mercenaire! attachons-nous à Dieu pour Dieu même.

Souvenons-nous que c'est dans l'état d'obscurcissement et de privation que la solide charité s'éprouve et se soutient elle-même; sans cela, les consolations intérieures anéantiroient le mystère de la croix, qui doit s'accomplir en nous; sans cela en vain Jésus-Christ seroit monté au ciel pour dérober à ses disciples sa présence. Hé! que peut-on attendre d'une ame qui attend elle-même que Dieu la console pour se donner à lui?

Enfin, il faut prier avec pureté d'intention. Il ne faut point, dit saint Bernard, mêler dans nos prières les choses vaines avec les véritables, les périssables avec les éternelles, des intérêts bas et temporels avec ceux de notre salut. C'est bien prier, dit saint Augustin, que de ne chercher que Dieu seul; c'est mal prier que de chercher par lui d'autres biens. Ne prétendez pas, dit-il, rendre Dieu le protecteur de votre amour-propre et de votre ambition, mais l'exécuteur de vos bons désirs. Vous recourez à Dieu afin qu'il satisfasse vos passions, et souvent afin de vous garantir des croix dont il connoît que vous avez besoin. Quand il vous aime, dit encore ce Père, il vous refuse ce que votre amour-propre vous fait demander; dans sa colère, il vous accorde ce qu'il est dangereux que vous obteniez. N'allez donc point porter au pied des autels des vœux indécens, des désirs mal réglés, et des prières indiscrètes. Ne demandez rien qui ne soit digne de celui à qui vous le demandez. Gardez-vous bien de soupirer après des biens faux et nuisibles; répandez votre cœur

[1] *Lam. Jerem.* III. 44.

devant le Seigneur, afin que son Saint-Esprit demande en vous, par des gémissemens ineffables, les véritables biens qu'il veut que vous demandiez.

Comment Dieu, dit saint Augustin, vous accorderoit-il ce que vous ne voulez pas vous-même qu'il vous accorde? Vous lui demandez tous les jours l'accomplissement de sa volonté, et l'avénement de son règne. Pouvez-vous lui faire cette prière de bonne foi, vous qui préférez votre volonté à la sienne, qui sacrifiez ses intérêts aux vôtres, et qui faites céder sa loi aux vains prétextes dont votre amour-propre se sert pour l'éluder? Pouvez-vous lui faire cette prière, vous qui troublez son règne dans votre ame par tant d'infidélités, par tant de vains désirs, par tant d'amusemens indignes du christianisme; vous enfin qui craignez l'arrivée de ce règne, et qui ne voudriez pas que Dieu vous accordât tout ce que vous faites semblant de souhaiter? Car, lorsque vous lui demandez qu'il change votre cœur, s'il vous prenoit au mot, et s'il vous offroit de vous rendre humble, mortifié, ennemi des plaisirs et des consolations, empressé pour les croix et pour son amour, votre amour-propre et votre orgueil se révolteroient pour vous empêcher d'accepter cette offre; et consentant au retranchement de certains défauts qui vous incommodent, vous voudriez réserver vos passions dominantes, et faire vos conditions pour accommoder la piété à votre humeur et à vos vues.

Au reste, quoique les méthodes pour prier, qui nous viennent des personnes pieuses et expérimentées, méritent beaucoup de respect, et que nous les devions suivre, autant que nos expériences et le conseil des gens sages que nous consultons nous en découvrent l'utilité pour nous soulager et faciliter notre application à Dieu, nous devons regarder comme l'essentiel dans la prière, de demander à ce Dieu de miséricorde, qui connoît mieux que nous nos besoins, ce qu'il faut que nous lui demandions. Son Esprit saint, à qui il appartient véritablement de nous enseigner à prier, donne quand il lui plaît des conduites particulières : mais ce qui est très-important, est de se persuader que la manière de prier la plus simple, la plus humble, et la plus éloignée des raisonnemens et des vues abstraites, est sans doute la plus assurée, et la plus conforme aux paroles du Fils de Dieu et des apôtres. Dans cette prière nous trouverons de la lumière et de la force pour remplir nos devoirs avec paix et humilité, dans quelque condition où nous soyons. Sans elle, en vain formerons-nous de belles résolutions; privés de la nourriture intérieure, nous nous trouverons sans force dans toutes les occasions difficiles et dans toutes les tentations de la vie.

ENTRETIEN

SUR LES CARACTÈRES

DE LA VÉRITABLE ET SOLIDE PIÉTÉ.

Il faut que les pécheurs fassent une exacte recherche des péchés dont ils sont coupables [1], afin de s'en humilier et de s'en punir. Il faut aussi que les personnes qui font profession de piété, et qui vivent dans la retraite, exemptes des désordres grossiers du monde, examinent attentivement devant Dieu l'imperfection et le peu de solidité des vertus qu'elles ont acquises. Sans cet examen, qui sert à nous retenir dans l'humilité, dans la crainte et dans la défiance de nous-mêmes, nos vertus mêmes nous deviennent nuisibles, ou du moins dangereuses; elles nous inspirent une confiance présomptueuse; elles font que nous sommes contens de nous [2], et que nous passons notre vie dans un état plein d'illusions.

Combien voit-on de gens, qui, sur cette vaine confiance en leur bonne intention, s'engagent dans de fausses conduites; de gens qui sont grossièrement abusés d'eux-mêmes [3], et qui choquent et scandalisent leur prochain, en s'imaginant lui plaire et l'édifier! Rien n'est plus redoutable que ces exemples; rien n'est plus propre à nous rappeler sérieusement en nous-mêmes, pour nous faire étudier soigneusement ce que nous sommes. Peut-être sommes-nous semblables à ces personnes abusées d'elles-mêmes dont nous avons pitié; peut-être que d'autres nous regardent avec la même compassion. Ces gens-là ont bonne intention, et croient être dans une conduite droite aussi bien que nous. Ne sommes-nous point dans l'erreur, et ne nous flattons-nous pas comme eux? C'est l'amour-propre qui les flatte et les éblouit; n'avons-nous point en nous ce même séducteur? Craignons donc d'être dans cette voie, dont les commencemens paroissent sûrs et droits, mais

[1] Je repasserai devant vous toutes les années de ma vie dans l'amertume de mon cœur. *Is.* XXXVIII, 15.

[2] *Apoc.* III, 17.

[3] Souvent notre esprit se flatte, et se persuade d'aimer dans le bien ce qu'il n'aime pas en effet. S. GREG. *Reg. Past.* part. I, cap. IX, n. 17.

qui aboutit enfin à la mort[1]. Nous devons ce zèle et ce soin à la dévotion, de la rendre en nous irrépréhensible. Tant de gens lui font tort par les foiblesses et les indiscrétions qu'ils y mêlent, que nous devons régler la nôtre d'une manière qui répare ce scandale et ce déshonneur.

Que ne devons-nous point à la piété[2]! c'est elle qui nous a délivrés d'une infinité d'erreurs, et qui nous a fait vaincre nos passions et nos mauvaises habitudes; qui nous a dégoûtés des plaisirs empoisonnés du monde; qui nous a convaincus et touchés des vérités salutaires de la religion, et qui nous a garantis des piéges funestes dont le siècle est rempli. Serons-nous ingrats après tant de bienfaits reçus? N'aurons-nous point le courage de sacrifier à la piété toutes nos inclinations déréglées, quoi qu'il en puisse coûter à notre amour-propre? Au reste, gardons-nous bien de juger de notre vertu par les apparences. Les balances trompeuses du monde, que l'Ecriture appelle abominables, sont bien différentes de celles dont la justice de Dieu se sert pour peser toutes nos actions[3]. Souvent Dieu, qui pénètre les plus secrets replis des cœurs[4], y voit et y condamne certaines passions déguisées, pendant que les dehors paroissent vertueux et exemplaires aux yeux du monde[5].

Or il est sûr que Dieu ne s'arrête jamais à cet extérieur, et qu'une vertu superficielle ne sauroit l'éblouir. Gardons-nous donc bien de nous contenter d'une conduite extérieurement régulière; voyons si l'essentiel de la piété se trouve dans nos sentimens et dans nos actions.

Piété utile à tous; piété simple et désintéressée; piété constante: piété qui fait le bien et qui le cache; piété qui ne cherche point à plaire aux hommes, ou du moins qui ne veut leur plaire que pour plaire à Dieu[6]; piété enfin qui va jusqu'à s'oublier soi-même pour n'être appliquée qu'à la correction de ses défauts et à l'accomplissement de ses devoirs[7].

Encore une fois, examinons en présence de Dieu si la nôtre est faite de la sorte, et faisons cet examen par rapport à Dieu, par rapport à nous-mêmes, par rapport au prochain. Ces trois considérations feront le sujet de ce discours.

[1] *Prov.* XIV, 12

[2] La piété est utile à tout. *I Tim.* IV, 8.

[3] *Ps.* LXI, 10. *Prov.* XI, 1. *Osee*, XII, 7.—[4] *Ps.* VII, 10. *Hebr.* IV, 13.—[5] *Apoc.* III, 1.—[6] *Galat.* I, 10.

[7] Je tâche de plaire à tous en toutes choses, ne cherchant point ce qui m'est avantageux, mais ce qui l'est à plusieurs pour être sauvés. *I Cor.* X, 33.

PREMIER POINT.

Chacun de nous doit s'examiner soi-même pour découvrir s'il est dans les dispositions où il doit être à l'égard de Dieu, et sans lesquelles toute sa piété, quelque fervente qu'elle paroisse au dehors, ne sauroit avoir de solidité. Voyons donc si nous aimons à souffrir pour Dieu, si nous sommes disposés à mourir pour nous unir à lui, si nous sommes bien aises de nous occuper de lui, et enfin si nous sommes déterminés à nous abandonner à lui. C'est dans l'examen de ces quatre choses que nous reconnoîtrons le véritable état de notre cœur.

I. Aimons-nous à souffrir pour Dieu? Je ne parle point d'un certain amour vague des souffrances qui paroît dans les paroles, et qui manque dans les actions; d'un amour des souffrances qui ne consiste qu'en une coutume de parler magnifiquement et affectueusement du prix et de l'excellence des croix, pendant qu'on les fuit avec délicatesse, et qu'on recherche tout ce qui peut rendre la vie molle et sensuelle. Encore une fois, je ne parle point de cette spiritualité imaginaire, qui fait qu'on ne s'entretient que de résignation, de patience, de joie dans les tribulations, pendant qu'on est sensible aux moindres incommodités, et qu'on tend par toute sa conduite à ne souffrir jamais de personne, et à ne manquer de rien. Saint Paul avoit des sentimens bien contraires à ceux des lâches Chrétiens qui vivent de la sorte, lorsqu'il disoit qu'il se sentoit comblé de toute sorte de joie et de consolation, lors même que son corps ne jouissoit d'aucun repos, et qu'il éprouvoit les plus rudes tribulations, les combats au dehors, les frayeurs au dedans[1].

Il ne faut pas s'imaginer que ce zèle du grand Apôtre ne doive point être imité, sous prétexte que les ames des Chrétiens de nos jours sont moins fortes et moins élevées. C'est la grâce, dit-il à tous les fidèles, qui vous est donnée, non-seulement de croire en Jésus-Christ, mais encore de souffrir pour lui[2]. C'est comme s'il disoit: Si vous ne soumettez que votre esprit à Dieu par une croyance de tous ses mystères, votre sacrifice sera imparfait, et votre volonté demeurera toujours libre et immortifiée. Ne vous contentez pas d'offrir à Dieu une foi stérile, ajoutez-y l'offrande d'un cœur humilié[3] et souffrant pour lui. En vain suivez-vous Jésus-Christ, si vous ne portez la croix avec lui[4]: en vain espérez-vous sa gloire et son royaume, si

[1] *II Cor.* VII, 4, 5.—[2] *Philip.* I, 29.—[3] *Ps.* L, 19.—[4] *Matth.* XVI, 24.

vous n'acceptez ses opprobres et ses douleurs[1].

Ces deux états ont une liaison nécessaire ; on ne peut arriver à l'un que par l'autre : c'est le chemin qu'il a tenu ; il n'a point voulu vous en laisser d'autre[2]. Oseriez-vous vous plaindre d'une loi appuyée sur un tel exemple? Qu'il doit être doux à une ame fidèle de souffrir pendant cette vie, puisqu'elle sait qu'elle souffre après Jésus-Christ, qu'elle souffre pour l'imiter, pour lui plaire, et pour mériter la joie qu'il a promise à ceux qui pleurent[3] !

C'est là tout notre bien, que de souffrir des maux en ce monde avec l'espérance d'une éternelle consolation. Les faux biens de ce monde sont faits pour ceux qui n'en espèrent ou qui n'en cherchent point de plus véritables : les maux de ce monde sont destinés, par la miséricorde de Dieu, aux ames élues qu'il veut détacher de ce monde si corrompu, pour les préparer à des biens d'une durée et d'un prix immenses. Chercher donc son bonheur ici-bas, c'est s'oublier dans son exil, c'est renoncer aux espérances de sa patrie. Aussi saint Cyprien disoit-il à tous les Chrétiens, qu'en prenant ce nom vénérable ils se dévouoient eux-mêmes à toutes sortes de souffrances présentes et sensibles, pour attendre les biens invisibles et éternels; qu'enfin il n'étoit pas permis aux héritiers d'un Sauveur crucifié de craindre ni les supplices ni la mort.

Il les nomme les héritiers du Crucifié, parce que le Sauveur, en se sacrifiant pour l'amour des hommes, n'a rien laissé en ce monde à ses véritables enfans que la croix, c'est-à-dire, que la douleur et la honte en partage. Quel affreux héritage, bon Dieu! que celui de Jésus soûlé d'opprobres, comme parle l'Ecriture[4], attaché nu, et mourant sur la croix ! Cependant il faut renoncer à son héritage céleste, si on n'accepte pas cet héritage temporel de souffrance et d'humiliation. Nul des enfans de Jésus-Christ ne peut se dispenser d'entrer dans cette succession si onéreuse de son père.

Voilà les vérités que nous disons souvent aux autres, mais que nous ne nous disons peut-être guère à nous-mêmes. Comparons un peu de bonne foi les véritables sentimens de notre cœur avec ces principes de la religion que nous professons.

Si j'étois sérieusement persuadé que la vie chrétienne est une vie de patience et de renoncement continuel à nos propres inclinations, si j'aimois de bonne foi Jésus-Christ souffrant et humilié pour moi, refuserois-je de m'humilier et de souffrir pour l'amour de lui? me contenterois-je de parler des croix, lorsqu'il ne s'agit d'en porter aucune? en ferois-je des leçons aux autres sans me les appliquer à moi-même dans les occasions[1]? Serois-je si impatient dans les moindres infirmités, si découragé dans les traverses de la vie, si inquiet dans les embarras, si délicat et si sensible dans les mécomptes des amitiés humaines; si jaloux, si soupçonneux, si incompatible avec les gens que je dois ménager; si sévère pour corriger les défauts d'autrui; si lâche et si immortifié quand il s'agit de corriger les miens? Serois-je si prompt à murmurer dans les mépris et dans les contradictions, qui sont autant de croix dont Dieu me charge pour me sanctifier.

N'est-ce pas un scandale digne de larmes et de gémissemens, de voir que les gens mêmes qui font profession de suivre et de servir Jésus crucifié, soient néanmoins, par leur délicatesse, les ennemis irréconciliables de la croix, selon les termes de saint Paul[2]? Hélas! pouvons-nous séparer Jésus-Christ de la croix sur laquelle il s'est sacrifié pour nous, et sur laquelle il a prétendu nous attacher à jamais à lui? Comment pouvons-nous aimer ce Sauveur si aimable, sans aimer aussi cette croix qui sera la marque éternelle de son amour infini pour nous? O précieuse croix! faut-il que vous ne soyez ainsi honorée qu'en paroles et en apparence ! faut-il que ceux qui ne peuvent espérer aucun bien que par vous, vous craignent et vous fuient avec tant d'inquiétude et de lâcheté?

Jusqu'à quand nous fera-t-on ce reproche honteux, ce reproche qui n'est peut-être que trop juste contre nous, et qui fait croire à tant de gens que la dévotion n'est qu'un langage; ce reproche si ordinaire qu'on nous fait, en disant que les gens qui font profession de piété sont les plus délicats et les plus sensibles; que leur piété dégénère peu à peu en mollesse; qu'ils veulent servir Dieu avec toutes sortes de commodités : soupirer après l'autre vie, en jouissant de toutes les douceurs de celle-ci, et déclamer toujours avec zèle contre l'amour-propre, prenant néanmoins toutes sortes de précautions pour ne le mortifier jamais en eux !

II. Sommes-nous disposés à mourir pour nous unir à Jésus-Christ? Saint Paul, qui formoit ce noble désir[3], vouloit qu'un Chrétien, rempli des espérances de la religion, gémît et

[1] *Luc.* XXIV, 26. — [2] *I Petr.* II, 21. — [3] *Matth.* V, 5. 21. *Luc.* VI, 21. — [4] *Lam. Jerem.* III, 30.

[1] Celui qui ne renonce pas à tout ce qu'il a, ne peut être mon disciple. *Luc.* XIV, 33; et IX, 23.

[2] *Philip.* III, 18. — [3] *Ibid.* I, 23.

soupirât sous la pesanteur de son corps mortel [1]. Et saint Augustin, expliquant cette vérité dans toute son étendue, dit que la sainteté de la vie, et l'amour de la mort, sont deux dispositions inséparables. Les deux amours des deux vies, dit-il, se combattent dans une ame imparfaite. L'amour de cette vie passagère est si fort dans les Chrétiens imparfaits, qu'ils la possèdent avec plaisir, et qu'ils ne la perdent qu'avec regret. La perfection des ames bien fidèles à Dieu fait au contraire qu'ils supportent la vie avec peine, et qu'ils attendent la mort comme leur véritable bien. Au reste, continue-t-il, que les imparfaits ne me disent point qu'ils désirent de vivre encore pour faire quelques progrès dans la vertu; qu'ils parlent plus sincèrement, et qu'ils avouent qu'ils souhaitent de prolonger leur vie parce qu'ils ne sont point assez vertueux pour aimer la mort. Ne vouloir pas mourir, ce n'est pas aspirer à un plus haut degré de vertu, mais c'est n'en avoir guère acquis. Qu'on n'allègue donc point la crainte des jugemens de Dieu pour justifier celle de la mort. Si nous ne craignions que les jugemens de Dieu dans notre passage à l'éternité, cette crainte, inspirée par le Saint-Esprit, seroit une crainte modérée, paisible et religieuse. La perfection de notre amour pour Dieu, comme dit saint Jean [2], consiste à avoir une entière confiance en lui pour le jour de son jugement. Si nous l'aimions comme notre père, le craindrions-nous comme notre juge, jusqu'à fuir sa présence? aurions-nous ces craintes lâches qui nous troublent, qui nous abattent; ces vaines alarmes que nous ressentons sitôt que le Seigneur frappe à notre porte, et qu'il nous apprend par la maladie que la mort s'approche?

Ne serions-nous pas convaincus que plus la vie dure, plus le nombre de nos infidélités croît; que le compte que nous devons à Dieu se rend toujours difficile de plus en plus; que l'avenir servira bien moins à payer nos anciennes dettes qu'à en contracter de nouvelles, et à nous rendre peut-être insolvables; et que quiconque aime Jésus-Christ, doit craindre la durée d'une vie où l'on est exposé continuellement à perdre sa grâce et son amour?

Mais il y a je ne sais quelle infidélité secrète dans le fond de nos cœurs, qui étouffe tous ces sentimens. Nous pleurons la mort de ceux que nous aimons, et nous craignons la nôtre, comme si nous n'avions aucune espérance. A voir les vains projets que nous faisons pour cette vie, et le soin que nous prenons pour la rendre agréable et longue, qui croiroit que nous attendons une autre vie heureuse et éternelle, et que celle-ci, misérable et fragile, ne sert qu'à retarder notre bonheur? Hélas! dit saint Cyprien [1], je ne m'étonne pas, si ceux qui se trouvent bien en ce monde y veulent demeurer, que ceux qui bornent leurs espérances à cette vie en craignent la fin. La mort est un vrai mal pour ceux qui ne veulent pas s'unir à Jésus-Christ, et qui n'espèrent pas de régner avec lui dans l'éternité. Mais ceux à qui la religion découvre une voie assurée pour arriver à une nouvelle vie; mais ceux dont l'espérance, comme dit le Sage [2], est pleine d'immortalité, comment peuvent-ils accorder des espérances si hautes et si solides avec les amusemens qui arrêtent leur cœur ici-bas?

Concluons donc que notre foi et notre piété sont bien foibles et bien languissantes, puisqu'elles ne peuvent vaincre notre timidité à l'égard de la mort. Il faut que nous n'envisagions la ressource éternelle du christianisme contre la mort, et tous les biens qui nous attendent au-delà de cette vie passagère, que d'une vue bien confuse et bien superficielle, si nous ne sentons en nous aucune impatience de finir nos misères et de jouir de tous ces biens.

Voilà précisément sur quoi il faut que chacun de nous s'examine : Suis-je prêt à mourir; et s'il falloit mourir tout-à-l'heure, ne regretterois-je aucune des créatures dont je me vois environné? N'y a-t-il point quelque chose que j'ai crue jusqu'ici m'être indifférente, et dont je ne pourrois néanmoins me détacher sans peine? Mon ame languit-elle dans les tristes liens qui la tiennent ici-bas captive, ou plutôt ne fait-elle point de ses liens l'objet de ses amusemens, et n'est-elle point aveuglée jusqu'à aimer son esclavage?

Il ne s'agit point ici de me tromper moi-même par un faux courage. Est-il bien vrai que l'ardeur de mon amour pour Jésus-Christ surmonte dans mon cœur la crainte et l'horreur naturelle que j'ai pour la mort? Usé-je de ce monde, selon le terme de saint Paul [3], comme n'en usant point? Le regardé-je comme une figure trompeuse qui passe? Ai-je impatience de n'être plus sujet à sa vanité? N'y a-t-il rien qui arrête mes désirs, et qui flatte mon amour-propre! Ne cherché-je point à rendre ma vie douce par des amusemens que je crois innocens, mais qui forment dans mon cœur, contre les desseins de

[1] *Rom.* VII, 24, 25. — [2] *I Joan.* IV, 17.

[1] *De Mortal.* pag. 229. — [2] *Sap.* III, 4. — [3] *I Cor.* VII, 31.

Dieu sur moi, certaines attaches que je ne veux pas rompre? Enfin, me préparé-je sérieusement chaque jour à la mort? Est-ce sur cette méditation que je règle le détail de ma vie? Et la mort elle-même, quand elle arrivera, quand elle me fera sentir ses rigueurs par la douleur et par la foiblesse, me trouvera-t-elle prêt à recevoir constamment le coup fatal qu'elle me donnera? Ne tremblerai-je point à ses approches? Que deviendra ma fermeté dans ces derniers momens où je me verrai entre le monde qui s'évanouira pour jamais à mes yeux, et l'éternité qui s'ouvrira pour me recevoir?

L'espérance de voir Jésus-Christ, cet objet si aimable et si consolant, doit sans doute nous rassurer à la vue de cet autre objet si redoutable à la nature. D'où vient donc que souvent les gens qui font profession de mépriser la vie ne craignent pas moins la mort que les autres, que les moindres infirmités les alarment et les consternent, et qu'on remarque quelquefois en eux plus de précaution et de délicatesse que dans les gens du monde pour leur conservation? Ne faut-il pas avouer que c'est un scandale, et qu'en vain se prépare-t-on à la mort par une vie pieuse et retirée, si cette préparation n'aboutit qu'à être surpris et troublé, à quelque heure que cette mort puisse arriver?

III. Sommes-nous bien aises de nous occuper de Dieu? c'est-à-dire, sentons-nous une joie sincère quand nous le prions, et quand nous méditons en sa présence les vérités de la religion?

La prière, dit saint Augustin, est la mesure de l'amour. Selon que nous sommes plus fervens à prier, nous sommes aussi plus élevés dans l'amour divin. Qui aime beaucoup, prie beaucoup; qui aime peu, prie peu. Celui dont le cœur est uni étroitement à Dieu n'a point de plus douce consolation que celle de ne perdre point la présence de l'objet qu'il aime : il goûte un plaisir sensible de pouvoir parler à Dieu, penser à ses vérités éternelles, adorer sa grandeur, admirer sa puissance, louer sa miséricorde, et s'abandonner à sa providence. Dans ce commerce de la créature avec Dieu, elle verse dans le sein de ce père si charitable toutes les peines dont son propre cœur est rempli; c'est sa ressource dans tous les maux; elle se fortifie, elle se soulage, en lui exposant avec confiance ses foiblesses et ses désirs. Or, comme nous sommes, pendant cette vie, toujours imparfaits; comme nous n'y sommes jamais exempts de péché, il faut que toute la vie chrétienne se passe en pénitence de nos fautes et en reconnoissance des bontés de Dieu; et c'est dans l'exercice de la prière que nous pouvons nous appliquer ainsi à demander pardon à Dieu de notre ingratitude, et à le remercier de sa miséricorde.

Outre cette nécessité de la prière, saint Chrysostôme nous en explique une autre d'une manière également solide et touchante.

C'est que ce Père avoit souvent remarqué que la piété ne s'affermit jamais parfaitement que par la fidélité à la prière. Dieu veut, dit-il, nous faire sentir, par cette expérience, qu'on ne peut tenir son amour que de lui-même; et que cet amour, qui est le véritable bonheur de nos ames, ne peut s'acquérir, ni par les réflexions de notre esprit, ni par les efforts naturels de notre cœur, mais par l'effusion gratuite du Saint-Esprit. Oui, cet amour est un si grand bien, que Dieu seul, par une espèce de jalousie, en veut être le dispensateur : il ne l'accorde qu'à mesure qu'on le lui demande.

Ainsi, c'est dans une application fidèle et constante à lui demander cet amour, qu'on peut s'en remplir. Il faut nous en prendre à nous-mêmes si notre piété n'a point cette solidité et cette consistance, qui est le fruit assuré de la bonne prière; car sans cet exercice, où l'on s'imprime fortement toutes les vérités de la religion, où l'on s'accoutume heureusement à les goûter et à les suivre, tous les sentimens de piété que nous pouvons avoir ne sont que des ferveurs trompeuses et passagères.

Prions donc, mais prions toujours en vue de nos devoirs. Ne faisons point des oraisons élevées, abstraites, et qui ne se rapportent point à la pratique des vertus. Prions, non pour être plus éclairés et plus spirituels en paroles, mais pour devenir plus humbles, plus dociles, plus patiens, plus charitables, plus modestes, plus purs, plus désintéressés dans le détail de notre conduite.

Sans cela, notre assiduité à la prière, bien loin d'être fructueuse et efficace, sera pleine d'illusion pour nous, et de scandale pour le prochain. D'illusion pour nous. Combien en avons-nous d'exemples! combien voit-on de gens dont les oraisons ne servent qu'à nourrir l'orgueil, et qu'à égarer leur imagination! De scandale pour le prochain. Car y a-t-il rien de plus scandaleux que de voir une personne qui prie toujours sans se corriger, et qui, au sortir de ses oraisons, n'est ni moins légère, ni moins vaine, ni moins inquiète, ni moins chagrine, ni moins intéressée qu'auparavant?

IV. Sommes-nous déterminés à nous abandonner à Dieu sans réserve? Regardons-nous les soins de sa providence sur nous comme

notre meilleure ressource? ou plutôt n'avons-nous pas pour nos intérêts propres une certaine providence de politique, une providence timide et inquiète, et qui nous rend indignes du secours de celle de Dieu?

La plupart des personnes qui veulent se donner à Dieu font comme le jeune homme que l'Evangile nous dépeint[1]. Il avoit passé sa jeunesse dans l'innocence; et, accoutumé depuis son enfance à une observation exacte de la loi, il aspiroit à tout ce que les conseils du Sauveur pouvoient lui faire pratiquer de plus parfait et de plus héroïque. Jésus-Christ même, qui l'envisagea, fut d'abord touché d'un sentiment d'inclination pour lui. Tout sembloit concourir heureusement à élever cette ame à une sainteté éminente. Mais un attachement secret aux faux biens de ce monde renversa tout l'ouvrage de sa perfection, dans le moment où il sembloit devoir s'affermir. Sitôt que Jésus-Christ lui eut proposé de quitter ses richesses pour le suivre, cette ame, dominée par l'intérêt, fut tout épouvantée à la vue d'un état où il ne lui seroit plus permis de rien posséder. Il s'en alla tout triste et confus. Triste, disent les saints Pères, de ne pouvoir accorder dans son foible cœur l'amour de ses richesses avec l'amour de Jésus-Christ.

La disposition essentielle pour une ame qui se consacre à Dieu est donc de se défier de toutes les ressources humaines sur lesquelles la prudence de la chair s'appuie, de ne vouloir rien, de ne ménager rien qui puisse troubler les desseins de Dieu.

Il faut réprimer à chaque moment l'avidité de la nature, qui craint toujours que ce qu'elle a ne lui échappe, et qui forme sans cesse des désirs immodérés pour posséder ce qu'elle n'a pas.

Il faut être continuellement sur ses gardes pour prévenir notre amour-propre, qui tâche de se dédommager insensiblement, par l'amusement aux petites choses, du sacrifice qu'il a fait à Dieu de plus grandes; car est-il rien de plus déplorable que de voir une personne, qui, après avoir fait les principales démarches vers la perfection, regarde lâchement derrière elle, et appréhende d'en trop faire?

Cependant pouvons-nous dire qu'il y ait beaucoup d'ames exemptes de cette lâcheté? N'est-il pas vrai qu'on cherche tant de précautions dans le don qu'on a fait de soi-même à Dieu, ou dans la manière de le servir, qu'on réduit insensiblement ce don et ce service presque à rien? On fait toujours dépendre le spirituel du temporel : on veut accomplir ses devoirs, et satisfaire à sa conscience; mais on le veut à tant de conditions; mais on craint avec tant d'inquiétude qu'il en coûte trop en se donnant à Dieu; mais on prévoit tant d'inconvéniens; mais on veut s'assurer de tant de secours et de tant de consolations, qu'on anéantit insensiblement la piété chrétienne, et qu'on ne la pratique que d'une manière languissante et sans aucun fruit.

D'où vient que tant de gens entreprennent de bonnes œuvres sans aucun succès? C'est qu'ils les entreprennent avec peu de foi: c'est qu'ils ne renoncent point à eux-mêmes dans ces entreprises; c'est qu'ils se regardent toujours eux-mêmes par quelque endroit, et qu'ils ne veulent point préférer en tout l'intérêt de l'ouvrage, qui est celui de Dieu, à leurs inclinations mal réglées, à leur humeur inquiète, à la foiblesse de leur cœur qui cherche de vaines consolations, à des amitiés indiscrètes qu'il faudroit retrancher, à une jalousie d'autorité et de considération qui gâte les meilleures choses : en un mot, c'est qu'on veut toujours servir Dieu avec sûreté pour soi-même: qu'on ne veut rien hasarder pour sa gloire, et qu'on se croiroit malheureux si on s'exposoit à quelque mécompte pour l'amour de lui. Ce n'est pas qu'il ne soit permis de prendre modérément les justes mesures pour la conduite des bonnes œuvres; mais en vérité il y a bien loin entre ne vouloir pas tenter Dieu, et l'irriter par une injurieuse défiance de sa bonté. Peut-on attendre de ces ames craintives et mercenaires la générosité et la force qui est nécessaire pour soutenir les desseins de Dieu? Quand on ne se confie point à la Providence, on est indigne d'en être l'instrument.

Non, non, Dieu ne daignera jamais bénir ces conduites qui sont trop humaines : et c'est de cette source malheureuse qu'est venu le relâchement et le désordre de tant de communautés ferventes et régulières. Il répand, comme dit saint Paul [1], ses divines richesses avec profusion; mais c'est sur les personnes qui l'invoquent, et qui ne veulent se confier qu'en lui, et non point sur ceux qui veulent prévenir la Providence, et n'être jamais réduits à se fier à elle.

Il est temps d'examiner nos dispositions par rapport à nous-mêmes : c'est la seconde partie de ce discours.

[1] *Matth.* XIX, 16. *Marc.* X, 17.

[1] *Rom.* X, 12.

SECOND POINT.

Examinons si notre zèle n'est point une imprudence autorisée du prétexte de la religion; si notre prudence n'est point une politique charnelle; si notre dévotion n'est point un effet de l'humeur; si notre charité n'est point un amusement. Voilà quatre questions que nous devons nous faire à nous-mêmes.

I. Notre zèle n'est-il point imprudent? Que toute racine d'amertume, dit saint Paul [1], soit détruite en vous. Il y a un zèle amer qu'il faut corriger; il va à vouloir corriger le monde entier, et à réformer indiscrètement toutes choses: à l'entendre, on croiroit que tout est soumis à ses lois et à sa censure. Il ne faut connoître que son origine et ses effets pour découvrir combien il est mal réglé. L'origine de ce prétendu zèle est honteuse; les défauts de notre prochain choquent les nôtres; notre vanité ne peut souffrir celle d'autrui; c'est par fierté que nous trouvons celle de notre prochain ridicule et insupportable; notre inquiétude nous soulève contre la paresse et l'indolence de celui-ci; notre chagrin nous irrite contre les divertissemens excessifs de celui-là; notre brusquerie, contre la finesse de cet autre. Si nous étions sans défauts, nous sentirions bien moins vivement ceux des personnes avec qui nous sommes obligés de vivre.

Il est même certain que cette contrariété et cette espèce de combat entre nos défauts et ceux du prochain grossissent beaucoup les derniers dans notre imagination déjà préoccupée. Or peut-on découvrir une source plus basse et plus maligne de ce zèle critique que je viens de marquer? Si nous voulions avouer de bonne foi que nous n'avons pas assez de vertu pour supporter patiemment tout ce qu'il y a dans notre prochain d'imparfait et de foible, nous paroîtrions foibles nous-mêmes, et c'est ce que notre vanité craint. Elle veut donc que notre foiblesse paroisse au contraire une force; elle l'érige en vertu; elle la fait passer pour zèle: zèle imaginaire, et souvent hypocrite; car n'est-il pas admirable de voir combien on est paisible et indifférent pour tous les défauts d'autrui qui ne nous incommodent point, tandis que ce beau zèle ne s'allume en nous que contre ceux qui excitent notre jalousie, ou qui lassent notre patience? zèle commode, qui ne s'exerce que pour soi, et pour se prévaloir des défauts du prochain afin de s'élever au-dessus de lui. Si notre zèle étoit véritable, et réglé selon le christianisme, il commenceroit toujours par notre propre correction: nous serions tellement occupés de nos défauts et de nos misères, que nous n'aurions guère le temps de penser aux défauts d'autrui. Il faudroit que ce fût une obligation de conscience qui nous engageât à examiner la conduite de notre prochain; lors même que nous ne pourrions pas nous dispenser de veiller sur lui, nous le ferions avec beaucoup de précaution pour nous-mêmes, selon le conseil de l'Apôtre: Corrigez, dit-il [2], votre frère avec douceur, prenant garde à vous en parlant à lui, de peur que vous ne soyez tenté en le voulant délivrer de la tentation: en voulant corriger sa mauvaise humeur, vous courez risque de vous abandonner à la vôtre: en voulant réprimer son orgueil et ses autres passions, vous vous laisserez peut-être entraîner par votre naturel impatient et impérieux. Gardez-vous donc bien de vous appliquer tellement à sa perfection, que vous n'ayez pas soin de pourvoir à votre sûreté particulière.

Ce seroit un zèle bien imprudent, que d'oublier vos propres besoins pour ne vaquer qu'à l'examen de la conduite de vos frères. Il est vrai que ce zèle qui anime un Chrétien pour la correction fraternelle, quand il est pur et prudent tout ensemble, est un zèle très-agréable à Dieu: mais on ne doit pas croire qu'il soit désintéressé, ni selon la science, à moins qu'il ne soit toujours doux et modéré; car ce zèle qui s'allume contre le prochain, et qui ne veut lui rien pardonner, ne sert qu'à troubler la paix, et qu'à causer beaucoup de scandale.

Tout ce qui se dit ou qui se fait avec chaleur n'est point propre à la correction du prochain. Où voyons-nous les fruits de ces conduites dures? Il faut gagner les cœurs quand il s'agit de religion; et les cœurs ne se gagnent que par des marques de charité et de condescendance. Il ne suffit pas d'avoir raison; c'est gâter la raison, c'est la déshonorer, que de la soutenir d'une manière brusque et hautaine. C'est par la douceur, par la patience et par l'affection, que l'on ramène insensiblement les esprits, qu'on les dispose à entendre la vérité, qu'on les fait entrer en défiance de leurs anciennes préoccupations, qu'on leur inspire la confiance nécessaire, et qu'on les encourage à vaincre leurs habitudes déréglées.

Quand celui qui a besoin d'être corrigé voit que celui qui le corrige suit son humeur, il n'est guère disposé à corriger la sienne. L'a-

[1] *Ephes.* IV, 31. *Hebr.* XIV, 15.

[2] *Galat.* VI, 1.

mour-propre ne manque pas de se révolter contre des instructions faites avec chagrin : Dieu même ne bénit point ces sortes de conduites. La colère de l'homme, comme dit saint Jacques[1], n'opère point la justice de Dieu.

II. Notre prudence n'est-elle point une politique charnelle? Cette prudence aveugle que la chair inspire n'est que mort, comme dit l'Apôtre[2]: elle n'est point soumise à la loi de Dieu, et elle ne le sauroit jamais être. Il y a une incompatibilité absolue entre cette sagesse des hommes et celle des véritables enfans de Dieu; c'est elle qui résiste en nous au Saint-Esprit, qui le contriste, et qui traverse tous les desseins qu'il a pour la sanctification de nos ames.

Cette sagesse par laquelle un Chrétien se renferme en lui-même, et se confie à ses propres lumières, le prive des plus grands dons de Dieu. Cette sagesse si réprouvée dans l'Evangile est néanmoins enracinée dans le cœur de presque tous les fidèles. Combien voyons-nous tous les jours de considérations humaines qui arrêtent le cours des œuvres de Dieu! Combien de bienséances imaginaires auxquelles on fait céder indignement ce que la religion a de plus saint et de plus vénérable.

Autrefois les Chrétiens étoient des gens qui méprisoient les mépris mal fondés du monde, pour servir Dieu avec liberté; aujourd'hui les Chrétiens, et les gens mêmes qui font profession de piété, et ceux qui ont quitté entièrement le monde, sont néanmoins d'ordinaire des gens qui craignent les jugemens du monde, qui veulent avoir son approbation, et qui règlent leurs procédés sur certains préjugés bizarres, suivant lesquels le monde loue ou condamne tout ce qu'il lui plaît. Or il me semble que cette timidité, à l'égard des jugemens du monde, n'a jamais été poussée jusqu'à la foiblesse et à la bassesse que l'on y remarque aujourd'hui.

On fait dépendre les œuvres générales qui regardent la gloire de Dieu, et les pratiques de vertu pour chaque personne en particulier, de mille raisons purement humaines; on n'ose entreprendre pour l'intérêt de Dieu que des choses qui sont au goût de tout le monde. Oui, le monde même, tout ennemi de Dieu qu'il est, on le consulte tous les jours, quand il s'agit des choses les plus saintes : non-seulement on le consulte pour ne le point scandaliser, ce qui est nécessaire, mais on le consulte pour s'accommoder à ses vaines maximes, et pour faire dépendre nos bonnes œuvres de ses décisions. Cette prudence mondaine s'est même glissée jusque dans les communautés régulières. Combien d'ames y sont occupées de retours inutiles sur elles-mêmes, de vains désirs de se ménager avec les personnes qui ont de l'autorité! Que de petits soins pour se procurer de l'estime, et pour s'acquérir de la considération et de la confiance! que d'inquiétudes! que de défiances! que d'empressemens pour s'assurer de ces vaines consolations! que d'alarmes lorsqu'elles échappent! Ainsi les particuliers se font comme un monde nouveau au milieu même de la solitude, où ils ont leurs intérêts, leurs espérances, leurs désirs, leurs craintes.

Quand on ne sert Dieu qu'avec ces réserves, on ne le sert que bien foiblement : on partage son cœur et ses soins entre lui et mille choses indignes d'entrer en concurrence avec Dieu même. Il faut, en cet état, que Dieu attende les occasions desquelles on fait dépendre son service. Non-seulement il faut qu'il attende, mais il est souvent refusé. On cherche sa gloire, on veut le bien; mais on ne le veut qu'à certaines conditions qui font évanouir tous nos bons desseins. On traîne, dit saint Augustin, une volonté foible et languissante pour la pratique des vertus, qui amuse notre esprit sans changer notre cœur. Qui d'entre nous veut la perfection comme il la faut vouloir? qui d'entre nous veut la perfection plus que son plaisir, plus que son honneur? Encore une fois, qui d'entre nous veut la perfection, jusqu'à lui sacrifier tous les amusemens qui lui sont contraires?

Tâchons de faire en sorte désormais que notre prudence soit réglée par l'Esprit de Dieu; que ce ne soit point une prudence présomptueuse, une prudence accommodée à la dissimulation du siècle. Soyons prudens pour faire le bien, mais simples pour fuir et même pour ignorer le mal[1]. Soyons prudens, mais soyons pleins de docilité pour notre prochain, et de défiance de nous-mêmes. Soyons prudens, mais d'une prudence qui ne soit employée qu'à glorifier Dieu, qu'à ménager ses intérêts, qu'à faire respecter la religion parmi nos frères, et qu'à nous faire oublier nous-mêmes.

III. Notre dévotion n'est-elle point l'effet de notre humeur? L'Apôtre, prédisant les malheurs dont la religion étoit menacée, dit qu'il s'élèvera des hommes vains qui s'aimeront eux-mêmes[2]. C'est ce que nous voyons tous les jours : des gens qui ne quittent le monde et ses vanités que pour se retrancher dans des amu-

[1] *Jac.* I, 10. — [2] *Rom.* VIII, 6.

[1] *Rom.* XVI, 19. — [2] *II Tim.* III, 2.

semens encore plus vains: des gens qui ne cherchent la retraite et le silence que par tempérament, et pour favoriser leur naturel sauvage et bizarre; des gens qui sont modestes et tranquilles, plutôt par foiblesse que par vertu. On voit des dévotions de toutes les humeurs. Quoiqu'il n'y ait qu'un seul Evangile, chacun l'ajuste à ses inclinations particulières; et au lieu que tous les Chrétiens devroient continuellement faire violence à leur naturel pour le conformer à cette règle sainte, on ne s'applique qu'à faire plier cette règle, et souvent qu'à la rompre, pour la conformer à nos inclinations et à nos intérêts.

Je sais que la grâce de Jésus-Christ prend plusieurs formes, comme dit l'apôtre saint Pierre[1], et qu'elle s'accommode aux tempéramens sous lesquels elle veut se cacher pour exercer la foi des hommes : mais, après tout, l'essentiel de la religion doit être partout le même; et quoique les manières d'aller à Dieu et de lui obéir soient différentes, selon les différens caractères de l'esprit, il faut néanmoins toujours que les diverses pratiques de la religion se réunissent en un point fixe, qu'elles nous fassent observer la même loi, et nous tiennent dans une entière conformité de sentimens.

Cependant où pouvons-nous trouver cette admirable conformité? On voit partout des gens qui défigurent la religion en voulant la régler suivant leurs fantaisies et leurs caprices. L'un est fervent à la prière, mais il est dur et insensible aux misères et aux foiblesses de son prochain : l'autre ne parle que d'amour de Dieu et de sacrifice, pendant qu'il ne sauroit souffrir le moindre contre-temps ni la moindre contradiction. Cet autre ne veut prier qu'en cherchant des consolations dangereuses, et qu'en se remplissant l'imagination d'objets stériles et chimériques. Cet autre, comme remarque saint Jérôme, se privera sévèrement des choses mêmes qui sont permises, pour s'autoriser dans la jouissance de celles qui ne le sont pas; ne comprenant pas, dit ce Père, que ce qu'on offre à Dieu au delà de la justice, ne doit jamais se faire au préjudice de la justice même.

Cette personne sera fervente et scrupuleuse pour les œuvres de surérogation, pendant qu'elle sera relâchée et infidèle pour les obligations même les plus précises et les plus rigoureuses. Ainsi une personne qui mortifiera son corps par toutes sortes d'austérités, et qui jeûnera hors des temps où elle doit le faire, n'aura aucun soin de mortifier et d'adoucir son humeur brusque et incompatible. Ainsi une personne qui sera inquiète sur les règles générales d'une maison, sera souvent négligente et inappliquée pour ses propres fonctions. Ainsi une personne qui ne se lassera jamais de prier et de méditer en son particulier, sera distraite, dissipée et ennuyée dans les Offices communs de l'église, où son devoir l'appelle.

Très-souvent même le déréglement de notre esprit fait que nos œuvres de surérogation nous inspirent une confiance téméraire. Quand on fait plus qu'on n'est obligé de faire, aisément on passe jusqu'à se croire dispensé des règles communes pour les choses d'obligation. Cette personne, qui afflige son corps par des pénitences extraordinaires, s'imagine qu'elle est en droit de mortifier les autres; comme si, en retranchant les plaisirs et les commodités de son corps, il lui étoit permis de donner à son esprit cette liberté de censurer et de contredire. N'est-ce pas une chose déplorable, que de voir des gens qui veulent s'en faire accroire, parce qu'ils pratiquent certaines vertus, et qui regardent la violence qu'ils se sont faite comme un titre de gêner les autres, et de se flatter eux-mêmes dans leurs inclinations dominantes? Il vaudroit certes mieux se borner à ses obligations, et les remplir simplement et fidèlement, que de prendre ainsi un essor mal réglé.

Il vaut mieux que vous vous fassiez grâce à vous-même, et que vous la fassiez aussi aux autres, que d'être si zélé et si incommode tout ensemble. Mettez chaque vertu dans le rang qui lui est destiné : pratiquez, selon la mesure de votre grâce, les vertus les plus difficiles; mais ne prétendez pas les pratiquer aux dépens d'autrui. La charité et la justice sont les premières de toutes les vertus humaines : pourquoi vous attacher aux autres au préjudice de celles-là? Soyez austère, mais soyez humble : soyez plein de zèle pour la réformation des abus; mais soyez doux, charitable et compatissant. Faites pour la gloire de Dieu tout ce que son amour pour lui vous inspirera; mais commencez par les devoirs de l'état où il vous a mis : sans cela vos vertus ne seront que des fantaisies; et, en voulant glorifier Dieu, vous scandaliserez tout le monde.

Mais non-seulement on remarque dans la dévotion de notre siècle cette présomption et cette bizarrerie, on y trouve encore un fond pitoyable de mollesse et d'amusement.

Qu'est-ce qui décrie la piété parmi les gens du monde? c'est que beaucoup d'esprits mal

[1] *I Petr.* IV, 10.

faits la réduisent à des pratiques basses et superflues, et abandonnent l'essentiel. En cet état indigne d'elle, le reproche qu'on faisoit autrefois avec tant de malignité et d'injustice aux premiers Chrétiens, en les appelant des hommes fainéans, et fuyant la lumière, se pourroit faire maintenant à propos aux Chrétiens de notre siècle. La dévotion est pour eux un prétexte de vie douce, oisive et obscure; c'est un retranchement commode, où leur vanité et leur paresse sont à l'abri de l'agitation et des tyrannies du monde.

Eh! quelle peut être cette piété sans pénitence et sans humiliation? Ils ne veulent être dévots que pour se consoler, et que pour trouver dans la dévotion un adoucissement aux peines et aux tribulations de la vie; mais ils ne cherchent point de bonne foi dans la dévotion cet esprit courageux qui anime et qui soutient constamment un Chrétien au milieu des plus rudes croix.

Non, non, dit saint Jérôme, nous ne consentirons jamais que le monde ait de la piété une idée si basse et si indigne d'elle. De quelque manière que certaines gens veuillent la pratiquer, nous soutiendrons toujours à leur honte qu'elle n'est ni molle ni paresseuse. Le Fils de Dieu l'a dit, que le royaume qu'il nous promet ne peut être obtenu que par la violence[1].

IV. Enfin notre charité n'est-elle point un amusement? nos amitiés ne sont-elles point vaines et mal réglées? n'est-il point vrai, selon la pensée de saint Chrysostôme, que nous sommes plus souvent infidèles à Dieu par nos amitiés que par nos inimitiés? Car au moins, dit ce Père, il y a une loi terrible qui nous défend de haïr notre prochain; et lorsque nous nous surprenons nous-mêmes dans les sentimens de haine et de vengeance, cette animosité nous fait horreur, et nous nous hâtons de nous réconcilier avec notre frère : mais pour nos amitiés, il n'en est pas de même; nous trouvons qu'il n'est rien de plus doux, de plus innocent, de plus naturel, de plus conforme à la charité, que d'aimer nos frères; la religion même sert de prétexte à la tentation.

Ainsi nous ne sommes point assez sur nos gardes pour nos amitiés : nous les formons souvent presque sans choix, et sans nulle autre règle qu'une inclination ou une préoccupation aveugle.

Donnons-nous dans notre cœur à chaque chose que nous aimons le rang qu'elle y doit avoir? Nos amitiés sont-elles réglées par notre foi? aimons-nous, par préférence à tout le reste, les personnes que nous pouvons porter à Dieu, ou qui sont propres à nous y porter? N'y cherchons-nous pas un vain plaisir?

Hélas! que d'amusemens dans nos amitiés! que de temps perdu à les témoigner d'une manière trop humaine, et souvent peu sincère! que d'épanchemens de cœur inutiles et dangereux! que de confiances qui ne servent qu'à augmenter les peines et qu'à exciter les murmures! que d'attachemens particuliers qui blessent la charité et l'union générale dans une maison! que de préférences qui détruisent cette égalité d'affection sans laquelle la paix n'est jamais durable dans une communauté!

Je sais qu'il est permis d'aimer avec plus d'affection certaines personnes que leur mérite distingue des autres, ou que la Providence a liées à nous d'une manière plus étroite : mais qu'il faut être sobre et retenu dans ces amitiés! Il faut qu'elles soient dans le fond du cœur; mais qu'elles y soient discrètes, modérées, soumises, toujours prêtes à être sacrifiées à la loi générale de la charité; et qu'enfin elles ne paroissent dans l'extérieur, qu'autant qu'il est nécessaire pour marquer l'estime, la cordialité et la reconnoissance qu'on doit avoir, sans jamais laisser échapper ces mouvemens de tendresse aveugle, ces empressemens indiscrets, ces caresses indécentes, ces ardeurs, ces préventions, ces soins affectés qui causent infailliblement dans le cœur d'autrui des peines, des jalousies, et des défiances presque irréparables. Il faut que les amitiés les plus saintes demeurent dans ces justes bornes.

L'attachement même qu'on a pour les directeurs les plus zélés et les plus parfaits doit être toujours plein de précautions. Comme un directeur ne doit servir qu'à accomplir les desseins de Dieu sur une ame, et qu'à le faire glorifier dans la communauté, il n'est permis d'être attaché à lui qu'autant qu'il est propre, dans les circonstances présentes, à produire ces bons effets.

Mais non-seulement il faut ainsi examiner les sentimens de notre cœur; il faut encore étudier le détail de nos actions par rapport au prochain.

TROISIÈME POINT.

Pour notre conduite extérieure, nous avons trois choses à faire à l'égard du prochain; nous abaisser, agir et souffrir.

I. Nous abaisser. Le fondement de la paix avec tous les hommes est l'humilité. Dieu

[1] *Matth.* XI, 12.

résiste aux superbes ; et les hommes, qui sont superbes les uns aux autres, se résistent aussi sans cesse, dit saint Chrysostôme. Ainsi il est essentiel, pour toutes sortes d'ouvrages où il faut travailler de concert, que chaque particulier s'humilie. L'orgueil est incompatible avec l'orgueil. De là naissent toutes les divisions qui troublent le monde; à plus forte raison les œuvres de Dieu, qui sont toutes fondées sur l'humiliation, ne peuvent être soutenues que par les moyens que le Fils de Dieu a choisis lui-même pour son grand ouvrage, qui est l'établissement de la religion.

Il faut être soumis à toute créature, comme dit saint Pierre[1] : il faut vaincre toutes sortes de difficultés par une patience et par une humilité perpétuelle : il faut être toujours prêt aux fonctions les plus viles et les plus méprisables selon le monde ; craindre celles qui sont élevées, et auxquelles sont attachés quelque honneur et quelque autorité : il faut aimer sincèrement l'obscurité et l'oubli du monde; regarder cet état comme un heureux abri ; et éviter toutes les choses qui peuvent nous en tirer, et nous procurer quelque éclat : il faut renoncer dans son cœur à toute réputation d'esprit, de vertu et de mérite, qui donnent une complaisance secrète, vile et indigne récompense des sacrifices qu'on a faits à Dieu : en un mot, il faut dire dans une humble retraite, ce que le Roi-prophète disoit en s'abaissant pour honorer Dieu, au milieu même de son triomphe : Je me rendrai vil de plus en plus à mes propres yeux, afin de plaire à ceux de Dieu[2].

Si on n'aime de bonne foi la dépendance ; si on ne s'y assujettit pas avec plaisir; si on n'obéit pas avec une humble docilité, on ne fait que troubler l'ordre et la régularité d'une maison, si fervente qu'elle puisse être. Car n'est-ce pas cet orgueil subtil et déguisé ; déguisé, dis-je, et aux autres et à soi-même, qui sape peu à peu les fondemens du spirituel d'une maison, et qui corrompt peu à peu les fruits de la vertu ? Ne sont-ce pas ces esprits présomptueux, critiques, dédaigneux, bizarres, extrêmes dans leurs sentimens, qui, voulant redresser toutes choses selon leurs vues, s'égarent eux-mêmes, et sont incapables de s'accommoder à d'autres esprits pour concourir aux œuvres de Dieu ?

Il faut étouffer dans le fond de son cœur les jalousies naissantes, les petites recherches de son propre honneur, les vains désirs de plaire, de réussir, d'être loué ; les craintes de voir les autres préférés à soi : l'envie de décider, et d'agir par soi-même; la passion naturelle de dominer, et de faire prévaloir ses sentimens sur ceux d'autrui.

Depuis que Jésus-Christ a égalé dans la vocation des hommes, selon la doctrine de l'Apôtre[1], toutes les conditions humaines ; il s'ensuit, dit saint Chrysostôme, que toutes ces différences qui flattent l'ambition des hommes sont ruinées dans le christianisme. Après que Dieu a confondu tous les hommes par l'égalité de ses dons les plus précieux, qui sont ceux de la foi, c'est en vain, dit ce Père, que les uns prétendent se distinguer des autres par des avantages qui ne sont point réels.

Que chacun oublie donc ce qu'il a été, pour ne penser qu'à ce qu'il est ; que nulle personne consacrée à Dieu n'ose se distinguer par des titres profanes qu'elle a dû oublier en quittant le monde; qu'elle renonce même aux avantages qu'elle peut tirer de son talent et de son savoir-faire ; et qu'elle ne se préfère jamais en rien aux personnes les plus dépourvues de toutes les qualités surnaturelles ou acquises, qui attirent l'amitié et l'estime d'autrui; qu'elle prévienne les autres par honneur et par déférence, comme dit saint Paul[2], et qu'elle les regarde toujours, avec une humilité sincère, comme ses supérieurs.

Ces règles sont bientôt données; mais on ne les observe pas avec la même facilité. Il faut que la nature soit bien détruite par la grâce dans le fond d'un cœur, pour garder toujours en détail, et sans se relâcher jamais, une conduite si simple et si humble.

Non-seulement l'orgueil, mais encore la hauteur et la délicatesse naturelle de certains esprits, leur rendent cette pratique bien difficile ; et au lieu de respecter le prochain avec un véritable sentiment d'humilité, toute leur charité n'aboutit qu'à supporter autrui avec certaine compassion qui ressemble fort au mépris.

II. Il est nécessaire d'agir. Pendant que le temps si précieux et si court de cette vie nous est donné, hâtons-nous de l'employer. Pendant qu'il nous en reste encore, ne manquons pas de le consacrer à de bonnes œuvres. Car lorsque tout le reste s'évanouira pour jamais, les œuvres des justes seront leurs compagnes fidèles jusques au-delà de cette vie; elles les suivront, dit le Saint-Esprit[3]. Aussi est-il certain, selon les belles paroles de saint Paul[4], que nous avons été créés en Jésus-Christ pour les bonnes œu-

[1] *I Petr.* II, 13. — [2] *II Reg.* VI, 22.

[1] *I Cor.* VII, 21, 22, 23. — [2] *Philip.* II, 3. — [3] *Apoc.* XIV, 13. — [4] *Ephes.* II, 10.

vres, afin d'y marcher, c'est-à-dire, selon le langage de l'Écriture, de passer toute notre vie dans cette heureuse application.

Faisons donc le bien selon les règles de l'état où Dieu nous a mis, avec discernement, avec courage, avec persévérance. Avec discernement : car encore que la charité ne cherche qu'à s'étendre pour augmenter la gloire de Dieu, elle sait néanmoins se borner quand il le faut, par la nature des œuvres mêmes, ou par la condition de celui qui les entreprend ; elle n'a garde de s'engager inconsidérément dans des desseins disproportionnés. Avec courage : car saint Paul nous exhorte [1] de ne tomber point, en faisant le bien, dans une défaillance qui vient de ce qu'on manque de zèle et de foi. Avec persévérance : parce qu'on voit souvent des esprits faciles, légers et inconstans, qui regardent bientôt en arrière.

Nous trouverons partout des occasions de faire le bien ; il se présente partout à nous ; presque partout la volonté de le faire nous manque ; les solitudes mêmes où nous paroîtrons avoir le moins d'action et de commerce, ne laisseront pas de nous fournir les moyens d'édifier nos frères, et de glorifier celui qui est leur maître et le nôtre.

Il est vrai qu'il faut agir avec précaution, par conseil, et avec dépendance, de peur qu'en voulant sanctifier les autres nous ne travaillions insensiblement à notre réprobation. Mais néanmoins ne soyons pas du nombre de ces dévots qui rapportent tout à eux-mêmes, et qui, se retranchant dans leur propre sûreté, ne se soucient que de leur salut, et sont insensibles à celui des autres. La charité, quoique prudente, est moins intéressée. Lorsque Dieu daigne se servir de vous, lorsqu'il confie en quelques occasions les intérêts de sa gloire à vos soins, appréhendez-vous qu'il oublie les vôtres ?

III. Enfin, il faut souffrir. Et je finis ce discours par une des principales vérités que j'ai expliquées dès le commencement. Oui, il est nécessaire de souffrir, non-seulement pour se soumettre à la Providence, pour expier nos fautes, et pour nous sanctifier par la vertu des croix ; mais il est encore nécessaire de souffrir pour faire réussir les œuvres de Dieu auxquelles nous avons quelque part.

Les apôtres, selon le portrait que le grand Apôtre nous en a fait lui-même, étoient des hommes qui se livroient à toutes sortes d'injures, d'outrages et de tourmens pour la prédication de l'Evangile [1]. Quelques gens envieux et pleins d'artifice prêchoient l'Evangile, pour susciter une persécution plus cruelle à saint Paul, et pour rendre sa captivité et ses fers plus rudes. Mais qu'importe, dit-il [2], pourvu que leur malice et ma patience dans mes travaux servent à faire connoître partout Jésus-Christ.

Voilà les sentimens que nous devons avoir pour les desseins de Dieu, dont il nous fait les instrumens. Quand il ne faut, pour en assurer le succès, que souffrir, souffrons avec joie : heureux que Dieu attache ainsi sa cause à la nôtre ; et que, nous faisant souffrir pour les intérêts de sa gloire, il soit intéressé par sa gloire même à nous consoler et à essuyer nos larmes !

Quiconque veut servir Dieu, doit s'attacher à souffrir la persécution, comme dit saint Paul [3]. Et le Sage nous dit : Mon fils, en vous engageant dans cette heureuse servitude de Dieu, préparez votre ame à la tentation [4]. Faites provision de courage et de patience : vous souffrirez des tribulations et des traverses qui vous ébranleront, si vous n'avez une foi et une charité bien affermies : le monde vous blâmera, vous tentera, et ne vous laissera pas même jouir de la tranquillité de votre retraite ; vos amis et vos ennemis, tout paroîtra de concert pour vous perdre, ou du moins pour ruiner vos pieux desseins : les gens mêmes avec qui vous serez uni pour glorifier Dieu, vous livreront, en leur manière, une espèce de tentation. Des oppositions d'humeurs et de tempéramens, des vues différentes, des habitudes toutes contraires, feront que vous aurez beaucoup à souffrir de ceux-là même que vous regardiez comme votre appui et comme votre consolation : leurs défauts et les vôtres se choqueront perpétuellement, parce que vous serez à toute heure ensemble. Si la charité n'adoucit ces peines, si une vertu plus que médiocre ne vous ôte l'amertume de cet état, si une ferveur constante ne rend léger ce joug du Seigneur, il s'appesantira tellement sur vous, que vous en serez accablé. En cet état, vous serez assez occupé de vos propres maux. Au lieu de travailler dans une parfaite union avec les autres à l'ouvrage commun, vous serez réduit à chercher et à mendier à toute heure des conseils et des consolations pour appuyer votre foiblesse parmi tant de dégoûts ; et bien loin de procurer la gloire de Dieu, tout ce que vous pourrez faire

[1] *Galat.* VI, 9. *II Thess.* III, 13.

[1] *Act.* XV, 26. *II Cor.* IV, 11. *I Thess.* II, 8. — [2] *Philip.* I, 17, 18. — [3] *II Tim.* III, 12. — [4] *Eccli.* II, 1.

sera d'éviter le relâchement, la division et le scandale.

Voilà une peinture qui n'est que trop fidèle des dangers où nous sommes. Je n'ignore pas les grâces que Dieu vous fait pour vous en préserver; mais, encore une fois, plus vous aurez reçu de dons de Dieu, plus vous devez craindre de lui être infidèles. Cette crainte même fera une partie de votre fidélité. C'est à vous, comme dit saint Cyprien, à donner autant de gloire et de joie à l'Eglise, que les mauvais Chrétiens lui causent de honte et de douleur; c'est à vous à la consoler parmi tous les maux dont elle est accablée; c'est à vous à essuyer ses larmes, à la consoler par vos vertus, et à secourir ses enfans les plus égarés, par la vertu de vos prières. Fasse le ciel que vous vous éleviez toujours de vertus en vertus, et qu'étant de la plus illustre portion du troupeau de Jésus-Christ, selon le terme du même Père, vous soyez aussi ses épouses bien-aimées dans l'éternité!

ENTRETIEN

SUR LES AVANTAGES ET LES DEVOIRS

DE LA VIE RELIGIEUSE.

Le monde entier n'est rien, parce que tout ce qui est mesuré va finir. Le ciel, qui vous couvre par sa voûte immense, est comme une tente, selon la comparaison de l'Ecriture [1] : on la dresse le soir pour le voyageur, et on l'enlève le matin. Quelle doit être notre vie et notre conversation ici-bas, dit un Apôtre [2], puisque ces cieux que nous voyons, et cette terre qui nous porte, vont être embrasés par le feu? La fin de tout arrive; la voilà qui vient; elle est presque déjà venue. Tout ce qui paroît le plus solide n'est qu'une image creuse, qu'une figure qui passe et qui échappe quand on en veut jouir, qu'une ombre fugitive qui disparoît. *Le temps est court*, dit saint Paul [3], parlant des vierges : *donc il faut user de ce monde comme n'en usant pas;* n'en user que pour le vrai besoin; en user sobrement sans vouloir en jouir; en user en passant sans s'y arrêter et sans y tenir. C'est donc une pitoyable erreur que de s'imaginer qu'on sacrifie beaucoup à Dieu quand on quitte le monde pour lui; c'est renoncer à une illusion pernicieuse; c'est renoncer à de vrais maux, déguisés sous une vaine apparence de bien. Perd-on un appui quand on jette un roseau fêlé, qui, loin de nous soutenir, nous perceroit la main si nous voulions nous y appuyer? Faut-il bien du courage pour s'enfuir d'une maison qui tombe en ruine, et qui nous écraseroit dans sa chute? Que quitte-t-on donc en quittant le monde? Ce que quitte celui qui, à son reveil, sort d'un songe plein d'inquiétude. Tout ce qui se voit, qui se touche, qui se compte, qui se mesure par le temps, n'est qu'une ombre de l'être véritable. A peine commence-t-il à être qu'il n'est déjà plus. Ce n'est rien sacrifier à Dieu, que de lui sacrifier toute la nature entière; c'est lui donner le néant, la vanité, le mensonge même.

D'ailleurs ce monde si vain et si fragile est trompeur, ingrat et plein de trahisons. O combien dure est sa servitude! Enfans des hommes, que ne vous en coûte-t-il pas pour le flatter, pour tâcher de lui plaire, pour mendier ses moindres grâces! Quelles traverses, quelles alarmes, quelles bassesses, quelles lâchetés pour parvenir à ce qu'on n'a point honte d'appeler les honneurs! Quel état violent, et pour ceux qui s'efforcent de parvenir, et pour ceux même qui sont parvenus! Quelle pauvreté effective dans une abondance apparente! Tout y trahit le cœur, jusqu'à l'espérance même dont il paroît nourri. Les désirs s'enveniment; ils deviennent farouches et insatiables; l'envie déchire les entrailles. On est malheureux, non-seulement par son propre malheur, mais encore par la prospérité d'autrui: on n'est plus touché de ce qu'on possède; on ne sent que ce qu'on n'a pas. L'expérience de la vanité de ce qu'on a ne ralentit jamais la fureur d'acquérir ce qu'on sait bien être aussi vain et aussi incapable de rendre heureux. On ne peut, ni assouvir ses passions, ni les vaincre. On en sent la tyrannie, et on ne veut pas en être délivré.

Oh! si je pouvois traîner le monde entier dans les cloîtres et dans les solitudes, j'arracherois de sa bouche un aveu de sa misère et de son désespoir. Hélas! va-t-on dans le monde l'étudier de près dans son état le plus naturel; on n'entend dans toutes les familles que gémissemens de cœurs oppressés. L'un est dans une disgrâce qui lui enlève le fruit de ses travaux depuis tant d'années, et qui met sa patience à bout; l'autre souffre dans sa charge des dégoûts et des désagrémens: celui-ci perd; l'autre craint de perdre: cet autre n'a pas assez; il est dans un état violent. L'ennui les poursuit tous, jusque dans les spectacles; et, au milieu des plaisirs,

[1] *Job*. XXXVI, 29. — [2] *II Petr*. III, 10, 11. — [3] *I Cor*. VII, 29, 31.

ils avouent qu'ils sont misérables. Je ne veux que le monde pour apprendre aux hommes combien le monde est digne de mépris.

Mais, pendant que les enfans du siècle parlent ainsi, quel est le langage de ceux qui doivent être les enfans de Dieu? Hélas! ils conservent une estime et une admiration secrète pour les choses les plus vaines, que le monde même, tout vain qu'il est, ne peut s'empêcher de mépriser. O mon Dieu! arrachez, arrachez du cœur de vos enfans cette erreur maudite. J'en ai vu même de bons et de sincères dans leur piété, qui, faute d'expérience, étoient éblouis d'un éclat grossier; ils étoient étonnés de voir des gens avancés dans les honneurs du siècle leur dire : Nous ne sommes pas heureux. Cette vérité leur étoit nouvelle, comme si l'Evangile ne la leur avoit pas révélée; comme si leur renoncement au monde n'avoit pas dû être fondé sur une pleine et constante persuasion de sa vanité. O mon Dieu! le monde, par le langage même de ses passions, rend témoignage à la vérité de votre Evangile, qui dit : *Malheur au monde*[1]*!* et vos enfans ne rougissent point de montrer que le monde a encore pour eux quelque chose de doux et d'agréable!

Le monde n'est pas seulement fragile et misérable; il est encore incompatible avec les vrais biens. Ces peines que nous lui voyons souffrir sont pour lui le commencement des douleurs éternelles. Comme la joie céleste se forme peu à peu dès cette vie dans le cœur des justes, où est le royaume de Dieu, les horreurs et le désespoir de l'enfer se forment aussi peu à peu dans le cœur des hommes profanes, qui vivent loin de Dieu. Le monde est un enfer déjà commencé : tout y est envie, fureur, haine de la vérité et de la vertu, impuissance et désespoir d'apaiser son propre cœur, et de rassasier ses désirs. Jésus-Christ est venu du ciel sur la terre foudroyer de ses malédictions ce monde impie, après en avoir enlevé ses élus. *Dieu nous a arrachés*, dit saint Paul[2], *à la puissance des ténèbres, pour nous transférer au royaume de son Fils bien-aimé.* Le monde est le royaume de Satan : et les ténèbres du péché couvrent cette région de mort. *Malheur au monde à cause de ces scandales*[3]*!* Hélas! les justes mêmes sont ébranlés. O qu'elle est redoutable cette puissance de ténèbres qui aveugle les plus clairvoyans! c'est une puissance d'enchanter les esprits, de les séduire, de leur ôter la vérité, même après qu'ils l'ont crue, sentie et aimée.

[1] *Matth.* XVIII, 7. — [2] *Coloss.* I, 13. — [3] *Matth.* XVIII, 7.

O puissance terrible, qui répand l'erreur, qui fait qu'on ne voit plus ce que l'on voyoit, qu'on craint de le revoir, et qu'on se complaît dans les ténèbres de la mort! Enfans de Dieu, fuyez cette puissance; elle entraîne tout, elle tyrannise, elle enlève les cœurs. Ecoutez Jésus-Christ qui crie[1] : *On ne peut servir deux maîtres,* Dieu et le monde. Ecoutez un des apôtres, qui ajoute[2] : *Adultères, ne savez-vous pas que l'amitié du monde est ennemie de Dieu?* Point de milieu; nulle espérance d'en trouver : c'est abandonner Dieu, c'est renoncer à son amour, que d'aimer son ennemi.

Mais, en renonçant au monde, faut-il renoncer à tout ce que le monde donne? Ecoutez encore un autre apôtre, c'est saint Jean[3] : *N'aimez ni le monde, ni les choses qui sont dans le monde;* ni lui, ni ce qui lui appartient. Tout ce qu'il donne est aussi vain, aussi corrompu, aussi empoisonné que lui. Mais quoi! faut-il que les Chrétiens vivent dans ce renoncement? Ecoutez-vous vous-même du moins, si vous n'écoutez pas les apôtres. Qu'avez-vous promis dans votre baptême, pour entrer, non dans la perfection d'un ordre religieux, mais dans le simple christianisme, et dans l'espérance du salut? Vous avez renoncé à Satan et à ses pompes. Remarquez quelles sont ces pompes : Satan n'en a point de distinguées de celles du siècle. Les pompes du siècle, qu'on est tenté de croire innocentes, sont donc, selon vous-même, celles de Satan; et vous avez promis de les détester. Cette promesse si solennelle, qui vous a introduit dans la société des fidèles, ne sera-t-elle qu'une comédie et une dérision sacrilége? Le renoncement au monde, et la détestation de ses vanités, est donc essentielle au salut de chaque Chrétien. Celui qui quitte le monde, qu'y ajoute-t-il? Il s'éloigne de son ennemi; il détourne les yeux pour ne pas voir ce qu'il abhorre; il se lasse d'être aux prises avec cet ennemi, ne pouvant jamais faire ni trève ni paix. Est-ce là un grand sacrifice? N'est-ce pas plutôt un grand soulagement, une sûreté douce, une paix qu'on devroit chercher pour soi-même, dès qu'on désire d'être chrétien, et n'aimer pas ce que Dieu condamne? Quand on ne veut point aimer Dieu; quand on ne veut aimer que ses passions, et s'y livrer, sans religion, par ce désespoir dont parle saint Paul[4], je ne m'étonne pas qu'on aime le monde et qu'on le cherche : mais quand on croit la religion, quand on désire de s'y attacher, quand on craint la justice

[1] *Matth.* VI, 24. — [2] *Jac.* IV, 4. — [3] *I Joan.* II, 15. — [4] *Ephes.* IV, 19.

de Dieu, quand on se craint soi-même, et qu'on se défie de sa propre fragilité, peut-on craindre de quitter le monde? Dès qu'on veut faire son salut, n'y a-t-il pas plus de sûreté, plus de facilité, de secours, de consolation dans la solitude?

Laissons donc pour un moment toutes les vues d'une perfection sublime; ne parlons que d'amour de son salut, que d'intérêt propre, que de douceur et de paix dès cette vie. Où sera-t-il cet intérêt même temporel, pour une ame en qui toute religion n'est pas éteinte? Où sera-t-elle cette paix, sinon loin d'une mer si orageuse, qui ne fait voir partout qu'écueils et naufrages? Où sera-t-elle, sinon loin des objets qui enflamment les désirs, qui irritent les passions, qui empoisonnent les cœurs les plus innocens, qui réveillent tout ce qu'il y a de plus malin dans l'homme, qui ébranlent les ames les plus fermes et les plus droites? Hélas! je vois tomber les plus hauts cèdres du Liban : et je courrai au-devant du péril, et je craindrai de me mettre à l'abri de la tempête! N'est-ce pas être ennemi de soi-même, rejeter le salut et la paix, en un mot, aimer sa perte, et la chercher dans un trouble continuel?

Après cela faut-il s'étonner si saint Paul exhorte les vierges à demeurer libres[1], n'ayant d'autre époux que l'Epoux céleste? Il ne dit pas: C'est afin que vous soyez dans une oraison plus éminente : il dit: Afin que vous ne soyez point dans un malheureux partage entre Jésus-Christ et un époux mortel, entre les exercices de la religion et les soins dont on ne peut se garantir quand on est dans l'esclavage du siècle: c'est afin que vous puissiez *prier sans empêchement;* c'est que vous auriez, dit-il, dans le mariage, *les tribulations de la chair; et je voudrois vous les épargner*; c'est, dit-il encore, que *je voudrois* vous voir *dégagées de tout embarras*. A la vérité, ce n'est pas un précepte; car cette parole, comme Jésus-Christ le dit dans l'Evangile[2], ne peut être comprise de tous. Mais heureux, je dis heureux même dès cette vie; ceux à qui il est donné de la comprendre, de la goûter et de la suivre! Ce n'est pas un précepte; mais un conseil de l'Apôtre plein de l'esprit de Dieu : c'est un conseil que tous n'ont pas le courage de suivre, mais qu'il donne à tous en général, afin qu'il soit suivi de ceux à qui Dieu mettra au cœur le goût et la force de le pratiquer.

De là vient qu'en ouvrant les livres des saints Pères je ne trouve de tous côtés, même dans les sermons faits au peuple sans distinction, que des exhortations pressantes pour conduire les Chrétiens en foule dans les solitudes. C'est ainsi que saint Basile fait un sermon exprès pour inviter tous les Chrétiens à la vie solitaire. Saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostôme, saint Jérôme, saint Ambroise, l'Orient, l'Occident, tout retentit des louanges du désert, et de la fuite du siècle. J'aperçois même, dans la Règle de saint Benoît, qu'on ne craignoit point de consacrer les enfans avant qu'ils eussent l'usage de la raison. Les parens, sans craindre de les tyranniser, croyoient pouvoir les vouer à Dieu dès le berceau. Vous vous en étonnez, vous qui mettez une si grande différence entre la vie du commun des Chrétiens vivant au milieu du siècle, et celle des ames religieuses consacrées dans la solitude : mais apprenez que, parmi ces vrais Chrétiens, qui ne regardoient le siècle qu'avec horreur, il y avoit peu de différence entre la vie pénitente et recueillie que l'on menoit dans sa famille, ou celle qu'on menoit dans un désert. S'il y avoit quelque différence, c'est qu'ils regardoient comme plus doux, plus facile et plus sûr de mépriser le monde de loin que de près. On ne croyoit donc point gêner la liberté de ces enfans, puisqu'ils devoient, comme Chrétiens, ne prendre aucune part aux pompes et aux joies du monde : c'étoit leur épargner les tentations, et leur préparer une heureuse paix, que de les ensevelir tout vivans dans cette sainte société avec les anges de la terre.

O aimable simplicité des enfans de Dieu, qui n'avoient plus rien à ménager ici-bas! O pratique étonnante, mais qui n'est si disproportionnée à nos mœurs, qu'à cause que les disciples de Jésus-Christ ne savent plus ce que c'est que porter sa croix avec lui! Malheur, malheur au monde! On n'a point de honte d'être chrétien, et de vouloir jouir de sa liberté pour goûter le fruit défendu, pour aimer le monde que Jésus-Christ déteste. O lâcheté honteuse, qui étoit réservée pour la consommation de l'iniquité dans les derniers siècles! On a oublié qu'être chrétien, et n'être plus de ce monde, c'est essentiellement la même chose. Hélas! quand vous reverrons-nous, ô beaux jours, ô jours bienheureux, où toutes les familles chrétiennes, sans quitter leurs maisons et leurs travaux, vivoient comme nos communautés les plus régulières? C'est sur ce modèle que nos communautés se sont formées. On se taisoit, on prioit, on travailloit sans cesse des mains, on se

[1] *I Cor.* VII, 25 et seq. — [2] *Matth.* XIX, 11.

cachoit, en sorte que les Chrétiens étoient appelés un genre d'hommes qui fuyoient la lumière. On obéissoit au pasteur, au père de famille. Point d'autre joie que celle de notre bienheureuse espérance pour l'avénement du grand Dieu de gloire; point d'autres assemblées que celles où l'on écoutoit les paroles de la foi; point d'autre festin que celui de l'Agneau, suivi d'un repas de charité; point d'autre pompe que celle des fêtes et des cérémonies; point d'autres plaisirs que celui de chanter des psaumes et les sacrés cantiques; point d'autres veilles que celles où l'on ne cessoit de prier. O beaux jours! quand vous reverrons-nous? Qui me donnera des yeux pour voir la gloire de Jérusalem renouvelée? Heureuse la postérité sur laquelle reviendront ces anciens jours! De tels Chrétiens étoient solitaires, et changeoient les villes en déserts.

Dès ces premiers temps nous admirons, en Orient, des hommes et des femmes qu'on nommoit Ascètes, c'est-à-dire, Exercitans : c'étoient des Chrétiens dans le célibat, qui suivoient toute la perfectoin du conseil de l'Apôtre. En Occident, quelle foule de vierges et de personnes de tout âge, de toute condition, qui, dans l'obscurité et dans le silence, ignoroient le monde, et étoient ignorées de lui, parce que le monde n'étoit pas digne d'elles!

Les persécutions poussèrent jusque dans les plus affreux déserts les patriarches des anachorètes, saint Paul et saint Antoine; mais la persécution fit moins de solitaires que la paix et le triomphe de l'Eglise. Après la conversion de Constantin, les Chrétiens, si simples et si ennemis de toute mollesse, craignirent plus une paix flatteuse pour les sens, qu'ils n'avoient craint la cruauté des tyrans. Les déserts se peuplèrent d'anges innombrables, qui vivoient dans des corps mortels sans tenir à la terre : les solitudes sauvages fleurirent; les villes entières étoient presque désertes. D'autres villes, comme Oxyrinque dans l'Egypte, devenoient comme un monastère. Voilà la source des communautés religieuses. O qu'elle est belle! qu'elle est touchante! que la terre ressemble au ciel, quand les hommes y vivent ainsi!

Mais, hélas! que cette ferveur des anciens jours nous reproche le relâchement et la tiédeur des nôtres! Il me semble que j'entends saint Antoine qui se plaint de ce que le soleil vient troubler sa prière, qui a été aussi longue que la nuit. Je crois le voir qui reçoit une lettre de l'Empereur, et qui dit à ses disciples : Réjouissez-vous, non de ce que l'Empereur m'a écrit, mais de ce que Dieu nous a écrit une lettre, en nous donnant l'Evangile de son Fils[1]. Je vois saint Pacôme, qui, marchant sur les traces de saint Antoine, devient, de son côté, dans un autre désert, le père d'une postérité innombrable. J'admire Hilarion, qui fuit de pays en pays, jusqu'au-delà des mers, le bruit de ses vertus et de ses miracles qui le poursuit. J'entends un solitaire, qui, ayant vendu le livre des Evangiles pour donner tout aux pauvres, et pour ne posséder plus rien, s'écrie : J'ai tout quitté, jusqu'au livre qui m'a appris à quitter tout. Un autre, c'est le grand Arsène, devenu sauvage, s'il m'est permis de parler ainsi, consoloit les autres solitaires, qui se plaignoient de ne le point voir, leur disant : Dieu sait, Dieu sait, mes Frères, si je ne vous aime point; mais je ne puis être avec lui et avec vous. Voilà les hommes que Dieu a montrés de loin au monde dans les déserts, pour le condamner, et pour nous apprendre à le fuir. Sortons, sortons de Babylone persécutrice des enfans de Dieu, et enivrée du sang des saints : hâtons-nous d'en sortir, de peur de participer à ses crimes et à ses plaies.

Ici je parle devant Dieu, qui me voit et qui m'entend; je parle au nom de Jésus-Christ, et c'est sa parole qui est dans ma bouche : je vous dis la vérité; je vous la donne toute pure, sans exagération. Que celui qui est attaché au monde par des liens légitimes que la Providence a formés, y demeure en paix; qu'il en use comme n'en usant pas; qu'il vive dans le monde sans y tenir ni par plaisir ni par intérêt : mais qu'il tremble, qu'il veille sans cesse, qu'il prie, et adore les desseins de Dieu. Je dis bien davantage : qui n'a jamais cherché le monde, et que Dieu y appelle par des marques décisives de vocation, y aille, et Dieu sera avec lui : *mille traits tomberont à sa gauche, et mille à sa droite, sans le toucher; il foulera aux pieds l'aspic, le basilic, le lion et le dragon*[2] : rien ne le blessera, pourvu qu'il n'aille qu'à mesure que Dieu le mène par la main. Mais ceux que Dieu n'y mène point, iront-ils s'exposer d'eux-mêmes? craindront-ils de s'éloigner des tentations et de faciliter leur salut? Non, non; quiconque est chrétien et libre doit chercher la retraite : quiconque veut chercher Dieu doit fuir le monde, autant que son état lui permet de le fuir.

Mais que faire dans la retraite? quelles en

[1] *Vit. S. Anton.* n. 81 : *apud S. Athanas.* tom. I, part. 2, pag. 855, 856. — [2] *Ps.* XC. 7, 13.

sont les occupations? quel en sera le fruit? C'est ce qui me reste à vous expliquer.

SECOND POINT.

Toutes les communautés régulières ont trois vœux, qui font l'essentiel de leur état; pauvreté, chasteté, obéissance. La correction des mœurs et la stabilité marquée dans la Règle de saint Benoît reviennent au même but, qui est de tenir l'homme dans l'obéissance jusqu'à la mort. Pour vous, Mesdames, vous avez un autre engagement ajouté à ceux que je viens de vous dire; c'est celui d'élever de jeunes demoiselles. Examinons en peu de mots tous ces divers engagemens.

Rien n'effraie plus que la pauvreté; c'est pourquoi Jésus-Christ, qui est venu révéler des vérités cachées depuis l'origine des siècles, comme dit l'Evangile[1], commence ses instructions en renversant le sens humain par la pauvreté. *Bienheureux les pauvres!* dit-il[2]. Ailleurs il est dit : *Bienheureux les pauvres d'esprit*[3]! mais c'est la même chose; c'est-à-dire, bienheureux ceux qui sont pauvres par l'esprit, par la volonté, par le mépris des fausses richesses, par le renoncement à tout bien créé, à tout talent naturel, au trésor même le plus intime, et dont on est le plus jaloux; je veux dire, sa propre sagesse et son propre esprit! Heureux qui s'appauvrit ainsi soi-même, et qui ne se laisse rien! heureux qui est pauvre jusqu'à se dépouiller de tout soi-même! heureux qui n'a plus d'autre bien que la pauvreté du Sauveur, dont le monde a été enrichi, selon l'expression de saint Paul[4]!

On promet à Dieu d'entrer dans cet état de nudité et de renoncement; on le promet, et c'est à Dieu; on le déclare à la face des saints autels : mais après avoir goûté le don de Dieu, on retombe dans le piége de ses désirs. L'amour-propre, avide et timide, craint toujours de manquer; il s'accroche à tout, comme une personne qui se noie se prend à tout ce qu'elle trouve, même à des ronces et à des épines, pour se sauver. Plus on ôte à l'amour-propre, plus il s'efforce de reprendre d'une main ce qui échappe à l'autre : il est inépuisable en beaux prétextes, il se replie comme un serpent, il se déguise; il prend toutes les formes; il invente mille nouveaux besoins pour flatter sa délicatesse et pour autoriser ses relâchemens; il se dédommage en détail des sacrifices qu'il a faits en gros; il se retranche dans un meuble, un habit, un livre, un rien qu'on n'oseroit nommer; il tient à un emploi, à une confidence, à une marque d'estime, à une vaine amitié. Voilà ce qui lui tient lieu des charges, des honneurs, des richesses, des rangs que les ambitieux du siècle poursuivent. Tout ce qui a un goût de propriété, tout ce qui fait une petite distinction, tout ce qui console l'orgueil abattu et resserré dans des bornes si étroites, tout ce qui nourrit un reste de vie naturelle, et qui soutient ce qu'on appelle *moi*, tout cela est recherché avec avidité. On le conserve, on craint de le perdre, on le défend avec subtilité, bien loin de l'abandonner : quand les autres nous le reprochent, nous ne pouvons nous résoudre de nous l'avouer à nous-mêmes : on est plus jaloux là-dessus qu'un avare ne le fut jamais sur son trésor. Ainsi la pauvreté n'est presque qu'un nom, et le grand sacrifice de la piété chrétienne se tourne en pure illusion et en petitesse d'esprit : on est plus vif pour des bagatelles que les gens du monde ne le sont pour les plus grands intérêts : on est sensible aux moindres commodités qui manquent : on ne veut rien posséder; mais on veut tout avoir, même le superflu, si peu qu'il flatte notre goût.

Non-seulement la pauvreté n'est point pratiquée, mais elle est inconnue. On ne sait ce que c'est que d'être pauvre par la nourriture grossière, pauvre par la nécessité du travail, pauvre par la simplicité et la petitesse des logemens, pauvre dans tout le détail de la vie. Où sont ces anciens instituteurs de la vie religieuse, qui ont voulu se faire pauvres par sacrifice, comme les pauvres de la campagne le sont par nécessité? Ils s'étoient proposé pour modèle de leur vie celle de ces ouvriers champêtres qui gagnent leur vie par le travail, et qui, par ce travail, ne gagnent que le nécessaire. C'est dans cette vraie et admirable pauvreté qu'ont vécu tant d'hommes capables de gouverner le monde, tant de vierges délicates nourries dans l'opulence et dans les délices, tant de personnes de la plus haute condition.

C'est par là que les communautés peuvent être généreuses, libérales, désintéressées. Autrefois les solitaires d'Orient et d'Egypte, non-seulement vivoient du travail de leurs mains, mais faisoient encore des aumônes immenses : on voyoit sur la mer des vaisseaux chargés de leurs charités. Maintenant il faut des revenus prodigieux pour faire subsister une communauté. Les familles accoutumées à la misère épargnent tout; elles subsistent de peu : mais

[1] *Matth.* XIII, 35.—[2] *Luc.* VI. 20.—[3] *Matth.* V, 3.—[4] *II Cor.* VIII. 9.

les communautés ne peuvent se passer de l'abondance. Combien de centaines de familles subsisteroient honnêtement de ce qui suffit à peine pour la dépense d'une seule communauté, qui fait profession de renoncer aux biens des familles du siècle pour embrasser la pauvreté! Quelle dérision! quel renversement! Dans ces communautés, la dépense des infirmeries surpasse souvent celle des pauvres d'une ville entière. C'est qu'on est de loisir pour s'écouter soi-même dans ses moindres infirmités; c'est qu'on a le loisir de les prévenir, d'être toujours occupé de soi et de sa délicatesse; c'est qu'on ne mène point une vie simple, pauvre, active et courageuse.

De là vient, dans les maisons qui devroient être pauvres, une âpreté scandaleuse pour l'intérêt. Le fantôme de communauté sert de prétexte pour couvrir tout : comme si la communauté étoit autre chose que l'assemblage des particuliers qui ont renoncé à tout, et comme si le désintéressement des particuliers ne devoit pas rendre toute la communauté désintéressée. Ayez affaire à de pauvres gens chargés d'une grande famille : souvent vous les trouverez droits, modérés, capables de se relâcher pour la paix, et d'une facile composition : ayez affaire à une communauté régulière: elle se fait un point de conscience de vous traiter avec rigueur. J'ai honte de le dire; je ne le dis qu'en secret et en gémissant; je ne le dis que comme à l'oreille, pour instruire les épouses de Jésus-Christ; mais enfin il faut le dire, puisque malheureusement il est vrai : on ne voit point de gens plus ombrageux, plus difficultueux, plus tenaces, plus ardens dans les procès, que ces personnes, qui ne devroient pas même avoir des affaires. Cœurs bas! cœurs rétrécis! est-ce donc dans l'école chrétienne que vous avez été formés! Est-ce ainsi que vous avez appris Jésus-Christ; Jésus-Christ qui n'a pas eu de quoi reposer sa tête, et qui a dit, comme saint Paul nous l'assure[1] : *On est bien plus heureux de donner que de recevoir.*

Entrez dans les familles de la plus haute condition, pénétrez au dedans de ces palais magnifiques; le dehors brille, mais le dedans n'est que misère : partout un état violent; des dépenses que la folie universelle a rendues comme nécessaires; des revenus qui ne viennent point; des dettes qui s'accumulent, et qu'on ne peut payer; une foule de domestiques dont on ne sait lequel retrancher; des enfans qu'on ne peut pourvoir : on souffre, et on cache ses souffrances : non-seulement on est pauvre selon sa condition, mais pauvre honteux, mais pauvre injuste, et qui fait souffrir d'autres pauvres, je veux dire des créanciers; pauvre prêt à faire banqueroute, et à la faire frauduleusement. Voilà ce qu'on appelle les richesses de la terre : voilà ces gens qui éblouissent les yeux de tout le reste du genre humain.

Vierges pauvres, épouses de Jésus-Christ attaché nu sur la croix, oseriez-vous vous comparer avec ces riches? Vous avez promis de tout quitter; ils font profession de chercher et de posséder les plus grands biens. Ne faites point cette comparaison par leurs biens et par les vôtres, mais par vos besoins et par les leurs. Quels sont vos vrais besoins auxquels on ne satisfait point? Combien de besoins de leur condition auxquels ils ne peuvent satisfaire!

Mais encore leur pauvreté est honteuse et sans consolation : la vôtre est glorieuse, et vous n'y avez que trop d'honneur à craindre. Cette pauvreté (si toutefois on peut la nommer telle, puisque vous ne manquez de rien) c'est pourtant ce qui effraie, ce qui fait murmurer, ce qui fait qu'on porte impatiemment le joug de Jésus-Christ. Qu'il est léger, qu'il est doux ce joug! et on s'en trouve pourtant accablé! Quelle commodité de trouver tout dans la maison où on se renferme, sans avoir besoin du dehors, sans recourir à aucune industrie, sans être exposé aux coups de la fortune, sans être chargé d'aucune bienséance qui tyrannise, sans courir risque de perdre, sans avoir besoin de gagner, enfin étant bien sûr de ne manquer jamais que d'un superflu qui donneroit plus de peine que de plaisir! Qui est-ce qui pourroit se vanter d'en trouver autant dans sa famille? Qui est-ce qui ne seroit pas plus pauvre, au milieu de ses prétendues richesses, qu'on ne l'est en se dépouillant ainsi de tout dans cette maison?

O mon Dieu! quand est-ce que vous donnerez des cœurs nouveaux, des cœurs dignes de vous, des cœurs ennemis de la propriété, des cœurs à qui vous puissiez suffire, des cœurs qui mettent leur joie à se détacher et à se priver de plus en plus, comme les cœurs ambitieux et avares du monde s'accoutument de plus en plus à étendre leurs désirs et leurs possessions? Mais qui est-ce qui osera se plaindre de la pauvreté? qu'il vienne, je vais le confondre : ou plutôt, ô mon Dieu! instruisez, touchez, animez, faites sentir jusqu'au fond du cœur combien il est doux d'être libre par la nudité, combien on est heureux de ne tenir à rien ici-bas.

[1] *Act.* XX, 35.

Au vœu de pauvreté on joint celui de chasteté. Mais vous avez entendu l'Apôtre, qui dit : *Je souhaite que vous soyez débarrassés.* Et encore : Ceux qui entrent dans les liens du mariage *souffriront les tribulations de la chair, et je voudrois vous les épargner* [1]. Vous le voyez, la chasteté n'est pas un joug dur et pesant, une peine, un état rigoureux; c'est au contraire une liberté, une paix, une douce exemption des soucis cuisans et des tribulations amères qui affligent les hommes dans le mariage. Le mariage est saint, honorable, sans tache, selon la doctrine de l'Apôtre [2] : mais, selon le même Apôtre, il y a une autre voie plus pure et plus douce; c'est celle de la sainte virginité. Il est permis de chercher un secours à l'infirmité de la chair : mais heureux qui n'en a pas besoin, et qui peut la vaincre; car elle cause de sensibles peines à quiconque ne peut la dompter qu'à demi.

Demandez, voyez, écoutez; que trouverez-vous dans toutes les familles, dans les mariages même qu'on croit les mieux assortis et les plus heureux, sinon des peines, des contradictions, des angoisses? Les voilà ces tribulations dont parle l'Apôtre. Il n'en a point parlé en vain. Le monde en parle encore plus que lui. Toute la nature humaine est en souffrance. Laissons là tant de mariages pleins de dissensions scandaleuses; encore une fois, prenons les meilleurs. Il n'y paroît rien de malheureux; mais pour empêcher que rien n'éclate, combien faut-il que le mari et la femme souffrent l'un et l'autre! Ils sont tous deux également raisonnables, si vous le voulez (chose très-rare, et qu'il n'est guère permis d'espérer); mais chacun a ses humeurs, ses préventions, ses habitudes, ses liaisons. Quelque convenance qu'ils aient entre eux, les naturels sont toujours assez opposés pour causer une contrariété fréquente dans une société si longue, où l'on se voit de si près, si souvent, avec tous ses défauts de part et d'autre, dans les occasions les plus naturelles et les plus imprévues, où l'on ne peut point être préparé. On se lasse, le goût s'use; l'imperfection toujours attachée à l'humanité se fait sentir de plus en plus. Il faut à toute heure prendre sur soi, et ne pas montrer tout ce qu'on y prend. Il faut à son tour prendre sur son prochain et s'apercevoir de sa répugnance. La complaisance diminue, le cœur se dessèche, on se devient une croix l'un à l'autre : on aime sa croix, je le veux; mais c'est la croix qu'on porte. Souvent on ne tient plus l'un à l'autre que par devoir tout au plus, ou par une certaine estime sèche, ou par une amitié altérée et sans goût, qui ne se réveille que dans les fortes occasions. Le commerce journalier n'a presque rien de doux; le cœur ne s'y repose guère : c'est plutôt une conformité d'intérêt, un lien d'honneur, un attachement fidèle, qu'une amitié sensible et cordiale. Supposons même cette vive amitié, que fera-t-elle? où peut-elle aboutir? Elle cause aux deux époux des délicatesses, des sensibilités et des alarmes. Mais voici où je les attends. Enfin il faudra que l'un soit presque inconsolable à la mort de l'autre, et il n'y a point dans l'humanité de plus cruelles douleurs que celles qui sont préparées par le meilleur mariage du monde.

Joignez à ces tribulations celles des enfans, ou indignes et dénaturés, ou aimables, mais insensibles à l'amitié; ou pleins de bonnes ou de mauvaises qualités, dont le mélange fait le supplice des parens, ou enfin heureusement nés, et propres à déchirer le cœur d'un père et d'une mère, qui dans leur vieillesse voient, par la mort prématurée de cet enfant, éteindre toutes leurs espérances. Ajouterai-je encore toutes les traverses qu'on souffre dans la vie par les domestiques, par les voisins, par les ennemis, par les amis mêmes; les jalousies, les artifices, les calomnies, les procès, les pertes de biens, les embarras des créanciers? Est-ce vivre? O affreuses tribulations! qu'il est doux de vous fuir dans la solitude?

O sainte virginité! heureuses les chastes colombes, qui, sur les ailes du divin amour, vont chercher vos délices dans le désert! O ames choisies et bien-aimées, à qui il est donné de vivre indépendantes de la chair! Elles ont un époux qui ne peut mourir, en qui elles ne verront jamais aucune ombre d'imperfection, qui les aime, qui les rend heureuses par son amour. Elles n'ont rien à craindre que de ne l'aimer pas assez, ou d'aimer ce qu'il n'aime pas.

Car il faut l'entendre, Mesdames, la virginité du corps n'est bonne qu'autant qu'elle opère la virginité de l'esprit; autrement ce seroit réduire la religion à une privation corporelle, à une pratique judaïque. Il n'est utile de dompter la chair que pour rendre l'esprit plus libre et plus fervent dans l'amour de Dieu. Cette virginité du corps n'est qu'une suite de l'incorruptibilité d'une ame vierge, qui ne se souille par aucune affection mondaine. Aimez-vous ce que Dieu n'aime pas? aimez-vous ce qu'il aime d'un autre amour que le sien? vous

[1] *I Cor.* VII, 28, 32. — [2] *Hebr.* XIII, 4.

n'êtes plus vierges : si vous l'êtes encore de corps, ce n'est rien; vous ne l'êtes plus par l'esprit. Cette fleur si belle est flétrie et foulée aux pieds. L'indigne créature, le mensonge impur et honteux enlève l'amour que l'époux vouloit seul avoir, et vous irritez toute sa jalousie. O épouse infidèle! votre cœur adultère s'ouvre aux ennemis de Dieu : revenez, revenez à lui; écoutez ce que dit saint Pierre : *Rendez votre ame chaste par l'obéissance à la charité*[1]; c'est-à-dire qu'il n'y a que la loi de l'amour, qui rapporte tout à Dieu, par laquelle l'ame puisse être vierge et digne des noces de l'Agneau sacré.

Si donc on invite les vierges à conserver cette pureté virginale, ce n'est pas pour leur demander plus qu'à d'autres; et quand même on leur demanderoit quelque chose au-dessus du commun des Chrétiens, ne doivent-elles pas donner à Dieu à proportion de ce qu'elles reçoivent de lui? Heureuses, s'il leur est donné de suivre l'Agneau partout où il va! Mais de plus cette virginité céleste n'est point une perfection rigoureuse qui appesantisse le joug de Jésus-Christ : au contraire, Mesdames, vous l'avez vu par les paroles de l'Apôtre, et par la peinture sensible des gens qui languissent dans les liens de la chair, cette virginité du corps n'est utile que pour rendre l'esprit vierge et sans tache, que pour mettre l'ame dans une plus grande liberté de vaquer à Dieu. L'Eglise désireroit que tous pussent tendre à cet état angélique, et elle dit volontiers, comme saint Paul, à tous ses enfans[2] : Je vous aime d'un amour de jalousie, qui est la jalousie de Dieu même : je vous ai tous promis à un seul époux, comme ne faisant tous ensemble qu'une seule épouse chaste; et cet époux, c'est Jésus-Christ. Je sais bien qu'il n'est pas donné à tous de comprendre ces vérités; mais enfin heureux ceux qui ont des oreilles pour les entendre, et un cœur pour les sentir!

La troisième promesse qu'on fait en renonçant au monde, c'est d'obéir toute sa vie aux supérieurs de la maison où on se voue à Dieu. L'obéissance, me direz-vous, est le joug le plus dur et le plus pesant. N'est-ce pas assez d'obéir à Dieu, et aux hommes de qui nous dépendons naturellement, sans établir de nouvelles dépendances? En promettant d'obéir, on s'assujettit non-seulement à la sagesse et à la charité, mais aux passions, aux fantaisies, aux duretés des supérieurs, qui sont toujours des hommes imparfaits, et souvent jaloux de la domination.

[1] *I Petr.* I, 22. — [2] *II Cor.* XI, 2.

Voilà, Mesdames, ce qu'on est tenté de penser contre l'obéissance. Ecoutez en esprit de recueillement et d'humilité ce que je tâcherai de vous dire.

A proprement parler, ce n'est point aux hommes qu'il faut obéir; ce n'est point eux qu'il faut regarder dans l'obéissance. Quand ils exercent le ministère avec fidélité, ils font régner la loi; et, loin de régner eux-mêmes, ils ne font que servir à la faire régner. Ils deviennent soumis à la loi comme les autres; mais ils deviennent effectivement les serviteurs de tous les serviteurs. Ce n'est point un langage magnifique pour couvrir la domination : c'est une vérité que nous devons prendre à la lettre, aussi sérieusement qu'elle nous est enseignée par saint Paul et par Jésus-Christ même. Le supérieur vient servir, et non pas pour être servi. Il faut qu'il entre dans tous les besoins; qu'il se proportionne aux petits; qu'il se rapetisse avec eux; qu'il porte les foibles; qu'il soutienne ceux qui sont tentés ; qu'il soit l'homme non-seulement de Dieu, mais encore de tous les autres hommes qu'il est chargé de conduire; qu'il s'oublie, se compte pour rien, perde la liberté, pour devenir par charité l'esclave et le débiteur de ses frères; qu'en un mot il se fasse tout à tous. Jugez, jugez, Mesdames, si ce ministère est pénible, et s'il vous convient, comme dit l'Apôtre[1], d'être cause, par votre indocilité, que les supérieurs l'exercent avec angoisse et amertume.

Mais, direz-vous, les supérieurs sont imparfaits, et il faut souffrir leurs caprices; c'est ce qui rend l'obéissance rude. J'en conviens; ils sont imparfaits : ils peuvent abuser de l'autorité; mais s'ils en abusent, tant pis pour eux; il ne vous en reviendra que des biens solides. Ce qui est caprice dans le supérieur, par rapport aux règles de son ministère, est par rapport à vous, selon les desseins de Dieu sur vous, une occasion de vous humilier, et de mortifier votre amour-propre trop sensible. Le supérieur fait une faute; mais en même temps qu'il la fait, Dieu la permet pour votre besoin. Ce qui est donc en un sens la volonté injuste et capricieuse du supérieur, est, dans un autre sens plus profond et plus important, la volonté de Dieu même sur vous. Cessez donc de considérer le supérieur, qui n'est qu'un instrument indigne et défectueux d'une très-parfaite et très-miséricordieuse providence; regardez Dieu seul, qui se sert des défauts des supérieurs

[1] *Hebr.* XIII, 17.

pour corriger les vôtres. Ne vous irritez pas contre l'homme; car l'homme n'est rien. Ne vous élevez pas contre celui qui vous représente Dieu même, et en qui tout est divin pour votre correction, même jusques aux défauts par lesquels il exerce votre patience. Souvent les défauts des supérieurs nous sont plus utiles que leurs vertus, parce que nous avons encore plus de besoin de mourir à nous-mêmes et à notre propre sens, que d'être éclairés, édifiés et consolés par des supérieurs sans défauts.

De plus, quelle comparaison entre ce qu'on souffre, dans une communauté, des préventions, ou, si vous le voulez, des bizarreries des supérieurs, et ce qu'il faudroit souffrir dans le monde d'un mari brusque, dur et hautain, d'enfans mal nés, de parens épineux, de domestiques indociles et infidèles, d'amis ingrats et injustes, de voisins envieux, d'ennemis artificieux et implacables, de tant de bienséances gênantes, de tant de compagnies ennuyeuses, de tant d'affaires pleines d'amertume? Quelle comparaison entre le joug du siècle et celui de Jésus-Christ, entre les sujétions innombrables du monde et celles d'une communauté!

Dans la communauté, la solitude, le silence, et l'obéissance exacte à la règle et aux constitutions, vous garantissent presque de tout ce qu'il y auroit à souffrir des humeurs tant de vos supérieurs que de vos égaux. Tout est réglé; en le suivant, vous en êtes quittes. La règle et les constitutions ne sont point des fardeaux ajoutés au joug de l'Evangile; ce n'est que l'Evangile expliqué en détail, et appliqué à la vie de communauté. Si la règle n'est que l'explication de l'Evangile pour cet état, les supérieurs ne sont que les surveillans, pour faire pratiquer cette règle évangélique : ainsi tout se réduit à l'Evangile.

Lors même que les supérieurs, passant au-delà de leurs bornes, traitent durement leurs inférieurs, que peuvent-ils contre eux? A le bien prendre, ce n'est presque rien. Ils peuvent mortifier le goût dans de petites choses, leur retrancher quelques vaines consolations, les reprendre un peu sèchement; mais cela ne peut aller loin comme les affaires du monde. Ici tout est réglé, tout est écrit, tout a ses bornes précises. Les exercices journaliers ne laissent presque rien à décider; il n'y a qu'à chanter les louanges de Dieu, travailler, se trouver ponctuellement à tout, ne se mêler jamais des choses dont on n'est point chargé, se taire, se cacher, chercher son soutien en Dieu, et non dans les amitiés particulières. Le pis qui vous peut arriver, c'est de n'être point dans les emplois de confiance, qui sont pénibles et dangereux, qu'on est fort heureux de n'avoir jamais, et qu'on est obligé de craindre. Le pis qui vous puisse arriver, est que les supérieurs vous humilient, et vous mettent en pénitence; comme si vous ne deviez pas y être toujours; comme si la vie chrétienne et religieuse n'étoit pas un sacrifice d'amour, d'humiliation et de pénitence continuelle.

Où est-il donc ce joug si dur de l'obéissance? Hélas! je dois bien plus craindre ma volonté propre, que celle d'autrui. Ma volonté, si bonne, si raisonnable, si vertueuse qu'elle soit, est toujours ma propre volonté, qui me livre à moi-même, qui me rend indépendant de Dieu, et propriétaire de ses dons, si peu que je m'y arrête. La volonté d'autrui qui a autorité sur moi, quelque injuste qu'elle soit, est à mon égard la volonté de Dieu toute pure. Le supérieur commande mal; mais moi j'obéis bien : heureux de n'avoir plus qu'à obéir! De tant d'affaires, il ne m'en reste qu'une, qui est de n'avoir plus ni volonté ni sens propre, et me laisser mener comme un petit enfant, sans raisonner, sans prévoir, sans m'informer. Tout est fait pour moi, pourvu que je ne fasse qu'obéir dans cette candeur et cette simplicité enfantine. Je n'ai qu'à me défendre de ma vaine et curieuse raison, qu'à n'entrer point dans les motifs des supérieurs, qu'à décharger ma conscience sur la leur.

O douce paix! ô heureuse abnégation de soi-même! ô liberté des enfans de Dieu, qui vont, comme Abraham, sans savoir où! O pauvreté d'esprit, par laquelle on se dépouille de sa propre sagesse et de sa propre volonté, comme on se dépouille de son argent et de son patrimoine? Par là tous les vœux pris dans leur vraie perfection se réunissent. La même pureté d'amour, qui fait qu'on se renonce soi-même sans réserve, rend l'ame vierge aussi bien que le corps, appauvrit l'homme jusqu'à lui ôter ses volontés, enfin le met dans une désappropriation de lui-même où il n'a plus de quoi se conduire, et où il ne sait plus que se laisser conduire par autrui. Heureux qui fait ces choses! heureux qui les goûte! heureux même qui commence à les entendre, et à leur ouvrir son cœur!

Qu'on ne dise donc plus que l'obéissance est rude; au contraire, ce qui est rude est d'être livré à soi-même et à ses désirs. Malheur, dit l'Ecriture [1], à celui qui marche dans sa voie,

[1] *Prov.* I, 31.

et qui se rassasie du fruit de ses propres conseils? Malheur à celui qui se croit libre quand il n'est point déterminé par autrui, et qui ne sent pas qu'il est entraîné au dedans par un orgueil tyrannique, par des passions insatiables, et même par une sagesse qui, sous une apparence trompeuse, est souvent pire que les passions mêmes? Non, qu'on ne dise plus que l'obéissance est rude : au contraire, qu'il est doux de n'être plus à soi, à ce maître aveugle et injuste! Que volontiers je m'écrie avec saint Bernard : « Qui me donnera cent supérieurs au » lieu d'un pour me gouverner? Ce n'est pas » une gêne, c'est un secours; plus je dépen- » drai de mes supérieurs, moins je serai exposé » à moi-même. » Il en est des supérieurs comme des clôtures. Ce n'est pas une prison qui tienne en captivité: c'est un rempart qui défend l'ame foible contre le monde trompeur, et contre sa propre fragilité. A-t-on jamais pris la garde d'un prince pour une troupe d'hommes qui lui ôtent la liberté? Celui qui se renferme dans une citadelle contre l'ennemi, conserve par là sa liberté, bien loin de la perdre.

Mais il est temps de finir; hâtons-nous de considérer le dernier engagement de cette maison, qui est celui d'instruire et d'élever saintement de jeunes demoiselles.

TROISIÈME POINT.

Saint Benoît n'a point cru troubler le silence et la solitude de ses disciples en les chargeant de l'instruction de la jeunesse. Ils étoient moines, c'est-à-dire solitaires, et ne laissoient pas d'enseigner les lettres saintes aux enfans qu'on vouloit élever loin de la contagion du siècle. En effet, on peut s'occuper au dedans d'une solitude de cette fonction de charité, sans admettre le monde chez soi. Il suffit que les supérieurs aient avec les parens un commerce inévitable qui est assez rare quand on le réduit au seul nécessaire. Tout le reste de la communauté jouit tranquillement de la solitude. On se tait toutes les fois qu'on n'est point obligé d'enseigner. On ne parle que par obéissance, pour le besoin, et avec règle. Ce n'est ni amusement ni conversation : c'est sujétion pénible, c'est travail réglé. Ce travail doit être mis en la place du travail des mains pour les personnes qui sont si chargées de l'instruction, qu'elles ne peuvent travailler à aucun ouvrage. Ce travail demande une patience infinie : il y faut même un grand recueillement; car si vous vous dissipez en instruisant, vos instructions deviennent inutiles. Vous n'êtes plus qu'un airain sonnant, comme dit l'Apôtre[1], qu'une cymbale qui retentit vainement. Vos paroles sont mortes; elles n'ont plus d'esprit de vie : votre cœur est desséché; il n'a plus ni force, ni onction, ni sentiment de vérité, ni grâce de persuasion, ni autorité effective; tout languit, rien ne s'exécute que par forme.

Ne vous plaignez donc pas que l'instruction vous dessèche et vous dissipe; mais au contraire, ne perdez jamais un moment pour vous recueillir et vous remplir de l'esprit d'oraison, afin que vous puissiez résister dans vos fonctions à la tentation de vous dissiper. Quand vous vous bornez à l'instruction simple, familière, charitable, dont vous êtes chargées par votre état, votre vocation ne vous dissipera jamais. Ce que Dieu fait faire n'éloigne jamais de Dieu; mais il ne faut le faire qu'autant qu'il y détermine, et donner tout le reste au silence, à la lecture et à l'oraison. Ces heures précieuses qui vous resteront, pourvu que vous les ménagiez fidèlement, seront le grain de sénevé marqué dans l'Evangile[2], qui, étant le moindre des grains de la terre, croît jusqu'à devenir un grand arbre, sur les branches duquel les oiseaux du ciel viennent se percher. Tantôt un quart-d'heure, tantôt une demi-heure, puis quelques minutes : tous ces momens entrecoupés ne paroissent rien; mais ils font tout, pourvu qu'en bon ménager on sache les mettre à profit. De plus grands temps que vous auriez à vous, vous laisseroient trop à vous-mêmes et à votre imagination; vous tomberiez dans une langueur ennuyeuse, ou dans des occupations choisies à votre mode, dont vous vous passionneriez. Il vaut mieux rompre sans cesse sa volonté dans les fonctions gênantes, par la décision d'autrui, que de se recueillir selon son goût et par sa volonté propre. Quiconque fait la volonté d'autrui, par un sincère renoncement à la sienne, fait une excellente oraison, et un sacrifice d'holocauste qui monte en odeur de suavité jusqu'au trône de Dieu.

Ne craignez point de n'être point assez solitaires. O que vous aurez de silence et de solitude, pourvu que vous ne parliez jamais que quand votre fonction vous fera parler! Quand on retranche toutes les visites du dehors, excepté celles d'une absolue nécessité, qui sont très-rares; quand on retranche au dedans toutes les curiosités, les amitiés vaines et molles, les mur-

[1] *I Cor.* XIII, 1. — [2] *Matth.* XIII, 31, 32.

mures, les rapports indiscrets, en un mot, toutes les paroles oiseuses dont il faudra un jour rendre compte; quand on ne parle que pour obéir, pour instruire et pour édifier; ce qu'on dit ne dissipe point.

Gardez-vous donc bien, Mesdames, de vous regarder comme n'étant point solitaires, à cause que vous êtes chargées de l'instruction du prochain : cette idée de votre état seroit pour vous un piége continuel. Non, non, vous ne devez point vous croire dans un état séculier : ce n'est qu'à force d'avoir renoncé au monde et à son commerce, que vous serez propres à en préserver cette jeunesse innocente et précieuse aux yeux de Dieu. Plus vous avez d'embarras par cette éducation de tant de filles qui ont de la naissance, plus vous êtes exposées par le voisinage de la Cour, et par la protection que vous en tirez, moins vous devez avoir de complaisance pour le siècle. Si l'ennemi est à vos portes, vous devez vous retrancher contre lui avec plus de précautions, et redoubler vos gardes. O que le silence, que l'humilité, que l'obscurité, que le recueillement, que l'oraison sans relâche sont nécessaires aux épouses de Jésus-Christ qui sont si près de l'enchantement de la Cour et de l'air empesté des fausses grandeurs! Contre des périls si terribles, vous ne sauriez (je ne craindrai pas de le dire) être trop sauvages, trop alarmées, trop enfoncées dans vos solitudes, trop attachées à toutes les choses extérieures qui vous sépareront du goût du monde, de ses modes et de sa vaine politesse. Vous ne sauriez mettre trop de grilles, trop de clôtures, trop de formalités gênantes et ennuyeuses entre lui et vous. Non-seulement il ne faut pas craindre de passer pour religieuses, mais il faut craindre de ne passer pas assez pour de vraies religieuses, qui n'aiment que la réforme et l'obscurité, qui oublient le monde jusqu'à lui vouloir déplaire par leur simplicité : autrement vous vivez tous les jours sur le bord du plus affreux des précipices.

Mais un autre piége que vous devez craindre, c'est votre naissance. Epouses de Jésus-Christ! écoutez et voyez; oubliez la maison de votre père[1]. La naissance, qui flatte l'orgueil des hommes, n'est rien : c'est le mérite de vos ancêtres, qui n'est point le vôtre : c'est se parer des biens d'autrui que de vouloir être estimées par là. De plus, ce n'est presque jamais qu'un vieux nom oublié dans le monde, et avili par beaucoup de gens sans mérite, qui n'ont pas su le soutenir. La noblesse n'est souvent qu'une pauvreté vaine, ignorante, grossière, oisive, qui se pique de mépriser tout ce qui lui manque. Est-ce là de quoi avoir le cœur si enflé? Jésus-Christ, sorti de tant de rois, de tant de souverains pontifes de la loi judaïque, de tant de patriarches, à remonter jusqu'à la création du monde; Jésus-Christ, dont la naissance étoit la plus illustre, sans comparaison, qui ait paru dans tout le genre humain, est réduit au métier grossier et pénible de charpentier pour gagner sa vie. Il joint à la plus auguste naissance l'état le plus vil et le plus méprisé, pour confondre la vanité et la mollesse des nobles, pour tourner en ignominie ce que la fausse gloire des hommes conserve avec tant de jalousie. Détrompons-nous donc. Il n'y a plus en Jésus-Christ de libre ni d'esclave, de noble ni de roturier. En lui tout est noble par les dons de la foi. En lui tout est anéanti par le renoncement aux vaines distinctions et par le mépris de tout ce que le monde trompeur élève. Soyez noble comme Jésus-Christ, n'importe, il faut être charpentier avec lui; il faut, comme lui, travailler à la sueur de son front dans l'obscurité et dans l'obéissance. Vous qui étiez libres, vous ne l'êtes plus, la charité vous a faites esclaves : vous n'êtes point ici pour vous-mêmes; vous n'y êtes que les servantes de ces enfans qui sont ceux de Dieu. N'entendez-vous pas l'Apôtre qui dit : *Etant libre, je me suis fait l'esclave de tous, pour les gagner tous*[1]. Voilà votre modèle. Cette maison n'est point à vous; ce n'est point pour vous qu'elle a été bâtie et fondée; c'est pour l'éducation de ces jeunes demoiselles qu'on a fait cet établissement. Vous n'y entrez que par rapport à elles, et pour le besoin qu'elles ont de quelqu'un qui les conduise et les forme. Si donc il arrivoit, (ô Dieu! ne le souffrez jamais; que plutôt les bâtimens se renversent!) si donc il arrivoit jamais que vous négligeassiez votre fonction essentielle; si, oubliant que vous êtes en Jésus-Christ les servantes de cette jeunesse, vous ne songiez plus qu'à jouir en paix des biens consacrés ici; si l'on ne trouvoit plus dans cette humble école de Jésus-Christ que des dames vaines, fastueuses, éblouies de leur naissance, et accoutumées à une hauteur dédaigneuse qui éteint l'esprit de Dieu et qui efface l'Evangile du fond des cœurs; hélas! quel scandale! le pur or seroit changé en plomb, l'épouse de Jésus-Christ, sans rides et sans tache, seroit plus noire que des charbons, et il ne la connoîtroit plus

Accoutumez-vous donc, dès vos commence

[1] *Ps.* XLIV, 11.

[1] *I Cor.* IX, 19.

mens, à aimer les fonctions les plus basses, à n'en mépriser aucune, à ne rougir point d'une servitude qui fait votre unique gloire. Aimez ce qui est petit. Goûtez ce qui vous abaisse. Ignorez le monde, et faites qu'il vous ignore. Ne craignez point de devenir grossières à force d'être simples. La vraie, la bonne simplicité fait la parfaite politesse, que le monde, tout poli qu'il est, ne sait pas connoître. Il vaudroit mieux être un peu grossières, pour être plus simples, plus éloignées des manières vaines et affectées du siècle.

Il me semble que je vous entends dire : Puisque nous sommes destinées à l'instruction, ne faut-il pas que nous soyons exactement instruites? Oui, sans doute, des choses dont vous devez instruire ces enfans. Vous devez savoir les vérités de la religion, les maximes d'une conduite sage, modeste et laborieuse : car vous devez former ces filles ou pour des cloîtres, ou pour vivre dans des familles de campagne, où le capital est la sagesse des mœurs, l'application à l'économie, et l'amour d'une piété simple. Apprenez-leur à se taire, à se cacher, à travailler, à souffrir, à obéir, et à épargner. Voilà ce qu'elles auront besoin de savoir, supposé même qu'elles se marient. Mais fuyez comme un poison toutes les curiosités, tous les amusemens d'esprit; car les femmes n'ont pas moins de penchant à être vaines par leur esprit que dans leur corps. Souvent les lectures qu'elles font avec tant d'empressement se tournent en parures vaines et en ajustemens immodestes de leur esprit : souvent elles lisent par vanité, comme elles se coiffent. Il faut faire de l'esprit comme du corps; tout superflu doit être retranché : tout doit sentir la simplicité et l'oubli de soi-même. O quel amusement pernicieux dans ce qu'on appelle lectures les plus solides! On veut tout savoir, juger de tout, parler de tout, se faire valoir sur tout : rien ne ramène tant le monde vain et faux dans les solitudes, que cette vaine curiosité des livres. Si vous lisez simplement pour vous nourrir des paroles de la foi, vous lirez peu, vous méditerez beaucoup ce que vous aurez lu. Pour bien lire, il faut digérer sa lecture, et la convertir en sa propre substance. Il n'est pas question d'avoir compris un grand nombre de vérités lumineuses; il est question d'aimer beaucoup chaque vérité, d'en laisser pénétrer peu à peu son cœur, de s'y reposer, de regarder long-temps de suite le même objet, de s'y unir moins par des réflexions subtiles que par le sentiment du cœur. Aimez, aimez, vous saurez beaucoup en apprenant peu; car l'onction intérieure vous enseignera toutes choses. O qu'une simplicité ignorante, qui ne sait qu'aimer Dieu sans s'aimer soi-même, est au-dessus de tous les docteurs! L'Esprit lui suggère toutes les vérités sans les lire en détail; car il lui fait sentir, par une lumière intime et profonde, une lumière de vérité, d'expérience et de sentiment, qu'elle n'est rien, et que Dieu est tout. Qui sait cela, sait tout. Voilà la science de Jésus-Christ, en comparaison de laquelle toute la sagesse mondaine n'est que perte et ordure, selon saint Paul [1].

Par cette simplicité vous parviendrez, Mesdames, à instruire le monde sans avoir aucun commerce dangereux avec lui. Vous arroserez, vous redresserez, vous ferez croître et fleurir ces jeunes plantes, dont les fruits se répandront ensuite dans tout le royaume. Vous formerez de saintes vierges, qui répandront dans les cloîtres les doux parfums de Jésus-Christ. Vous formerez de pieuses mères de famille, qui seront des sources de bénédictions pour leurs enfans, et qui renouvelleront l'Eglise. Par elles le nom de Dieu sera connu de tous ceux qui le blasphèment, et son royaume s'établira. Vous ne verrez point le monde; mais le monde se changera par vos travaux. Voilà à quoi vous êtes appelés.

Seigneur, répandez votre esprit sur cette maison qui est la vôtre; couvrez-la de la vertu de votre ombre; protégez-la du bouclier de votre amour; soyez tout autour d'elle comme un rempart de feu pour la défendre de tant d'ennemis, tandis que votre gloire habitera au milieu, comme dans son sanctuaire. Ne souffrez pas, Seigneur, que la lumière se change en ténèbres, ni que le sel de la terre s'affadisse et soit foulé aux pieds. Donnez des cœurs selon le vôtre, l'horreur du monde, le mépris de soi-même, le renoncement à tout intérêt propre, sur toutes choses votre amour qui est l'ame de toutes les véritables vertus. O amour si ignoré, mais si nécessaire; amour dont ceux même qui en parlent et qui le désirent ne comprennent point l'étendue qui est sans bornes, amour sans lequel toutes les vertus sont superficielles, et ne jettent jamais de profondes racines dans les cœurs; amour qui fait seul la parfaite adoration en esprit et en vérité; amour, unique fin de notre création! ô amour! venez vous-même : aimez, régnez, vivez, consumez tout l'homme par vos flammes pures : qu'il ne reste que vous pour l'éternité. *Amen.*

[1] *Philip.* III, 8.

PLANS DE SERMONS
SUR DIVERS SUJETS.

I.

LA RELIGION SOURCE UNIQUE DU VRAI BONHEUR.

Estote ergo imitatores Dei, sicut filii charissimi et ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos. EPHES. V, 1, 2.

QUELLE haute perfection! Imiter Dieu même: aimer comme Jésus-Christ. *Quis ergo poterit salvus esse.* (*Matth.* XIX, 25.) — *Faut-il* désespérer? Non; Ecoutez.

Division. Malheur de vivre sans religion. Malheur de ne *pas* vivre selon *la* religion. Bonheur à proportion qu'on suit *la* religion.

O Dieu! dirai-je *ces terribles vérités?* Je tremble. *Peut-être ceux qui vont les entendre en* seront plus coupables. Mais malheur à moi si je ne *les* dis. O Dieu miséricordieux, ne me faites dire qu'à proportion que vous leur ferez sentir! *Ave*, etc.

Premier point. Malheur *de vivre* sans religion.

Impuissance *d'être heureux sans religion.* Insuffisance de chaque bien. Amour de Dieu, aliment du cœur: amour-propre, faim qui ronge. Douleur de ce qu'on n'a *pas: Exemple de* Mardochée.—Incompatibilité avec autrui.— Incompatibilité de passions avec *la* raison, *et* de passions entre elles.

Supposition chimérique de bonheur *sans religion.* Envie, déchaînement du monde entier. — Ecoulement rapide de ce bonheur. Mort incertaine *pour le temps*, certaine *en elle-même*, prochaine. Tyran: glaive suspendu. *Siccine separat amara mors.* (*I Reg.* XV, 32.)

Désespoir à la mort, *à cause du* doute. Certitude de Dieu infiniment parfait, qui ne peut confondre *le* juste *et l'*impie: justice toute-puissante. Le doute suffit *pour rendre malheureux:* quel tourment que de craindre *un malheur éternel.* — *Se consolera-t-on par l'*espérance de l'anéantissement? Comparaison de *la douleur causée par la* perte d'ami intime, d'épouse chérie, de fils unique; combien plus *la perte du* moi? comparaison d'*un* homme condamné pour demain, *et* d'*un* homme qui sent *la* terre s'ouvrir sous ses pieds. *L'*espérance *est l'*unique vie du cœur ici-bas.

Second point. Malheur de ne *pas* vivre selon *la* religion.

Impuissance, pour *les* passions, de les assouvir, de les détruire, de les modérer, de les cacher.— Pour la religion, *impuissance* d'étouffer les remords de conscience, d'étouffer *la* crainte de l'éternité. — Pour la raison, *impuissance* de la contenter par ses propres forces, et de la tromper en se déguisant.

Crainte sans amour. Dans les peines, nulle consolation. Dans les prospérités, contre-coup de peine. Comme amour sans crainte *est un* paradis, crainte sans amour *est un* enfer commencé. Plus de mérite que *ceux des* impies: *Exemple de* Sodome: *Tolerabilius erit*, etc. (*Matth.* X, 15.) *Væ tibi Corozaïn*, etc. (*Matth.* X, 21. *Luc.* X, 13.)

Approches de la mort. Vengeance augmente: *Thesaurizas tibi iram*, etc. (*Rom.* II, 5.) Vengeance approche: *Juxta est dies perditionis.* (*Deut.* XXXII, 35.) — Impénitence: exemple d'Antiochus. — Juge qui dit: Vous avez cru, *et non pratiqué:* vous vous jugez vous-mêmes. Je ne *vous* refuse que ce que vous n'avez *pas* voulu.

Justice toute-puissante.—*Conclusion.* Je veux vivre, combattre et mourir pour celui qui est maître de *mon* cœur. Il ne vous doit *rien:* il se doit à lui-même *de venger son amour méprisé.* Si vous ne pouvez *accomplir sa loi*, comment pourrez-vous *soutenir son jugement?* — *Témoignage* de saint Cyprien. Concile.

Troisième point. Bonheur de vivre selon la religion.

Paix avec Dieu, commencement de paradis. Paix avec soi-*même:* auparavant fugitif. Paix avec *le* prochain: patience inépuisable.

Espérance, mesure de bonheur présent; *son* accroissement journalier: *elle est un* avant-goût de *la* béatitude céleste.

La mort *est* l'entrée dans nos biens, la fin de toutes les tentations, l'union avec le bien-aimé.

Est-il possible, *direz-vous*, *de* pratiquer *des devoirs si pénibles? Cela est possible*, non à l'homme, mais à Dieu: Essayez, priez. — Il faudroit être ange! Plus vous le serez, plus vous serez content: moins vous voudrez qu'il vous en coûte, plus il vous en coûtera. — La voie *est* étroite. Oui, à l'amour-propre; mais

le joug *est* doux et *le* fardeau *est* léger à l'amour de Dieu. Centuple dès cette vie. — Le peut-on croire? demandez à ceux qui ont l'expérience. On se fait *des* fantômes.

O Dieu! jusques à quand laisserez-vous vos enfans, etc.

II.

POUR LE Ier DIMANCHE DE CARÊME.

SUR LES TENTATIONS.

Tunc Jesus ductus est in desertum a Spiritu, ut tentaretur a diabolo. Matth. IV, 1.

Matière capitale. *Tentatio est vita hominis super terram* (*Job.* VII, 1.) *Qui perseveraverit in finem, hic salvus erit.* (*Matth.* X, 22.) — *Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitæ.* (*Apoc.* II, 10.) Jésus-Christ notre modèle et *notre* ressource dans la tentation: *Debuit per omnia fratribus similari, ut misericors fieret....; in eo enim in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis qui tentantur auxiliari.* (*Hebr.* II, 17, 18.) — *Non enim habemus pontificem qui non possit compati*, etc. (*Hebr.* IV, 15.) *Et quidem cùm esset Filius Dei, didicit ex eis quæ passus est obedientiam.* (*Hebr.* V, 8.)..... *Et consummatâ omni tentatione*, etc.

Division. Nécessité des tentations, conduite sur *les* tentations. Tentation bien soutenue *est* tout notre bien: tentation mal soutenue, comble des maux.

O vous qui n'avez pas dédaigné de souffrir *la* tentation, apprenez-nous à souffrir, à résister, à vaincre. *Ave*, etc.

Premier point. Nécessité des tentations.

1° *Elles sont attachées à* l'état de pèlerinage.

Explication de la liberté *donnée à l'homme.* Différence entre une volonté libre pour choisir, et *une volonté* nécessitée.—Exemples: Se tuer tout à l'heure sans désespoir ni trouble: aller jouer ou au sermon. Homme laissé dans la main de son conseil: feu et eau, bien et mal, vie et mort.

Raison de *la* liberté *accordée à l'homme.* Mérite: *Pœna injusta esset et præmium, si homo voluntatis non haberet libertatem.... Non enim esset optimum, si Dei præceptum necessitate, non voluntate servaret.*

Justice de *la* liberté *accordée à l'homme. Si eris in tua potestate, aut miser non eris, aut tu ipse, te injustè regendo, justè eris miser... Ab eo accepit, ut* (*vita*) *sit misera si non fecerit, et beata si fecerit.*

Bonté *de Dieu en accordant à l'homme la liberté.* Dieu n'avoit besoin du bonheur d'aucun homme; *sa* gloire *est* dans *sa* justice. Il donne à tous de quoi conserver *l'*innocence, *et* la réparer après *la* perte. *Il* permet *le* péché pour *donner lieu au* mérite, pardonne *le* péché, attend *le* pécheur, récompense *nos* mérites, qui sont ses dons.

Nature des mérites. Dons de Dieu, mais pourtant véritables mérites. Première grâce, première pensée, circonstances de *la* vie, grâce congrue, tentation modérée, abrégée.—Concile contre les Protestans. *Qui poterit transgredi.* (*Eccli.* XXXI, 10.)

2° *Les tentations sont attachées à l'*état d'homme malade.

Si Adam sain a succombé à la tentation, combien plus l'homme malade et affoibli, *environné d'ennemis.*

Chair rebelle. *Non enim quod volo bonum, hoc facio..... quod habitat in me peccatum..... Infelix ego homo.* (*Rom.* VII, 19, 20, 24.) Punition d'esprit par corps révolté. Exemples d'homme ivrogne, qui ruine famille, santé, réputation, salut; *d'homme* impudique qui s'expose à la misère; *d'homme* emporté qui est au désespoir. *Si is qui frater nominatur, est aut idolis serviens, aut ebriosus... nec cibum sumere.* (*I Cor.* V, 11.) *Neque idolis servientes, neque ebriosi regnum Dei possidebunt.* (*I Cor.* VI, 9, 10.)

Esprit orgueilleux. Pudeur sur orgueil. Vanité qu'il faut couvrir. Incontinence d'amour-propre. Exemples: hauteur haïssable à tout le monde: jalousie et envie lâche et malheureuse: folie d'avarice *et* d'ambition. *Omne quod in mundo est, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.* (*I Joan.* II, 16.)

Monde, flux et reflux de tentations. Hommes pestiférés, contagion mutuelle: exemples, discours: honte de ne *pas* pécher. *Mundus totus in maligno positus est.... Væ mundo a scandalis..... Adulteri, nescitis quia amicitia hujus mundi inimica est Deo.... Creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animabus, et in muscipulam pedibus insipientium.* — Tout *dans le monde se tourne* en tentation. *La* prospérité: *Surrexit populus ludere; histoire du* veau d'or: *Ego dixi in abundantia*, etc...... *Incrassatus, impinguatus, dereliquit Deum factorem suum.*— L'adversité: murmure contre Dieu, désespoir, chute dans l'idolâtrie et l'impureté: *Desperantes* etc. — De même pour l'intérieur: goût,

paix, facilité, illusion : *Bonum est nos hic esse.* Obscurité, sécheresse, découragement : J'ai perdu mon Dieu.

Démon, dieu de ce siècle. Esprits répandus en l'air. Vaine force d'esprit de ne croire pas : *Circuit quærens*, etc. O que de tentations! — Pourquoi on ne les sent pas *toujours*? Eau rapide qu'on suit : vent *qui souffle* par derrière.

3° Profit des tentations. Lumières : connoissance de Dieu et de soi : *Qui non est tentatus, quid scit?* Tout de Dieu, rien de nous : *Habemus thesaurum istum in vasis fictilibus, ut sublimitas sit virtutis Dei, et non ex nobis..... Perficere bonum non invenio.....* Saint Paul demande trois fois *d'être délivré de la tentation; virtus in infirmitate perficitur... Quia acceptus eras Deo*, etc.... *Beatus vir qui suffert tentationem*, etc..... *Fili, accedens ad servitutem*, etc. —Défiance de soi-même. De qui avez-vous vu autant de légèreté, d'inconstance, de corruption, de défauts incorrigibles, etc.? Etes-vous jamais désabusé de vous par tant d'expériences? Espérer en Dieu seul : nulle ressource en soi : *exemple de* Job. La perfection de cette vie est la connoissance de son imperfection, *dit* saint Jérôme.

Second point. Conduite par rapport aux tentations.

1° Recours à Dieu. *Et facere quod possis, et petere quod non possis.* (S. Aug.) *Non illidetur quasi in procella navis..... Credit legi Dei, et lex illi fidelis... Vigilate et orate, ut non intretis*, etc..... *Et ne nos inducas in tentationem.... Hic est Filius meus dilectus... Tunc Jesus ductus est, cùm jejunasset,... et accedens tentator.*

2° Ne *pas* tenter Dieu. Pacte rompu, si l'on tente Dieu : *Credit legi Dei, et lex illi fidelis... Angelis suis mandavit : et in tentatione ambulabit cum eo.*—Tenter Dieu, c'est faire la loi à son secours : *Et qui estis vos qui tentatis Dominum.....? Posuistis vos tempus, miserationis Domini, et in arbitrium vestrum diem constituistis ei... Non in solo pane*, etc... *Si Filius Dei es, mitte te deorsum.* On tente Dieu par péril superflu : spectacles, occasions prochaines.

3° Ne *pas* se tenter soi-même. *Tentatio vos non apprehendat, nisi humana... Fidelis autem Deus*, etc. *Considerans teipsum, ne et tu tenteris...! Intentator malorum est.*—Fuite du péril : *Qui amat periculum*, etc. — Prière, faute de quoi, ou privation de grâce pour l'acte, ou grâce *non quomodo scit.*

4° Se tenter pour fidélité : *Fili, in vita tua tenta animam tuam, et si fuerit nequam, non des illi potestatem.* De là tant d'anachorètes dans le désert, de Chrétiens *lucifugæ*, tant d'austérités : jeûne du carême.

Omne gaudium existimate, fratres, cùm in tentationes varias, etc..... *Vade retrò, Satana : scriptum est*, etc..... *Sed in his omnibus superamus, propter eum qui dilexit nos.*

III.

POUR LE MÊME DIMANCHE.

SUR LA PAROLE DE DIEU.

Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei. Matth. IV, 4.

La parole de *la* vérité est pour *l'*ame ce que *le* pain *est* pour *le* corps. *Et vita erat lux hominum :* aliment nécessaire.

Division. Nécessité de la parole extérieure, qui conserve l'état de foi, *la* subordination, *l'*unité. *Nécessité de la* parole intérieure, qui persuade l'ame, et opère *la* bonne volonté.

O vous, Parole éternelle, parlez à la pierre, et elle donnera des eaux. *Ave*, etc.

Premier point. Nécessité de la parole extérieure.

1° Etat d'un sauvage, *et d'un* ignorant. *Fides ex auditu.... Quomodo audient sine prædicante?* —Exemple d'*un* homme transporté pendant son sommeil au milieu d'inconnus : surprise, curiosité, recherche. *Exemple d'un homme* jeté par naufrage en île déserte.

Secours de Dieu : *Si enim aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissimè est tenendum, quòd ei Deus, vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium*[1]. *Non tibi deputatur ad culpam quòd invincibiliter ignoras, sed quòd negligis quærere quod ignoras... Quòd ergo ignorat quid sibi agendum sit, ex eo est quod nondum accepit; sed hoc quoque accipiet, si hoc quod accepit bene usa fuerit.* (S. Aug.) Combien plus *les* peuples chrétiens!

Proportion de moyens *à la capacité de chacun.* Comparaison de sauvage et d'enfant qui apprennent langue et mœurs, personnes et lieux,

[1] S. Thom. *Quæst. disp. de Veritate*, quæst. XIV, art. XI, ad 1.

chansons et nouvelles; arts, comme agriculture *et* navigation, fraudes pour *leurs* intérêts. *Statuam te contra faciem tuam.*

2° Etat d'homme instruit, dégoût sans nourriture. Je sais, dit-on, ma religion. On ne sait point quand on ne croit et on n'aime *point la* vérité. Comparaison de personne parfaite, qu'on n'aimeroit. Comparaison d'homme qui ne voudroit semer. Erreur d'homme qui nie : *Bienheureux les pauvres d'esprit*, etc. Orgueil qui présume de savoir; on s'impose.

Je n'ai pas le temps, fainéantise honteuse. Dimanche, cabaret, place, assemblées : *Qui ex Deo est, verba Dei audit.* Etat des familles sans instruction.

L'exemple des pasteurs *empêcheroit, dit-on, le fruit de leurs leçons.* Voulez-vous *avoir* un ange *pour prédicateur ?* Le méritez-vous? voulez-vous vous damner si *un* ange *vous* manque? —Vérité plus forte qui condamne celui qui dit avec celui qui écoute. — Saint Paul renvoyé à Ananias : ordre pour humilier. Suivez *les* paroles, non *les* actions.

Critique de sermon *en empêche le fruit. Le sermon est la* parole, non de l'homme, mais de Dieu : Ecoutez Dieu, non l'homme : comparaison d'envoyé du Roi.—Sermon méprisé vaut mieux que le plus beau livre profane.—Sermon méprisé vaut cent fois mieux que votre vie. — Rejetteriez-vous *un* trésor de pièces mal fabriquées, *ou une* liqueur amère qui sauveroit *la* vie, et rendroit immortel ?

Second point. Nécessité de la parole intérieure.

Erreur de Pélage. *La* grâce, disoit-il, *n'est autre chose que* doctrine, exemple, illustration d'entendement. Il faut, disoit l'Eglise, *un* secours intérieur. *La* grâce est la parole intérieure.

Ecriture *sainte* sur parole intérieure : *Audiam quid loquatur in me Dominus... Loquere, Domine, quia audit servus tuus..... Domine, ne sileas a me.*

Saint Augustin : *Justus docet magister; cathedram habet in cœlo.* Il parle sans cesse, mais il n'est pas toujours écouté; l'homme parle : l'écoutant consulte *la* vérité intérieure, et juge par elle.

Silence de l'ame : *Sileat anima mea ipsa sibi,* (S. Aug.) Silence intérieur comme extérieur. (S. Basile.)

Fruits de ce silence. Consultation docile du Verbe : *Doce me*, etc... *Paratum cor*, etc... *Quid me vis facere ?* etc.—Suspension d'action propre : comparaison d'homme qui parle sans écouter; d'homme qui se remue au lieu de suivre. — Abandon sans réserve d'amour-propre.

Prière de foi. Point de fanatisme : *Suggeret vobis omnia quæcumque dixero vobis.* Rien qu'amour de Dieu en la place d'amour-propre : *Abneget semetipsum*, etc. On ne dit à Dieu que ce qu'on apprend de lui : on parle de devoirs, de défauts. Présence amoureuse, où on retranche distractions volontaires.

Dieu ne me parle *pas, direz-vous.—Il* ne *vous* dit *pas, il est vrai,* des choses extraordinaires; ce seroit illusion. —Vous ne l'écoutez pas : taisez-vous, vous faites trop de bruit.—Votre conscience vous reproche : c'est Dieu qui parle : que ne diroit-il point, *si vous aviez le cœur pur ?* — Il vous a attendu : attendez à votre tour. — L'ennui même se tourne en prière : on imagine lumière, transport, etc.

Je n'ai point de goût, *dites-vous encore.* — Faites de prière pénitence, bientôt de pénitence *viendra* prière et consolation, fleuves d'eau vive, etc. — *La* prière consiste, non en plaisir, mais en volonté sèche, nue : *nunc delectatur*, etc. — Comment auriez-vous *le* goût de Dieu, vous qui ne voulez quitter aucun autre goût ?

Je crains l'illusion, *direz-vous enfin.* — C'est bien fait; mais que mettez-vous en place *de la prière*? Jeu, conversation, médisance, etc. O quelle illusion ! — Nulle oisiveté d'ame qui se prête pour mourir à soi, qui ne donne volontairement rien, ni aux curiosités d'imagination, ni aux recherches d'amour-propre. Vous n'y pouvez durer.

O si l'esprit de prière animoit les hommes ! l'onction enseigneroit tout. *Les* petits auroient *la* sagesse : grands, petits et pauvres d'esprit, tout Israël *seroit quasi vir unus. Alors* plus de procès ni de disputes, ni de guerres. Quand recevrons-nous *cet esprit? Nunc dimittis*, etc.

IV.

POUR LE IIe DIMANCHE DE CARÊME.

EN QUOI CONSISTE LE VRAI BONHEUR.

Levantes autem oculos, neminem viderunt, nisi solum Jesum. Matth. XVII.

L'Évangile *de ce jour nous* représente *la* splendeur *du visage de Jésus-Christ,* plus *grande* que *celle du* soleil; *la* blancheur éclatante *de*

ses habits; Élie et Moïse, loi et prophètes présens; nuée lumineuse, voix descendue *du ciel :* C'est mon Fils bien-aimé; Pierre ne sachant ce qu'il dit : *Bonum est nos hic esse.*

Division. Faux bonheur d'*une* vie flatteuse et mondaine (Thabor). Vrai bonheur d'une vie de foi, où l'on ne voit que Jésus-Christ (Calvaire).

O vérité! je vous annonce. Croiront-ils? Non : *ils* se croiront *eux-mêmes.* Délivrez-*nous*, etc. *Ave*, etc.

Premier point. Faux bonheur d'*une vie flatteuse et mondaine.*

Spectacle éblouissant d'*une vie mondaine. Nesciebat quid diceret....* Ames pieuses, *habemus firmiorem propheticum sermonem.* Autrement *le* Thabor *n'est qu'*illusion.

Illusion *des biens du monde. Nesciebat quid diceret.* Demandez aux grands *du monde :* Êtes-vous heureux? Réponse : gémissemens, recherche de ce qui manque. Ne l'avez-vous essayé? *Risum reputavi errorem.* — On ne peut ni quitter, ni être content : *exemple d'un* amant insensé, *d'un* ivrogne qui se tue. — On ne rassemble jamais tout *ce qu'il faudroit pour être heureux : exemple de* Mardochée.

Pourquoi les mondains ne sont pas heureux :

1° Opposition à autrui. Tous *les biens du monde* ne suffiroient pas à un seul : comment *suffiroient-ils* à tant d'hommes? Jalousie, guerres, procès, procédés épineux. — Amour de soi, haine d'autrui. — *Le* monde trompe ceux qui veulent le tromper.

2° Opposition à soi-*même*. Passions incompatibles et insatiables : volupté et avarice : avarice et ambition. — Vanité honteuse et dépiteuse. — Raison qui condamne passions.

3° Opposition à Dieu. Remords de conscience pendant la vie. — Infirmités que Dieu envoie, dont on s'irrite : vous, dégoûté du monde; monde, dégoûté de vous. — *A la* mort, prospérité se tourne en désespoir : exemple d'Agag : *Siccine separat amara mors?* Vue de Dieu juste vengeur : *neminem viderunt nisi solum Jesum... Deserti pompa sæculi*, etc.

Je ne songe pas *à la mort, dites-vous : cette pensée troubleroit mon bonheur.* — Folie de ne *pas* voir le coup prêt, etc. — Il est faux que vous n'y songiez pas. — Vous y songerez bientôt *malgré vous.*

Je jouis *du présent, dites-vous encore. Vous jouissez* un moment. — Et encore ce n'est *pas* une jouissance.

Que mettrois-je en place de *la* vanité? *dites-vous.* — Dieu : écoutez-le. (*Transition.*)

Second point. Vrai bonheur *d'une vie de foi, où l'on ne voit que Jésus-Christ.*

1° Bonheur sûr en Dieu. *Quid petis ampliùs quàm ut beatus sis?* — Que trouvez-vous de meilleur que Dieu? — Il ne faut pour l'avoir que le vouloir : Dieu est infiniment aimable, infiniment aimant, infiniment puissant pour se faire aimer. — Il ne faut pour le vouloir qu'en désirer la volonté. — Les dégoûts involontaires n'empêchent point ce vrai désir. — Bonheur présent, qui croît tous les jours, et dont *le* comble approche.

Comparaison de Dieu *et du* monde. Le monde se fait chercher : Dieu vous prévient. Le monde ne vous veut que par intérêt : Dieu vous veut impuissant, dégoûtant, abandonné, restes du monde. Le monde n'excuse rien : Dieu excuse toute faute, *aussitôt qu'on s'en repent :* femme adultère. Le monde tient par crainte; Dieu par amour.

2° Consolation en Dieu : *dans les* peines de la vie extérieure. Je suis crucifié avec Jésus-Christ. J'aime mieux la volonté de Dieu que la mienne. Encore un peu, et celui qui doit venir viendra, etc.

Dans les peines de la vie intérieure. — Je préfère le Calvaire au Thabor, *et la* vue du seul Jésus au spectacle qui ravit. Pure foi : *habemus firmiorem.*

A la mort. — *Properantes in adventum Domini*, etc. *Veni, Domine Jesu. Etiam : venio citò :* ravissement de l'Épouse. Le Chrétien *est* pour *le* second avénement *de* Jésus-Christ, comme *les* patriarches pour le premier.

Qui est-ce qui pense ainsi? *dites-vous.* — On n'est digne de connoître *ces ames,* que quand on leur ressemble. (S. Aug.) Mais cherchez-les, et vous en trouverez.

La vie chrétienne, *dites-vous encore, est bien* dure : voie étroite. — Dure à la crainte, douce à l'amour : *Ama, et fac quod vis.* (S. Aug.)

C'est surcharger l'homme, *dites-vous.* — Comparaison de plumes et d'ailes d'oiseau. (S. Aug.) — *On ne vous commande* ni vertus à pratiquer, ni douleurs à souffrir, que ce que *la* raison demande. Quoi de surajouté? Consolation de l'amour, *et* attente de vie éternelle.

O centuple, je ne m'étonne point. Mais les hommes n'ont ni yeux pour voir, ni oreilles pour entendre, ni cœur pour sentir. O Dieu! donnez-*nous* ce sens : *Dedit nobis sensum*, etc. Faites, ô Jésus! que nous ne voyions que vous seul, etc.

V.

POUR LE MÊME DIMANCHE.

SUR LE MÊME SUJET.

Bonum est nos hic esse : Si vis, faciamus hic tria tabernacula. Matth. XVII.

Je ne vous parlerai point de Jésus-Christ transfiguré, ni de sa face plus éclatante que le soleil, ni de Moïse et d'Elie parlant de *sa* passion, ni de cette voix qui sortit d'une nuée brillante et d'une gloire magnifique, et qui dit : C'est mon Fils bien-aimé. Je parlerai encore aujourd'hui, après l'avoir déjà fait tant d'années, de l'erreur de saint Pierre : *Nesciebat quid diceret... Præceptor, bonum est nos hic esse.* Jésus-Christ dit au contraire : *Væ vobis qui habetis consolationem vestram in hoc mundo... Dicebant excessum*, etc.

Division. Je vais montrer, 1° *le* bonheur impossible par l'amour-propre; 2° *le* bonheur dans nos mains par l'amour de Dieu.

O vous, qui nous montrâtes par miséricorde votre gloire sur le Thabor, ne permettez pas que nous en soyons éblouis comme Pierre. Apprenez-nous à nous détacher même de vos dons passagers, pour ne tenir qu'à vous. *Ave*, etc.

Premier point. Bonheur impossible par *l'a*mour-propre.

Amour insensé de faux biens pour nous : passions farouches et incompatibles. *Jussisti, Domine, et sic est; ut omnis anima inordinata, sit pœna sibi.* — Nature de la chose : insuffisance de tels biens : *Qui biberit ex aqua*, etc. Ecoulement rapide de ces biens : déraison d'amour-propre.

Il n'y a eu, il n'y a, il n'y aura jamais *de vrai bonheur par amour-propre.* S'il y avoit bonheur *en cela*, la mort le renverseroit.

1° Il n'y a *jamais* eu *de bonheur par amour-propre.* Examinez *les* divers âges, enfance, jeunesse, âge mûr. Question à chacun, comme roi, etc. Image de la cour, où chacun veut avec inquiétude; discours naturels des hommes sur leur condition, sur les gens de leur société : jalousie, envie, incompatibilité, ressentiment. *Malgré ces malheurs,* on ne veut *pas la* mort, il est vrai, mais on espère *une* vie plus douce. *Un* vieillard, *par exemple,* ne peut *pas* mourir sans se croire heureux. Comparaison de cet état avec enfer *et* purgatoire : état d'enfer commencé, moins doux que purgatoire.

2° Il n'y a *pas de bonheur par amour-propre.* Qui est-ce que l'expérience corrige sans religion, pour chercher *le* bonheur où il n'est *pas? In pulvere dormient.* On a beau être éclairé, il faudroit guérir et fortifier le cœur. *Les* passions augmentent *avec l'âge : vous avez* autant de mollesse et d'ambition qu'à vingt ans, plus d'avarice, de fraude et de malignité.

3° Le bonheur ne sera *jamais par amour-propre.* Combat d'un amour-propre avec tous les amours-propres voisins : difficulté de parvenir : danger de perdre à toute heure. — Homme incorrigible. Dites à un homme au confessionnal *de se corriger;* il répond : Je ne puis : refondrez-vous un homme? Exemple d'homme qui a faim canine, d'homme hydropique qui boit.

4° S'il y avoit bonheur *par l'amour-propre*, la mort le renverseroit. Bonheur court, dont un morceau échappe sans cesse, n'est *pas un* vrai bonheur. Vue de mort prochaine. Exemple *d'un* homme condamné qu'on veut divertir en prison. Nuit d'hôtellerie : *Siccine separat amara mors? Spe gaudentes :* Le contraire est *la* tristesse du désespoir : alternative d'anéantissement ou d'enfer. — Plus l'homme s'aime, plus son amour fait son supplice. — Vains efforts pour s'étourdir : jeunesse s'enfuit rapidement : infirmités fréquentes : mort d'amis : tous les plaisirs d'une longue vie ne valent pas horreur de mort.

Quoi, *direz-vous,* ne projeter rien pour *notre* bonheur? — Tous ces beaux projets *sont des* toiles d'araignée : c'est une écume que la première vague emporte. *Verumtamen in imagine pertransit homo*, etc. *Tous nos projets sont un* tourment ajouté aux maux de la vie.

Quoi, *dites-vous encore*, penser sans cesse à la mort? — N'y pensez point : ô quel réveil! Trahissez-vous vous-même : ô quel désespoir *au moment de la mort!* — N'y pensez jamais : ne voyez mourir personne : ne soyez *jamais* malade : ne soyez plus homme. — Comment ne pas voir ce qui saute aux yeux? — Comparaison d'un homme qu'on va empoisonner ou assassiner.

Certains philosophes ont dit : *Manducemus et bibamus, cras enim moriemur.* C'est le comble de l'extravagance. Faux courage, comme de gens qui s'enivrent pour *aller* au combat. *La* certitude de *la* mort et l'incertitude d'une autre vie doivent suffire pour bien vivre.

Second point. Bonheur dans nos mains par amour de Dieu.

L'amour réglé du bien infini *est* notre centre et *notre vie* : amour toujours paisible et d'ac-

cord avec soi : amour auquel Dieu fidèle attache la joie du Saint-Esprit : amour rassasiant : *Et omnis mihi copia.*

Consolation de *la* brièveté de cette vie. Disproportion *entre le temps et l'éternité : momentaneum et leve*, etc... *Non sunt condignæ*, etc... *Adhuc modicum*, etc... *Tempus breve est*, etc... *Nunc enim propior est nostra salus*, etc. Exemple *d'un* homme qui est mal dans une hôtellerie : chaque heure le console.

Consolation dans *la pratique de la vertu*. Témoignage de la conscience. Douceur d'agir pour ce qu'on aime. Différence d'agir par crainte et gêne contre son cœur. Ne souffrir que ce qu'on souffriroit : le souffrir avec adoucissement. Plus on aime, moins il en coûte. Détails *à ce sujet :* homme riche, homme pauvre, bienséances, travail.

Consolation à la mort. Tout est fait : habitudes, passions, restitutions, détachement, instruction. On entend à demi-mot, et on goûte l'amour. — On est en garde contre la tendresse des parens, on empêche les flatteries des médecins, on prévient *le* confesseur et les sacremens. *On regarde la* mort même comme le comble de grâces : *Raptus est ne malitia*, etc. J'en ai vu avoir douleur de revenir en *santé : Quis me liberabit ?* etc.

Je n'ai courage, *dites-vous*, pour mourir à *l'amour-propre*, etc. O Seigneur! faites *mourir ce funeste amour*, etc.

VI.

POUR LE IIIe DIMANCHE DE CARÊME.

L'AMOUR DE DIEU SOURCE UNIQUE DU VRAI BONHEUR.

Qui non est mecum, contra me est. Luc. XI.

NOTRE Evangile nous offre de grandes instructions. Démon muet : possédé délivré : règne de Dieu prouvé par *le* renversement de celui de Satan; rechute funeste du pécheur converti : femme qui s'écrie : Bienheureuses les entrailles, etc. — Mais je vois un point capital que j'ai déjà souvent traité. N'importe : je répéterai jusqu'à ce que vous fassiez : ce point seul suffit. *Qui non est mecum, contra me est.*

Division. Partage entre Dieu et le monde, comble des maux. Amour de Dieu sans partage, comble des biens.

O Dieu! qui mettez si souvent cette vérité dans ma bouche, faites-la passer dans les cœurs. Faites qu'on la croie : faites qu'on l'aime. *Ave*, etc.

Premier point. Partage entre Dieu et le monde, comble des maux.

Illusion de croire *ce* partage *légitime.* On loue un homme de n'avoir *point* horreur de *la* piété : cette neutralité n'est que distraction et indifférence *pour Dieu :* si l'on connoissoit son fond, on feroit effort contre l'impiété *de cette conduite.*

Car 1° *ce* partage *est* inégal. On ne donne à Dieu que *des* cérémonies qui ne coûtent guère : comparaison de complimens *stériles. On ne donne à Dieu que des démarches* par crainte en maladie mortelle : *on ne lui donne* rien contre intérêt, honneur, plaisir, goût. — On donne au monde *les* peines infinies d'une vie dure : que n'en coûte-t-il pas pour pécher? (S. Chrys.) *On lui donne le* sacrifice du salut éternel : *on lui donne* adoration et amour : Vous êtes mon Dieu, *lui dit-on : adorans et petens*, etc.

2° Partage injuste, entre Dieu qui nous a faits, à qui tout est dû, qui nous veut tout donner, et un monde impuissant, faux, indigne : *odientes, odibiles :* un monde qui est l'ennemi de Dieu, *qui est* la vanité même, *qui* ne nous aime pas, ni ne peut nous donner *rien de solide.* — *Partage* entre la vanité qui va disparoître et l'éternité qui se hâte d'arriver; entre la vertu avec sa gloire et sa récompense, et l'ordure d'un impudique, l'épargne d'un avare. *Faciam membra meretricis?*

3° Partage impossible. Ces deux amours sont incompatibles; *Adulteri, nescitis*, etc. *Aut unum odio*, etc. — Religion impossible sans grâce : point de grâce pour ce partage. Alors l'Homme se rend les commandemens impossibles : c'est tenter Dieu.

4° Partage malheureux. Guerre civile dans les entrailles : être contraire à soi. Comparaison *d'un* homme qui a deux passions incompatibles, deux amis irréconciliables : toute douleur vient de là.

Quoi! *direz-vous*, rien pour le monde? — *Vous* vous trompez : Dieu *vous* commande charité pour *le* prochain, bienséance pour *votre* réputation. L'amour de Dieu fait aimer *le* prochain comme *soi-même. Il opère le* retranchement de servitude, d'idolâtrie, d'artifice, etc. Heureux qui est libre.

Quoi, *dites-vous encore, vous nous prêchez une* perfection de solitaire? — Non, *mais je vous prêche une* perfection sociable, complai-

sante, etc. Je ne demande que préférence de Dieu au mensonge. Vous auriez plus besoin de perfection, vous, foible dans le torrent des tentations, que *des* solitaires affermis loin du péril.

Mais enfin, direz-vous, c'est faire haïr *la* piété, et jeter dans le désespoir. — *La* jalousie de Dieu doit *vous* consoler, en *vous* montrant son amour. Jalousie douce, qui ne veut qu'amour et bonne foi.

Soyez *donc* parfait; du moins croyez, désirez, commencez.

Second point. Amour de Dieu sans partage, comble des biens.

1° Ne fait aucun changement au dehors. Nul retranchement des vrais besoins de la nature, des bienséances réelles de la condition ; seulement du superflu, qui ruine *les* familles, détruit *la* santé et les mœurs. — Nul accroissement des croix attachées aux infirmités de la nature, aux règles des mœurs selon la raison, aux peines de providence dans la société : *unusquisque in qua vocatione vocatus est*, etc.

2° Ne fait faire que ce qu'il fait aimer. Douleur de faire ou souffrir par crainte servile, par esprit mercenaire, par bienséance, pour honneur; *alors* l'amour n'est pas content. — Joie de faire ce qu'on aime. Le bonheur ne consiste qu'à suivre et contenter son amour. Exemple d'hommes qui ont les biens qu'ils aiment : charge, mariage, fortune. Exemple d'hommes qui ont les peines qu'ils aiment : servir *un* malade cher, voyager sur mer, aller au combat. — Que diriez-vous, si l'on vous offroit *un* état où vous aimeriez tout ce qui arriveroit, où rien n'arriveroit contre amour?

Amour forcé, dira-t-on. — Non, on n'a pas ce qu'on aimeroit; mais on aime librement ce qu'on a : on ne voudroit pas qu'il fût autrement.

3° Facilité de plus en plus en augmentant l'amour. D'où vient le malheur? d'avoir ce qu'on n'aime *pas*. D'où vient le trouble? de deux amours qui se déchirent. Plus *est* grand l'amour, plus *est* forte *la* nourriture; plus *est* grand *le* plaisir, plus *il y a* de paix par plus grande unité au-dedans. Exemple de deux hommes, l'un qui aime assez pour servir, l'autre qui n'aime pas assez pour se contraindre. O erreur de craindre *la* perfection! Quoi! *on craint* d'aimer trop ce qu'on a! Quoi! *on craint* trop de ferveur dans la vertu!

4° Espérance d'éternité. Au lieu du désespoir des impies, qui croît avec leur amour-propre, *les* justes ont l'espérance d'un bien infini et éternel; espérance prochaine qui s'avance chaque jour; espérance qui croît par l'accroissement de l'amour.

N'est-ce point un beau songe, une image flatteuse? Quoi? notre unique bien est-il une illusion? Quoi? le christianisme, descendu du ciel sur la terre avec le Fils de Dieu, promis par les prophètes, annoncé par les apôtres, vérifié par tant de miracles, confirmé par tant de martyrs, cette religion seule digne de Dieu, cette doctrine visiblement céleste qui a formé tant d'hommes merveilleux sur la terre, n'est-ce qu'un songe? Si le christianisme est vrai, quiconque n'est pas pour Jésus-Christ est contre lui.

Mais, ô mon Dieu, pourquoi me faites-vous dire ces choses, si vous ne les faites pas croire? Non, ils ne me croiront pas. Il faudroit des miracles. Faites-en dans les cœurs : renouvelez les anciennes merveilles; ouvrez les yeux, changez les cœurs, donnez *des* cœurs nouveaux, apprenez ce qu'est amour, etc.

VII.

POUR LE IVe DIMANCHE DE CARÊME.

NÉCESSITÉ DE SERVIR DIEU PAR AMOUR.

Jesus ergo, cùm cognovisset quia venturi essent, ut raperent eum, et facerent eum regem, fugit iterum in montem ipse solus. Joan. VI.

Jésus-Christ n'est-il pas venu régner? *Tu dicis quia rex sum ego. Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum... Regnum meum non est ex hoc mundo... Ejice ancillam et filium ejus... Non sumus ancillæ filii, sed liberæ, quâ libertate Christus nos liberavit.*

Division. Oui, *nous voulons bien un* règne extérieur *qui fait les esclaves :* non, *nous ne voulons pas un* règne intérieur *qui consiste dans l'amour*. — *Il ne suffit pas d'être* esclaves par crainte, *il faut être* libres par amour.

O vous qui comptez pour rien *la* crainte sans amour, donnez-moi *des* paroles fortes et douces : flèches perçantes. Persuadez *l'*amour. *Ave*, etc.

Premier point. Insuffisance du règne extérieur *qui fait les esclaves.*

Illusion du démon : fausse idée de l'indépendance de Dieu : vraie servitude d'orgueil *et* de passions : état malheureux.

Distinction entre *la* crainte filiale qui est l'amour de Dieu même, *et la* crainte servile qui est l'amour de soi-même. Exemple d'épouse infidèle, et d'épouse fidèle. (S. Aug.)

Besoin de crainte servile : *elle sert de* contrepoids aux passions : *Initium sapientiæ timor Domini... Confige timore tuo carnes meas.* Elle diminue les tentations : grâce. (S. Aug.) — *Elle est* commandée, en ce qu'elle a d'innocent : *quo utiliùs concutiuntur.* (Concil. Trid.) *Si non amor justitiæ, timor pœnæ.* (S. Aug.)

Insuffisance de crainte servile. Dieu veut amour, ne prend le change : *Dilige Dominum Deum tuum*, etc.... *Diligentes me diligo... Qui non diligit, manet in morte... Nec colitur nisi amando.* — Exemple de maître, ami, etc. — Amour source de crainte : c'est amour suprême de soi : on tremble comme *les* démons.

Indignité de crainte servile. *C'est* l'amour suprême de soi, où l'on tient la place de Dieu. — Ingratitude de ne *pas* rendre amour pour amour. — Disposition de vouloir pécher, si on le pouvoit impunément, d'être fâché de ne le pouvoir pas : haine de ce qui trouble amour. *Invitus facit.... dolet non licere.* — Disposition où l'on craint ce qu'il faut aimer, où l'on aime ce qu'il faut craindre.

Impuissance de *la* crainte servile contre le péché. Amour suprême de soi, idolâtrie : c'est le grand péché. — Amour-propre, foible, aveugle, passionné, incontinent : *Ad ea quæ sunt extra se pellitur a se.* Crainte, passion triste et douloureuse : *Dolet non licere*, etc. *Fuga animi.* — Inégalité. — Exemple d'écolier, de voleur, de tout homme qui pèche.

Malheur de crainte servile. Combat continuel entre *l*'amour suprême de soi et du mal, et *la* crainte de Dieu et du bien. Passions. Remords de conscience. — Alternative d'anéantissement ou d'enfer. Terre s'enfonce : abîme. Ressource dans *le* désespoir. Sentence prononcée. — Augmentation de malheur par l'augmentation de *la* crainte, dans l'augmentation d'âge, de péché, d'habitude et de foiblesse.

Quoi! *dites-vous*, plus de crainte? — En quel abîme tomberoit-on? Sentimens bas, ressource nécessaire. *La* crainte *est* pour l'amour, comme *l*'aiguille pour *la* soie; mais *elle* ne suffit *pas*.

Quoi, *dites-vous encore*, vous nous désespérez! — Je ne dis rien *de moi-même* : l'Evangile parle, et me juge autant que vous. — Est-ce *vous* désespérer de vous proposer l'amour d'un père infiniment aimable, en qui seul est le bonheur? — Est-ce vous désespérer de vous proposer de changer *les* amertumes *de la* crainte, en douceur d'amour *divin*?

La crainte, *dites-vous enfin*, arrête *suffisamment* le péché. — *Elle* n'arrête *pas* le grand péché, *c'est-à-dire* l'amour-propre ; idolâtrie *et* ingratitude monstrueuse. Elle n'arrête *pas* cent autres péchés. — Elle fait vouloir le bien et quitter le mal, comme *le* voleur laisse la bourse, *et* comme *le* loup laisse *la* brebis, *par la crainte du châtiment.* (S. Aug.)

Second point. Avantages du règne intérieur, *qui nous fait libres par amour.*

1° Délivrance d'amour-propre. Chacun a son amour suprême pour un objet qui est son Dieu. L'amour-propre fait le moi mon Dieu : présence continuelle : rapport de tout. Amour par passion comme d'amoureux : *Erunt seipsos amantes.* — Amour-propre *est* un nécessiteux, insuffisant à soi, *toujours* affamé ; que le mensonge ne peut rassasier, qui ne peut accorder ses passions ensemble, qui est incompatible avec les autres amours-propres qui l'environnent. — L'amour-propre empoisonne toute la vie : *Contritio et infelicitas in viis corum.* — Comparaison d'un homme déraisonnable, qu'on ne peut jamais contenter. — Bonheur de régler l'amour de soi par celui de Dieu.

2° Délivrance de crainte servile. *La* crainte filiale ne laisse aucune autre crainte : (tonnerre gronde, mer élève ses vagues) ôte amour-propre. — *L*'amour de Dieu chasse *la* crainte servile : *Perfecta charitas foras mittit timorem.* Paix, liberté : *Non amabitur in homine nisi Deus...... Nihil in me relinquatur....... Melior cùm obliviscitur*, etc. — Suppositions impies d'homme heureux sans voir Dieu ici-bas, heureux dans le péché impuni, heureux dans le péché ignoré de Dieu : *Peccatum timet charitas, etiamsi sequatur impunitas.* — Exemples de saint Cyprien, saint Martin, saint Ambroise. J'en ai vu.

3° Délivrance de toute crainte. Impossibilité d'avoir tout ce qu'on veut : au moins vouloir tout ce qu'on a. — *Sous le règne de l'amour*, on veut tout ce qu'on fait pour ses devoirs, *et tout ce qu'on* souffre de croix : centuple dès cette vie. — Le paradis est le parfait amour : *Gaudium de veritate.* Plus on aime, plus *le* paradis se forme. — O hommes insensés! *Regnum Dei intra vos est :* ô joie! ô paix!

C'est là, *dites-vous*, *un* projet flatteur et fabuleux. — Quoi! *la* religion *n'est qu'une* fable? Elle n'est que là. Tenez, lisez. — *La* pratique *est* contraire, parce qu'on prend *la* religion de

travers. — *Gustate et videte :* venez, essayez la voie de l'amour.

Je n'ai point l'amour, *dites-vous*, et j'ai *la* crainte. — Vous n'avez guère plus *la* crainte que l'amour. Vous cherchez à dissiper la crainte. Vous ne craignez *pas* quand vous êtes en amusemens. — Comment sentiriez-vous l'amour, vous qui ne le désirez même pas? Vous ne voudriez pas même l'avoir, si Dieu venoit vous l'offrir.

Cette morale, *dites-vous encore*, m'afflige et me trouble. — O plût à Dieu que *votre* tristesse fût salutaire! *Memorare lacrymarum tuarum, ut gaudio implearis.* — Tout le reste est bon, mais ne va pas à la source du mal. — L'amour réunit *la* douceur et *la* perfection. *Ama, et fac quod vis.*

O amour, faites-vous aimer : ô feu céleste, embrasez la terre. Voyez l'amour-propre : que ne fait-il pas? On est malheureux en ce monde : on se dévoue à l'être dans l'autre. On commence l'enfer *ici-bas*. On fait des péchés énormes. O amour! quand ferez-vous que les hommes veuillent être bons, libres et heureux, etc.

VIII.

POUR LE DIMANCHE DE LA PASSION.

SUR LA COMMUNION.

Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi? Joan. VIII, 46.

Il faut se hâter de parler sur *la* communion: *les* fidèles ont besoin d'être réveillés.

Division. Si je vous dis la vérité sur l'importance de *la* communion pascale, pourquoi ne me croyez-vous pas sur *la* préparation?

O vérité! ô parole! si jamais, etc. Vous savez que je ne veux rien pour moi, rien que pour votre gloire et pour leur salut. *Ave*, etc.

Premier point. Je vous dis *la* vérité *sur l'importance de la communion.*

1° Sur la présence réelle. La croyez-vous? Interrogez votre foi. *Putasne*, etc. On n'ose contredire *cette vérité :* on ne la croit *pas*. Comparaison *de cette vérité* avec *les* vérités de géométrie.— Supposition de Chinois qui verroit messe. Supposition de Protestant qui verroit la communion : *non dijudicans corpus Domini.* Supposition de Jésus-Christ dans une ville à trente lieues d'ici. Supposition de *la* manne dans un désert.

2° Sur l'*Eucharistie considérée comme* pain de vie.

Comparaison de *Jésus-Christ avec un* homme qui donne *un* pain *matériel.* Exemple de Jésus-Christ qui fait des miracles. Comparaison *d'un* homme qui donneroit *un* remède. Comparaison d'un homme qui rendroit immortel. — Froideur, lâcheté, dégoût, fuite.

3° Sur l'*Eucharistie considérée comme* pain quotidien. Renouvellement de nourriture *nécessaire* pour l'esprit comme pour *le* corps. — Tentations journalières *nécessitent* pain quotidien. — Défaillance sans aliment : exemple du jeûne. — Nécessité de croître : pélerinage. — Temps de persécution : pleines corbeilles : communion des propres mains des fidèles. (S. Basile.) Usage ancien de *la* communion quotidienne en beaucoup de lieux : plusieurs fois la semaine ailleurs : quatre fois la semaine. (S. Basile.) — Punition selon *les* canons apostoliques, *pour ceux qui s'en éloignent.*

4° Sur *la* communion pascale. Temps fixé au moins pour commencer : autrement excommunication volontaire, pire que forcée. — Scandale. — Causes de refuser *le* pain de vie. — Etat de privation au milieu de périls : *c'est s'exposer à* mourir de faim.

5° Sur *le* danger de sacrilége. *Reus erit corporis et sanguinis Domini... Judicium sibi manducat et bibit.* — Baiser de Judas pour trahir *son maître. Amice, ad quid venisti?* — Effet du sacrilége : *per buccellam intravit Satanas.* Epreuve : *probet seipsum :* vie d'amour. — Qui est-ce qui communiera ainsi? *Et dormiunt multi.*

6° Sur l'inconvénient des deux extrémités : mourir empoisonné, mourir de faim. — *Il faut* joindre nourriture *et* digestion. — Faire dépendre, non *la* communion de *la* vie, mais *la* vie de *la* communion. Si je vous dis *la* vérité, etc.

Ma vie ne convient *pas*, *dites-vous*, *à une communion fréquente.* — Donc il faut changer *de* vie : la fréquente communion règle *la* bienséance des mœurs.

Je n'ai pas *le* temps, *de communier souvent.* — Pourquoi n'en avez-vous pas *le temps?* — *Compelle intrare.*

Je suis dégoûté. — Malade en dégoût de la nourriture, état terrible. — Que fait-on alors? On purge, on use de régime.

Second point. Pourquoi ne me croyez-vous pas *sur la préparation?*

1° Sur *la préparation à la* confession. Choix

de directeur. Plan de vie. Examen du passé. Disposition essentielle. Incorporation : *Vivo ego*, etc.

2° Sur *la préparation à la* communion, comme première, comme quotidienne, comme dernière. Combien mourront *après la communion pascale ?*

Supposition d'homme nourri de manne. — Supposition d'homme nourri de pain miraculeux de Jésus-Christ. — Supposition d'homme nourri d'Eucharistie avec Jésus-Christ visible. — Etat des saints en paradis : *Sicut in cœlo et in terra. Péchés de* fragilité dont on frappe sa poitrine. Péchés quotidiens, paille, feu d'amour. — Fruit d'une bonne communion.

J'y penserai dans douze jours, *dites-vous.* — La première affaire est mise la dernière. Retardement et précipitation.

Je ne veux pas aller trop loin, *dites-vous encore.* — Vous n'irez nulle part : vous tromperez l'Eglise, comme *les* autres années.

Je satisferai au précepte, *dites-vous.* — Oui, pour éviter l'excommunication, et sauver la terre sainte ; non, pour vous nourrir et *vous* soutenir en tentation.

O sacrement d'amour ! personne ne veut aimer : O Jésus ! quel mépris ! O amour ! faites-vous aimer : ne cachez pas vos grâces : faites-les éclater *pour l'édification commune*, etc.

IX.

POUR LE MÊME DIMANCHE.

SUR LA CONFESSION.

Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi? Joan. VIII, 46.

Je vous ai fait plusieurs fois ce raisonnement au nom de Jésus-Christ, comme il le faisoit aux Juifs, pour vous prouver la vérité de la religion toute entière. Aujourd'hui pressé par le temps, je me borne à le faire pour la communion pascale. Si je vous dis la vérité pour vos pâques, pourquoi ne me croyez-vous pas?

Division. Si je vous dis la vérité pour *la* préparation à *la* confession ; si je vous dis la vérité pour l'exécution de *la* confession, pourquoi ne me croyez-vous pas ?

O vous qui avez établi *dans le sacrement de pénitence une* fontaine d'eau vive ! ô vous qui nous invitez *à nous y plonger !* donnez à moi *des* paroles, à eux *des* sentimens, etc. *Ave*, etc.

Premier point. Vérité sur la préparation *à la confession.*

1° Diligence. Nécessité de s'instruire, de prier, de former *un* plan *de vie*, de s'éprouver. — Comparaison de voyage, de mariage, d'achat de charge. — Faute de préparation *prompte*, on se confesse à l'extrémité, tout est encore à commencer.

2° Choix de confesseur non rigoureux : *celui qui est trop rigoureux* gêne pour actions extérieures, ne donne à proportion de ce qu'il demande, ne mène *pas* à la vraie perfection intérieure. Pharisaïsme.

Confesseur non relâché. *Ceux qui le sont trop mettent des* coussins sous les coudes : veulent élargir *la* voie étroite : je maudirai vos bénédictions, *dit le Seigneur.* — A quoi sert leur absolution? — O si j'en connoissois, etc!

Milieu, qui est d'attendre *patiemment* sans autoriser *le pécheur*, de tolérer *certaines* imperfections, *sans cesser d'être* ferme pour le fond, de gagner *le* dehors par le dedans. *Un sage confesseur* inspire non *la* crainte, mais *l'*amour.

Confesseur supérieur à vous, qui vous mène, que vous ne meniez *pas ;* qui vous décide sans l'être par vous ; qui se charge *de vous* par pure charité. Choisissez-*le* entre mille : *le* meilleur n'est *pas* trop bon.

Choisissez-*le* après prières : foi ; (S. Thomas.) homme en terre inconnue *Choisissez-le* sur réputation publique, après essai de consultation, tel que vous le désirez pour *le moment de la* mort, *et que vous le* craignez pour *le règlement de votre* vie.

3° Examen *de la conscience.* Crainte de n'être *pas* assez connu, *et* de ne savoir se faire connoître : *crainte de l'*illusion. *Si tu te accusas, conjungeris Deo.* (S. Aug.)

Confession ou revue générale. Péchés d'état : ignorance : foiblesse, contre puissances, amis, etc. : dépense excessive. — Péchés d'omission : perte de temps, fautes négligées, enfans sans éducation. — Péché favori, qu'on ne veut voir ni laisser toucher. — Péché unique et total : idolâtrie de soi, nul amour de Dieu : vie entière, un seul péché : *Ama, et fac quod vis.*

4° Plan de vie. Nouvel homme, vie nouvelle : vous dites : Si j'étois dévôt, je ferois, etc. Représentez-vous *un* homme ressuscité. — Précautions contre *le* torrent du monde : erreurs, amours, terreurs *du monde. Précautions* contre soi-même : trahison perpétuelle. — Exemples ;

projet de voyage, de mariage, de déménagement.

3° Epreuve. Plan flatteur sans pratique. — *La* discipline *de l'Eglise* n'exclut *pas* l'épreuve. Degrés de pénitence dans l'antiquité. — Vous voulez qu'on se fie à vous, vous qui ne devez vous y fier. Quoi, vous ne pouvez vous résoudre à commencer huit jours ce que vous promettez de faire toute la vie?

Second point. Vérité sur l'exécution *ou les qualités* de *la* confession.

1° Nécessité d'amour *dans le sacrement de pénitence.* Différence de contrition *et* d'attrition. — *Contrition*, amour de Dieu plus que de toute créature, plus que de soi-même. Je l'admets à tout degré : *Qui diligit me, diligetur a Patre meo..... Diligentes me diligo.* — *Attrition* : je ne veux que le concile de Trente. *Cum spe veniæ...... voluntatem peccandi de cætero excludens* : amour suprême d'espérance *est requis.* Amour suprême de charité *est requis,* sinon en commençant, au moins en finissant : *ce n'est que* différence de quart d'heure. — Nécessité de se préparer et de désirer cet amour. Il ne s'agit pas d'un acte formel, mais d'*une* disposition habituelle, comme d'amour pour *un* père et pour soi-même.

2° Qualités de *cet* amour. — Amour *qui renferme la* haine du péché. Tout amour est *la* haine du contraire : exemples. La haine n'est que l'amour qui ne veut perdre *son objet* : exemples. *Oportet ut operis in te opus tuum, ut omnes in te opus Dei.* Amour réparant, *qui* veut corriger son intérieur, réparer *le* scandale extérieur, s'enraciner dans le bien, montrer satisfaction au bien-aimé. Exemple d'*un* homme qui a offensé son ami : exemples *de* saint Pierre : *flevit amarè.* De saint Paul : *Blasphemus fui... Continuò non acquievi*, etc. De femme pécheresse : *Ut cognovit*, etc. De saint Augustin : Confessions : défi aux Donatistes. — Amour craintif : craint de déplaire, craint de n'aimer pas *assez*, craint pour l'avenir : trésor en vase d'argile : exemples d'un malade pour rechute, d'un marchand sur précautions, d'un homme qui porte un *grand* trésor. — Amour jaloux : il veut le contentement de l'époux, pour l'époux : *il se* tourne contre soi pour se punir : *il* croiroit dérober toute affection qui n'iroit droit *au bien-aimé.*

3° Soutien par l'amour. On ne fait que ce qu'on aime le mieux faire : *Secundùm id operemur necesse est*, etc. (S. August.) On nourrit cet amour par l'oraison : il croit : paradis qui se forme. On prend plaisir à écarter tout ce qui affoibliroit l'amour : Tertullien, *de Spect.*

Mais, *dites-vous,* vous demandez trop. — Quoi? trop : amour, bonne foi.

Vous *nous* jetez en désespoir. — Quoi de moins désespérant que *la* consolation d'aimer?

Vous dites qu'on se confesse, *et* vous en éloignez. — Oui, *j'éloigne* de confession sacrilége : je presse pour bonne confession : voulez-vous toujours *faire de ces* confessions où l'on se joue de Dieu?

O Seigneur! je vous demande un cœur contrit et humilié. Pour toute pénitence, qu'ils viennent, non pressés par le temps, mais touchés *de votre grâce.* Je tremble pour pénitens, et pour confesseurs : tout vient, rien ne change. O Dieu! combien qui ne verront, etc. O si je pouvois, je ferois comme saint Ambroise.

X.

POUR LE DIMANCHE DES RAMEAUX.

SUR LA COMMUNION.

Dicite filiæ Sion : Ecce rex tuus venit tibi mansuetus. Matth. XXI, 5.

L'ENTRÉE triomphante *de Jésus-Christ dans Jérusalem est la* figure de *la* communion pascale : *Hosanna*, etc. Je suis chargé de dire à la fille de Sion : *Ecce rex tuus*, etc. Mais le dirai-je ! combien qui en abuseront !

Division. Condition de *la* bonne communion, nécessité de *la* communion. *Deux écueils à* éviter : danger de sacrilége, danger d'exclusion volontaire.

O Roi plein de douceur, venez, parlez à *la* fille de Sion. Charmez, attendrissez, faites aimer : il n'y a que l'amour qui fasse bien communier : *Ave*, etc.

Premier point. Conditions de *la* bonne communion.

1° *Dispositions éloignées.* Bonne confession. — Choix de confesseur tel qu'on voudroit l'avoir à la mort, auquel on se livre de suite.

Examen de conscience : commissions, omissions. *Justus prior est accusator suî.... Si tu te accusas, conjungeris Deo.* (S. Aug.)

Douleur du passé. Contrition, attrition. *Sine magnis nostris fletibus et laboribus, divinâ id exigente justitiâ*, etc... (S. Greg.) *Laboriosus quidam Baptismus.* — Amour, source de toute

joie, et de toute douleur. *Pœniteat amasse quæ Deus non amat.* Comparaisons.

Amour d'espérance, qui préfère *le* pardon à tout *autre* bien : *cum spe veniæ* ; et qui exclue tout péché : *si voluntatem peccandi excludat.*

Amour de charité, Amour de Dieu plus que de soi, (ô que vous l'aimerez alors !) en sorte qu'on ne s'aime que pour Dieu, en sorte qu'on ne s'aime que de son amour, en sorte qu'on l'aime comme on s'aimoit.

Vie nouvelle : *vitæ novæ propositum et inchoatio.* — Oraison pour nourrir *l'*amour qui soutient tout. — Vertus de l'Etat, croix à porter, détachement de la vie présente : plus de possession de ce qu'on aime, plus que tentation à vaincre, plus que péché inévitable.

2° *Dispositions prochaines pour la* bonne communion.

Honte et crainte de communier : *Domine, non sum dignus.* — Impatience de communier : *Unus sit dolor hâc escâ privari.* (S. Chrys.) — Docilité pour communier, quand *le* directeur pousse. — Communier comme à première communion fervente d'un enfant très-pur, comme devant le faire chaque jour, comme viatique à la mort, au moins comme dernières pâques : ô combien, etc.

Mauvaise communion : si on n'a douleur et détestation de tout péché, même péché favori ; si on ne désire sa conversion plus que tous les biens d'ici-bas ; si on n'a dégradé le moi, pour mettre Dieu en sa place ; si on ne commence à vivre de son amour, *et* selon son amour. *Probet autem seipsum*, etc... Juda communia, dit saint Augustin : *et post buccellam introivit in eum Satanas.... Amice, ad quid venisti? osculo Filium hominis tradis?*

Vous éloignez des sacremens, *dites-vous.* — Vous allez voir le contraire *dans le second point :* personne ne les demande plus que moi. Je veux *seulement que vous ayez envers Dieu la* bonne foi que vous demanderiez dans tous les hommes.

Qui osera communier? — Tous ceux qui ne voudront trahir *Jésus-Christ,* comme Judas.

Vous exigez trop de perfection, *dites-vous.* — Je ne demande que ce qui est demandé par ceux qu'on accuse de relâchement. Comparez *ce que j'exige* avec l'ancienne discipline *de l'Eglise.*

Second point. Nécessité de *la* communion *fréquente.*

1° Nature *de l'*Eucharistie, pain quotidien. Oraison Dominicale : nous demandons à être perpétuellement avec Jésus-Christ, et à n'être jamais séparés de son corps. (Tertull.) Nous demandons ce pain tous les jours, comme l'aliment du salut, de peur de demeurer loin du salut, (S. Cypr.) *nisi manducaveritis*, etc. Demande du pain quotidien répétée chaque jour. (S. Hilaire.) Si c'est pain quotidien, pourquoi ne le mangez-vous qu'au bout de l'an. (S. Ambr.) Si les péchés ne sont pas tellement grands qu'on juge que le coupable doive être excommunié, il ne doit point se priver du remède quotidien. (S. August.) Vie et santé de l'ame. (Concile de Trente.) Comparaison de pain *matériel :* jeûne. — Proportion avec *le* travail des tentations. (S. Cyprien.)

2° Pratique de l'ancienne Eglise. Les fidèles persévéroient dans la communion de la fraction du pain..... Assidument tous les jours rompant le pain, etc... (Act. II. 46.) Ceux qui ne communient, privés de la communion à cause du trouble et du scandale. (Can. Ap. x.) — Communion de tous les fidèles présens; puis *les* diacres portent aux absens. (S. Justin.) L'aliment qu'on prend avant tout autre. (Tertullien.) Quiconque ne communie pas est en pénitence, ne doit pas assister aux prières. (S. Chrys.) — Pleines corbeilles en *temps de* persécution. — Enfans communioient avec le vin.

3° Danger de *la* privation de l'Eucharistie.

Persuasion de l'antiquité. De peur que nous qui sommes en Jésus-Christ, et qui recevons tous les jours l'Eucharistie comme l'aliment du salut, ne soyons séparés de ce corps par l'obstacle de quelque délit plus grief.... (S. Cypr.) Recevoir l'Eucharistie par le droit de communion.... (*Id.*) Avec cette pureté, approchez tous les jours : sans elle, jamais. (S. Chrys.)

Raison. Excommunication volontaire *de celui qui s'éloigne de l'Eucharistie.* Que peut faire l'Eglise de plus terrible, *que de vous imposer cette privation?* Peinture *de l'excommunication.* Vous vous excommuniez vous-mêmes. Comparaison du jeûne du corps en carême, *et du jeûne* de l'ame toute l'année.

Je ne suis pas digne, *dites-vous, d'approcher si souvent.* Obstacle de délit plus grief. (S. Cyprien, *dans le texte déjà cité.*) Péché si grand qu'il faille excommunier : autrement ne priver du remède quotidien. (S. Aug.) Notre remède est dans le céleste et vénérable sacrement. (S. Ambr.)

Je ne veux communier qu'une fois *par an :* l'Eglise le permet. — L'Eglise veut *au moins une fois,* et gémit du péril *de ceux qui n'en font pas davantage.* — C'est ce qui trouble tout ; vous

vous imaginez que le mérite consiste, non dans *la* pureté de conscience, mais dans le plus long intervalle *entre les communions*. (S. Cypr.) En vain on offre le sacrifice, si personne n'y participe. (*Id.*) La pâque continue toute l'année. (*Id.*) Qui ne mérite de le manger chaque jour, ne le mérite pas au bout de l'an. (S. Ambr.)

La vie du monde *ne me permet pas une communion si fréquente.* — *La vie du monde* augmente *le* besoin : diminuez *votre* dissipation. Réglez votre vie sur *vos* communions, *et* non *vos* communions sur *votre* vie.

Nulle affection au péché véniel, *disposition trop difficile, dites-vous.* — Posez amour dominant : *il* ne reste qu'affection involontaire et *peu* aperçue. Si *vous* apercevez cette affection, sacrifiez-la, et communiez.

O Seigneur! je voudrois qu'il y eût à votre sainte table *un* chérubin armé d'un glaive de feu, pour garder le fruit de vie. Je voudrois que tous vos enfans vinssent s'enivrer du torrent de délices de votre festin. O ne permettez pas que ces pâques, etc. Hélas! combien encore, etc.

XI.

POUR LE JOUR DE PAQUE.

EN QUOI CONSISTE LA VIE NOUVELLE QUE NOUS DEVONS PRENDRE AUJOURD'HUI AVEC JÉSUS-CHRIST.

Quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus. Rom. VI, 4.

La résurrection du corps de Jésus-Christ source et modèle de la résurrection de nos ames. *Christus resurgens ex mortuis, jam non moritur... Ad cognoscendum illum, et virtutem resurrectionis ejus*, etc.

Division. On mène *cette vie nouvelle et* immortelle en fuyant le monde par la retraite, en se défiant de soi par la vigilance, en se confiant à Dieu seul par la prière.

O vérité éternelle, vous savez de quel cœur je vous ai annoncée pendant *la sainte* carrière. J'ai tout dit : achevez votre ouvrage. Donnez-*moi des* paroles qui soient *un* glaive, etc. *Ave*, etc.

Premier point. Fuir le monde.

1° A cause de *son* opposition à Dieu. — Babylone opposée à Jérusalem : Babylone fondée sur l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu : Jérusalem fondée sur l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. *Societas impiorum..... Civitas diaboli.* — Babylone, société de marchands, commerce de plaisirs et d'intérêt, assemblée d'amours-propres jaloux, de passions incompatibles : *son* commerce roule sur *la* fraude : *Erunt seipsos amantes, odientes, odibiles.* — *Babylone* jalouse comme Dieu contre tout partage. — *Mihi mundus crucifixus est*, etc..... *Adulteri, an nescitis*, etc... *Quem mundus non potest accipere... Non pro mundo rogo.*

2° A cause de *la* force de ses discours. *Le* langage du monde se prend insensiblement comme l'accent d'*un pays.* — Impression insensible des préjugés de chaque pays. — Langage éblouissant : infamie cachée sous les fleurs. Masque à tout vice. — Discours des bons mêmes; langage de la foi hors d'usage.

3° A cause de l'autorité de *ses* exemples. Force des mœurs de ceux avec qui on vit, et qu'on estime. Mode pour *les* jugemens et pour *les* mœurs, comme pour *les* habits. Horreur naturelle de *la* singularité : déférence pour le commun consentement.

4° A cause des tentations qu'*on y rencontre nécessairement.* Crainte d'offenser *le monde* : besoin à remplir : on veut réputation, crédit : on craint contradiction, mépris, persécution. — Ambition de plaire au monde, pour fortune, pour *satisfaire la* vanité *qui* cherche des distinctions.

5° A cause de la conformité du monde avec notre cœur. Comparaison d'un traître qui flatte toutes nos passions : comparaison d'*une* place où l'ennemi a *des* intelligences.

Conclusion. Si vous aimez le monde, hâtez-vous de le fuir : *Exite de illa, popule meus.* Si vous ne l'aimez, quel plaisir *pouvez-vous y trouver?* Combat sans relâche, course sur *le* bord d'un précipice, course contre *un* torrent, respiration d'air empesté.

Irai-je *donc* me cacher au désert, dites-vous? — *Non : Unusquisque, in qua vocatione vocatus est permaneat.* Désert dans votre chambre. — *Le désert consiste pour vous dans le* retranchement de faux amis et d'occupations pernicieuses.

Je *me* dois au monde, *dites-vous encore.* — Rendez-lui davantage *en travaillant* pour *le* bien public, *et* pour *le* soutien de *votre* famille, par *des* voies légitimes.

Je mourrois de tristesse, *dites-vous, si je fuyois le monde.* — Quels ennuis *et* quel désespoir le monde *ne* cause-t-il *pas?* Comparez-*les* avec l'ennui de *la* retraite. Comparez mise et

recette pour le monde. — Joie des enfans de Dieu que vous ignorez : *Gustate et videte.*

Second point. Se défier de soi.

1° *A cause de notre* impuissance à tout bien sans *la* grâce. *Sine me nihil potestis facere..... Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto.... Ad singulos actus*, etc. — Nulle grâce sans demande ; *la demande* même *est faite* par *la grâce.* — Résistance fréquente à la grâce. — Péchés quotidiens.

2° *Volonté souvent* fausse *et apparente.* A autrui : tout n'est que pour se déguiser. A soi : *Mens sæpe sibi de seipsa mentitur*, etc. A Dieu : *adveniat regnum tuum.*

3° Vanité. Complaisance pour le passé. — Présomption pour l'avenir. Jalousie contre *le* prochain. Dépit de se voir.

Je ne puis, dites-vous, quitter ce moi comme M. (*un manteau.*) — Non, mais vous pouvez vous défier *de ce moi* qui vous a trompé si souvent. On est toujours prêt à s'y fier. On en souffre cent fois plus que d'autrui.

Troisième point. Se confier à Dieu seul.

1° Nécessité de l'oraison. L'oraison n'est que *le* désir de Dieu. *Le* désir attire ce bien : le désir est *un* commencement de ce bien. — Qui désire, prie : qui ne désire *pas*, ne prie *pas.* Sans oraison, *il n'y a* ni pénitence ni persévérance.

2° Fréquence d'oraison. Nécessité de grâce *ad singulos actus.* Ouvrir le cœur *à l'oraison ;* comme *à la* respiration : *Oportet semper orare et non deficere... Sine intermissione orate.* — La grâce *est* comme *la* manne : nulle provision : *panem nostrum quotidianum*, etc. — Exemple de saint Antoine et autres anachorètes. — Voir Dieu à travers d'autres objets.

3° Simplicité d'oraison. On y cherche tant de façons qu'on s'en rebute, *et* qu'on la cherche l'ayant. On ne conçoit *pas* la bonté de Dieu. Il ne s'agit ni de voir, ni de sentir, mais de vouloir : être avec Dieu comme avec *un* bon ami. — Oraison produit communion.

Sanabit te ; opus est ut sanari velis. Sanat omnino ille quemlibet languidum, sed non sanat invitum. Quid autem te beatius, quàm ut tanquam in manu tua, sic habeas in voluntate sanitatem tuam? (S. Aug. in Ps. cii, n. 6.)

O Seigneur! oserai-je espérer que votre parole fructifiera dans ma bouche? O pâques! ô pâques! Dirai-je : J'ai délivré mon ame? non. Et quand je l'aurois délivrée, je ne serois point consolé en ne sauvant point *mon* cher troupeau. Retirez-moi donc, ou montrez-moi votre œuvre, etc.

XII.

POUR LE MÊME JOUR.

SUR LE MÊME SUJET.

Jesum quæritis Nazarenum, surrexit, non est hic, ecce locus ubi posuerunt eum. Marc. xvi, 6.

Sortie du tombeau : *Christus resurgens*, etc... *In novitate vitæ ambulemus.*

Division. Veillez, priez. — O mes Frères, donnez-moi l'attention de vos oreilles, et livrez votre cœur à Dieu.

Premier point. Veillez.

1° Sur vous. — *A cause de votre* fragilité. D'où vient défiance de soi. Amour de soi. *Quod nolo bonum*, etc... *Infelix ego homo!* Expérience du mal qu'on se fait *par la confiance en soi-même :* exemple d'une mère flatteuse : *hostes animæ... Miserere animæ.* Homme contraire à sa propre raison. Trahison intérieure.

A cause de votre inconstance. Comparaison d'air et de mer. Impuissance de persévérer *sans combattre cette inconstance naturelle.* Ivresse de toutes les passions.

A cause de votre présomption. Qu'importe d'être vaincu par impatience ou par vanité? *Vico quòd triumphas.*

2° Sur ce qui vous tente sans nécessité. Plus il y a de tentations *nécessaires*, plus il faut retrancher *les* superflues. — Qu'est-ce que tenter Dieu ? — *Ad mensuram permittitur tentatio diaboli... Tantùm permittitur tentare, quantùm tibi prodest ut exercearis, ut proberis, ut qui te nesciebas a te ipso invenìaris.* (S. Aug.) — *Sobrii estote et vigilate... Sed ut sapientes, redimentes tempus*, etc. — Détail de tentations multipliées : homme foible veut juger : homme qui a *le* nécessaire veut *du* superflu : homme vain veut grand monde.

3° Sur ce qui est de devoir. *Tentatio est vita hominis super terram.* Comparaison d'homme qui fait *un* voyage nécessaire. — Vous êtes plus coupable, si vous faites mal ce qui est bon. — *Justus cor suum tradet ad vigilandum diluculo ad Dominum.*

La vigilance, *dites-vous*, est impossible. *Si elle est impossible*, pourquoi Dieu la demande-t-il? *La* vigilance par amour-propre est-elle impossible? Dieu donne ce qu'il demande.

Cette vigilance, *dites-vous encore, est trop* épineuse. — Comparaison *d'un* homme qui évite *le* bord d'un précipice, *qui* prend *une* escorte contre *les* voleurs, *qui* évite *un* chemin dangereux. L'amour adoucit *les difficultés.*

Cette vigilance, *dites-vous enfin*, dérangeroit tout. — *Dites plutôt qu'elle* rangeroit tout. Ordre, proportion. *Le* dérangement *ne vient que* des précautions omises.

Second point. Priez.

1° Nécessité de prier. Pourquoi prier? *C'est que la* religion est dans *la* volonté. *Ma* volonté *est* plus à moi que toute autre chose. Foiblesse de *la* volonté, même en Adam; bien plus en nous.

Comment naviguer sans navire? L'amour *s'obtient* par *la* grâce, *et la* grâce par *la* prière : *Petite et accipietis.* Sans *la* prière, *la* vigilance ne seroit que désespoir.

2° Choix de prière. Prière vocale. Prière pour biens temporels : prière pour biens spirituels en l'autre vie. Prière pour *obtenir l'*amour *et le* détachement.

3° Forme de prière. Méthodes : Prières vocales, lectures, présence de Dieu : comment aimer : saint François de Sales. Faites taire l'imagination pour écouter Dieu.

Prétextes qui détournent de l'oraison.

La crainte de l'illusion. Vous craignez l'illusion dans l'amour de Dieu, et non dans l'amour-propre. Vous craignez l'illusion dans la société avec Dieu, et non *dans la société* avec le monde.

La crainte de l'oisiveté. Est-ce temps perdu que de parler à Dieu, *et* d'écouter Dieu sur *nos* devoirs? *Quid hic statis totâ die otiosi?*

La vie réglée, *dit-on encore*, suffit *sans oraison. Mais la vie* n'est *pas* réglée sans amour *de Dieu.* Comparaison d'homme qui diroit : Il suffit de travailler sans manger.

O vous, qui m'écoutez avec foi! ô vous pour qui nulle parole n'est perdue! ô vous pour qui la parole de Dieu ne s'arrête point à l'oreille, mais entre jusqu'au fond du cœur! ô vous qui craignez moins de mourir mal que de ne vivre pas bien, parce que vous savez que la bonne vie prépare la bonne mort, vivez bien, vivez bien au milieu des méchans.

XIII.

POUR LE DIMANCHE DE QUASIMODO.

SUR LES MOYENS DE PERSÉVÉRER.

Christus resurgens ex mortuis jam non moritur. Rom. VI, 9.

Nous avons tout dit. Que reste-t-il, sinon de vous demander *la* persévérance? Mais peut-on l'espérer?

Division. Je ne demande que trois points. Vouloir de bonne foi, fuir *le* danger, prier pour soutenir *votre* foiblesse.

O Seigneur! donnez-moi la grâce de faire entendre ces trois vérités.

Premier point. Vouloir de bonne foi.

N'y a-t-il qu'à vouloir? Exemples *d'un* marchand pour richesses, *d'un* militaire pour fortune, *d'un* particulier pour mariage avantageux. *Ils veulent sincèrement : disons de même du fond du cœur :* Je veux me sauver.

La volonté est tout en religion. *Non nisi voluntate peccatur. Et cùm sit tam magnum bonum, velle solo opus est, ut habeamus. — Fili, præbe mihi cor tuum. — Vis sanus fieri?*

Mais on n'a souvent pour persévérer qu'une volonté imaginaire. *Mens de seipsa sibi sæpe mentitur.* Nul commencement d'exécution. Nul projet de vie nouvelle. Nulle ouverture à *un* homme de Dieu.

Volonté double. Velléité : exemple de malade *pour* médecine amère, régime ; *d'*avare *pour la* dépense ; *de* paresseux *pour le* travail. *Vult et non vult piger. Via pigri quasi sepes spinarum.* — Concours de deux volontés contraires : Je voudrois honneur : mais je veux davantage plaisir.

Il faut une volonté unique. Exemples : avare *ne veut que son* trésor; ambitieux *ne veut que sa* fortune. Amour de soi-même. Comparaison de *volonté pour le* bien *et pour le* mal. *Vouloir se sauver,* quoi qu'il en coûte.

Je ne sens *pas* cette volonté, *dites-vous.* Différence de sentir *et* consentir. Comparaison d'homme qui a deux enfans.

Je ne veux pas, *direz-vous.* Désirez au moins de vouloir : douleur de ne vouloir est volonté. Demandez.

Second point. Fuir *le danger.*

Opposition entre ces deux choses : En guerre, courage *et* force ; en piété, défiance de soi ; trésor en vase d'argile. Peut-on moins deman-

der que *la* fuite *du danger?* Combien de solitaires au désert, etc. On ne demande que vie réglée.

Pourquoi *tant de* peine à fuir *le danger?* Amour de l'occasion. Jalousie de liberté. Présomption qui mérite chute. Exemple de saint Pierre. *Petrus demonstratus est sibi; quando Domini imminente passione præsumpsit, et veniente ipsâ passione titubavit.* (S. Aug.)

Comparaisons d'homme qui revient de naufrage, d'homme qui revient de combat, d'homme qui a été avec assassin, d'homme qui sort de lieu pestiféré.

Troisième point. Prier.

Bonne volonté vient de la grâce : *Operatur velle. Præparatur voluntas a Domino. Notre* vie *est* d'emprunt, *comme* lumière, respiration. Grâce attachée à *la* prière : *Petite*, etc. Prière composée d'aveu d'impuissance, de désir d'avoir : *Exemple de* mendicité.

J'ai, dites-vous, la volonté d'obtenir *les* vrais biens. Mensonge! vous ne voudriez *pas le* renoncement : *vous faites des* vœux pour santé, procès, etc.: non pour vertus. *Adveniat regnum tuum : fiat voluntas tua : panem nostrum quotidianum*, etc.

Persévérer en prière. *Semper orare, et non deficere. Sine intermissione orate.* Esprit qui prie en nous.

Je veux me sauver, *dites-vous;* mais *la* prière *est sujette à* illusion. *Lequel est plus à craindre,* ou illusion dans amusemens, ou illusion dans union à Dieu? Si vous ne priez, nulle racine.

Comment prier? *dites-vous encore.* Prière de Jésus-Christ aux apôtres : *Domine, doce nos orare.* Amour aime. Saint François de Sales.

Je n'ai *pas, dites-vous*, le goût de la prière. Malade dégoûté. Pénitence. Facilité, simplicité, liberté.

O maître! apprenez à prier : je mourrois content.

XIV.

SUR LES MARQUES DE LA VOCATION

A L'ÉTAT ECCLÉSIASTIQUE.

Et ad hæc quis tam idoneus?

Mais qui est-ce qui est propre à faire ces choses? *II Cor.* II, 16.

Saint Paul parle de sa fonction, où il est l'odeur de mort à ceux qui meurent, et de vie à ceux qui vivent. Fonction difficile. Il désespère de trouver quelqu'un : *Et ad hæc*, etc. Je cherche : je heurte à la porte de chaque cœur. Hélas! qui sera assez propre, etc.

I. Marques intérieures de vocation :

1° Talent naturel. Esprit droit, net, tête réglée.

Voulez-vous *donc* compter sur *les* dons naturels? *me direz-vous.* Oui : écoutez saint Augustin : Dieu prépare ainsi *les* fondemens *de l'édifice spirituel.*

Voulez-vous rendre *le* sacerdoce impossible? *direz-vous encore.* Voyez *les* fonctions *importantes du sacerdoce :* Instruire *les* ignorans, détromper *le peuple de ses* erreurs en foi, en morale : corriger, consoler, perfectionner.

Troupeau, famille : père, législateur. Comparaison de magistrat. Bon sens de douter.

2° Courage. Plus de martyre : persécution indirecte en paix. Guerre livrée à passions des hommes. *Ecce ego mitto vos sicut agnos inter lupos. Non enim subterfugi quominus*, etc. *Nullam requiem habuit caro nostra.*

3° Douceur. C'est un ministère de contradiction : *Argue cum omni importunitate :* d'autant plus de douceur.

Rien ne se fait si vous n'avez *la* confiance : il ne s'agit que de faire aimer Dieu : rendez-le aimable.

Politesse, complaisance, ménagement : *Discite a me quia mitis sum.*

Vous en demandez trop, *direz-vous.* — Ce n'est pas moi, c'est l'Evangile.

Où en trouvera-t-on *de ce caractère?* Des pierres *Dieu peut faire* enfans d'Abraham. — A peine douze? Douze convertiroient le monde comme *les* apôtres.

II. Marques extérieures.

1° Réputation. Que personne n'ait à critiquer, à soupçonner : *Vereatur, nihil habens contradicere.* Que le peuple désire : O si nous l'avions, etc. Que l'Eglise croie avoir besoin de lui, et use de son droit. *Indecenter appetitur*, etc.

2° Conduite pour *les* ordres. Ne *les point* chercher : *Indecenter appetitur : ex præsumptione fit indignus.* Fuir sincèrement : exemples de tant de saints. Abandon à un bon directeur, par lequel l'Eglise décide.

3° Pratique. Demeure dans le séminaire : oraison, recueillement, docilité, réglement, modèle de vie. — Séjour hors du séminaire. Habitude de persévérer.

Perfection de l'ancienne Eglise. Difficulté plus grande aujourd'hui : impies au dedans : relâchement autorisé : discipline et juridiction abattue. Persécution ranimoit.

Peut-on espérer? O Seigneur? suis-je obstacle. Je crois : transportez montagnes.

XV.

SUR LES MOYENS DE CONNOITRE LA VOCATION ET D'Y CORRESPONDRE.

Obsecro itaque vos, ego vinctus in Domino, ut digne ambuletis vocatione quâ vocati estis. Ephes. IV, 1.

Division. Ne soyez prêtres malgré Jésus-Christ, en trompant l'Eglise. Si vous êtes prêtres, soyez prêtres véritables. Pour l'être, demandez de le devenir.

Premier point. Ne soyez prêtres malgré Jésus-Christ.

Marques de vocation. 1° Science. 2° Vertus. 3° Conduite.

Consultez Dieu, *et un* homme de Dieu.

Second point. Si vous êtes prêtres, soyez-le donc.

1° Travail. 2° Courage dans les contradictions. 3° Désintéressement. 4° Aimer jusqu'à faire aimer.

Troisième point. Pour l'être, priez.

1° Besoin de prière : pour soi, pour troupeau, pour intelligence d'Evangile.

2° Nature de *la* prière : commencement d'amour, recherche d'amour, union avec *le* bien-aimé.

3° Manière de prier. Comme on peut. — Désirer *les* biens spirituels. Parler à Dieu, attendre Dieu.

O souverain pasteur! voyez troupeau : voyez pasteur.

XVI.

SUR LA NÉCESSITÉ DE LA CHARITÉ DANS LES MINISTRES DU SANCTUAIRE.

Quis ergo nos separabit? Rom. VIII, 35.
Charitas Christi urget nos. II Cor. V, 14 : et VI, 2.

Division. L'AMOUR-PROPRE rend *le* ministère impossible : l'amour de Dieu rend *le* ministère doux.

Premier point. L'amour-propre rend le ministère impossible.

1° On ne peut aimer *le* ministère. *Quod ampliùs nos delectat secundùm id operemur necesse est.* (S. Aug.) *Amor meus pondus meum.* Combat perpétuel d'amour-*propre* dominant, et de ministère : exemples d'emplois contraires à l'amour-*propre*.

2° On ne peut l'exercer bien. Exemples d'emplois mal exercés qu'on n'aime pas. Détails de sermons, exhortations de mourans, de confessions à entendre, d'oraison à enseigner. L'essentiel du ministère *est la* persuasion.

3° On ne peut acquérir l'autorité *nécessaire.* Mœurs irrégulières par quelque endroit : vie intérieure ne s'imite point : juste défiance des hommes.

4° *Mille difficultés insurmontables à l'amour-propre.* Difficultés de la part des pasteurs. Point de miracles comme *les* apôtres. Point de vie extraordinaire *comme les* prophètes, saint Jean-Baptiste, *les* apôtres. Vie occupée du temporel, ou des formalités.

Difficultés de la part des peuples. Indocilité du troupeau : irréligion secrète. Scandales contre *le* clergé. — Jalousie entre ministres.

Nature du ministère : *tout* amour de Dieu : *Quidquid patet, quidquid latet*, etc. L'amour-propre ne peut le persuader. Vie propre ne peut inspirer mort à soi.

Je n'ai pas cet amour *de Dieu, dites-vous.* — Ou fuyez *le* sacerdoce, ou obtenez cet amour.

Je le désire — Ce n'est *pas* assez. *Tout* Chrétien doit l'avoir déjà. Vous ne le désirez point.

Je l'acquerrai. — Attendez donc à être prêtre. En attendant, vie de prière.

J'ai besoin... — Comparaison de capitaine, de président : j'ai besoin. L'Eglise a besoin de bons ouvriers. *Charitas Christi urget nos.*

Second point. L'amour de Dieu rend le ministère doux.

Le sacerdoce est un ministère de mort, contre lequel tous s'élèvent. L'amour *de Dieu* fait aimer cette mort, et souffrir *les* contradictions.

1° L'amour de Dieu adoucit toute peine. Exemple des guerriers, des marchands, etc. Raison : on ne fait que ce qu'on veut : on souffriroit de ne le faire. Tout *le* bonheur est de faire ce qu'on aime.

2° L'amour de Dieu veut faire aimer le bien-aimé. (Exemples.) S'allume comme *un* feu : plus.

il brûle, plus il veut brûler. L'amour peut s'éteindre, mais non se lasser.

3° L'amour de Dieu est *le* renoncement à soi : *le* mépris, *la* douleur, *la* pauvreté, n'attaquent que le moi.

4° L'amour de Dieu *fait acquérir* prudence en conduite, science des dogmes, talent de prêcher.

O prêtre, qui est avec Jésus-Christ, amour sacrificateur et victime d'holocauste : pendant la vie, l'amour est *votre* consolation ; à la mort, *le* commencement de *votre* béatitude.

XVII.

PANÉGYRIQUE

DE SAINT CHARLES BORROMÉE.

Sacerdos magnus qui in vita sua suffulsit domum. Eccli. L, 1.

Division. Vocation, racine de l'arbre. Œuvres, fruits de la vocation.

Premier point. Vocation *prouvée par*,

1° Innocence :

2° Examen *sérieux*, défiance de soi, docilité, indifférence ;

3° Désintéressement. Mort de *son* frère Frédéric. Désir de famille. Quatre-vingt mille livres de rente. Honneurs.

Second point. Œuvres.

Sortie de Rome avant *la* mort de *son* oncle.
Travaux pour *le* concile de Trente.
Conciles : six provinciaux, onze diocésains.
Vie dure. — Prédication. — Contradictions.
— Peste. — Aumônes : Princip. Doira. Autres : vingt mille écus d'or.

XVIII.

PANÉGYRIQUE

DE SAINTE CATHERINE DE BOLOGNE.

Æmulamini autem charismata meliora, et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. I Cor. XII, 31.

Division. Sainte Catherine de Bologne a fait ces deux choses : elle a mérité les plus grands dons de grâce : elle a préféré la voie encore plus excellente que la charité.

Premier point. Mérite des dons.

1° A onze ans *elle* se renferme. On ne donne *à Dieu* que vieillesse, langueur, agonie. Pécheurs refusent pénitence : innocence l'embrasse.

2° Souffrance de tentations. Illusion de désespoir. Préparez *votre* ame à *la* tentation. On se prépare à succomber.

3° Cinq ans de peine pour *une* vaine complaisance : faut-il s'en étonner ? Exemple de Lucifer. Dieu rigoureux *à l'égard des* grandes ames : à vous lâches, indulgent. Péchés intérieurs, les plus redoutables, les plus négligés.

4° Stabilité dans l'état présent. Inquiétudes, illusions, vains projets. Dégoût, négligence d'état où l'on est. Vraie mort que de mourir à l'inconstance.

5° Oraison au préjudice de sommeil. *Vigilate in oratione.* Acémètes. Saint Antoine. Solitaires.

6° Supériorité. Se dévoue par ordre de Dieu. Vie où rien pour elle. Sacrifice comme martyre.

7° Sept maximes. Pureté. Gloire de Dieu. Oubli de bonnes œuvres passées. Ardeur pour futures. Se défier de soi et de sa pensée. Espérer en Dieu seul. Présence continuelle de Dieu.

C'est ainsi qu'elle mérita les dons de conversions, de révélations, de prophétie. L'Apôtre prescrit aux Corinthiens *une* discipline pour régler *les* dons merveilleux : sainte Thérèse sur ses filles.

Second point. Préférence de charité à dons.

1° Dons ne se méritent que par charité. Régularité de vertus. Pureté d'esprit. — Mortification du cœur. Oraison continuelle. Tentations pénibles.

2° Vertus plus miraculeuses que ces dons. Homme ressuscité. Grain de blé renaît et se multiplie dans la terre. Enfant qui se forme tous les jours. Qui fait, peut refaire. Homme qui s'aime éperdument, se renonce. *Mortui resurgunt : pauperes evangelizantur.* Résurrection sera la fin pour corps : pourquoi aujourd'hui pour ame ? Nulle résistance de cadavre. Garde de volonté pécheresse.

3° Etat où l'on se détache des dons miraculeux. *Habemus firmiorem propheticum sermonem.* Maximes du bienheureux Jean de la Croix. Saint Louis, qui ne veut voir miracle. Sainte Catherine de Bologne doit avoir été en illusion.

Je ne veux faire miracles, *dites-vous.* C'en seroit un grand, si, etc.

Je crains illusion. — Craignez celle de vie lâche, molle, vaine.

Je me contente de vie commune. Bon, dans les vertus évangéliques : mais dans tiédeur mondaine, c'est s'égarer.

O filles de Catherine! priez : c'est fonction d'apôtres : priez pour vous-mêmes, priez pour Eglise, priez pour moi. Gardez *le* silence : grande instruction. — Obéissez : nation des justes, obéissance, amour.

LETTRES

SUR DIVERS POINTS DE SPIRITUALITÉ.

LETTRE

SUR LA FRÉQUENTE COMMUNION.

Je ne suis nullement surpris, Monsieur, d'apprendre, par la lettre que vous m'avez fait la grâce de m'écrire, que plusieurs personnes sont mal édifiées de vous voir communier presque tous les jours. Ces personnes ne jugent de vos communions, que sur certains préjugés qu'elles tirent de l'ancienne discipline sur la pénitence. Mais il ne s'agit point ici de l'exemple des hommes coupables de péchés mortels, qui étoient dans la nécessité de faire pénitence avant que de communier : le cas dont il s'agit est celui d'un fidèle dont la conscience paroît pure, qui vit régulièrement, qui est sincère, et docile à un directeur expérimenté et ennemi du relâchement. Ce fidèle est foible; mais il se défie de sa foiblesse, et a recours à l'aliment céleste pour se fortifier. Il est imparfait; mais il en gémit, et travaille pour se corriger de ses imperfections. Je dis qu'un bon directeur, auquel il obéit avec simplicité, peut et doit le faire communier presque tous les jours. Voici mes raisons :

1. Les Pères nous enseignent que l'Eucharistie est le pain quotidien que nous demandons dans l'Oraison Dominicale. Jésus-Christ se donne à nous sous l'apparence du pain, qui est l'aliment le plus familier de l'homme, pour nous familiariser avec son corps ressuscité et glorieux. Ainsi, l'institution du sacrement, expliquée par la tradition, nous invite à une communion quotidienne. Les Pères mêmes ont expliqué de l'Eucharistie la parabole où Jésus-Christ représente un roi qui ayant préparé un festin, et sachant les vaines excuses des invités, envoie d'abord *dans les places et dans les rues*, ensuite jusque *dans les chemins et le long des haies*, pour y chercher des hommes qu'on *force d'entrer, afin que sa maison soit remplie*[1].

La pratique suivit d'abord l'esprit de l'institution du sacrement. Les premiers fidèles *persévéroient dans la communion de la fraction du pain..... Ceux qui croyoient......, vivoient tous unis*, et ils alloient ASSIDUMENT TOUS LES JOURS *en union d'esprit au temple*, ROMPANT LE PAIN, *tantôt dans une maison, et tantôt dans une autre*[2]. La tradition nous apprend que cette *communion de la fraction du pain* étoit la participation à l'Eucharistie. Ainsi il résulte de cette tradition sur ces paroles, que les fidèles qui vivoient chrétiennement étoient *tous...... assidument tous les jours* nourris du pain sacré, *tantôt dans une maison, et tantôt dans une autre*.

Saint Paul confirme cette vérité : *Quand vous êtes*, dit-il[3], *assemblés, ce n'est plus manger la cène du Seigneur*. Vous voyez que l'assemblée étoit faite pour la cène, et que cet apôtre, en reprochant aux Corinthiens qu'on ne reconnoît plus *la cène du Seigneur* au milieu des indécences qu'ils y commettoient, fait entendre que l'assemblée n'avoit plus ce qu'elle devoit avoir, parce que chacun faisoit indécemment la manducation de la cène. Suivant l'institution, expliquée par l'Apôtre, on s'assembloit pour manger *la cène du Seigneur*. Ces deux choses étoient unies.

Il y avoit alors trois choses qu'on ne séparoit

[1] *Luc.* XIV, 23. — [2] *Act.* II, 11. — [3] *I Cor.* XI, 20.

point dans ces premiers temps, savoir, la synaxe ou assemblée, le repas mystique, et le repas suivant de charité, qu'on nommoit *agape*. Tous s'assembloient, tous communioient, tous mangeoient ensemble après la communion. Les critiques veulent remonter à l'antiquité ; la voilà. Qu'y a-t-il dans le christianisme de plus pur et de plus ancien que les Actes des Apôtres et les Epîtres de saint Paul ?

On se récrie que ces premiers Chrétiens étoient des *saints*. J'en conviens. Le terme de *saints* signifie des hommes séparés des pécheurs : en ce sens, tous les justes sont saints, puisqu'ils sont séparés par la grâce sanctifiante de tous les ennemis de Dieu. Mais, sans vouloir égaler les Chrétiens de ces derniers siècles à ceux de l'Eglise naissante, je ne puis m'empêcher de remarquer que les apôtres, qui donnent aux fidèles de leur temps le nom de *saints*, les reprennent en même temps sur beaucoup de défauts, comme la jalousie, les partialités, les dissensions. On voit des ouvriers évangéliques, comme Démas, abandonner le travail du ministère par l'amour du siècle. On n'a qu'à lire saint Cyprien, pour reconnoître que les fidèles, tombés dans un grand relâchement et dans beaucoup de désordres grossiers, avoient besoin que les persécutions réveillassent leur foi. « Une » longue paix, dit ce Père[1], avoit corrompu la » discipline de la tradition ; la correction céleste » a relevé la foi abattue, et pour ainsi dire endormie.... Chacun s'appliquoit à augmenter » son patrimoine, et oubliant ce que les fidèles » avoient fait du temps des apôtres et qu'ils » devroient faire en tout temps, ne s'attachoient qu'à entasser des richesses par une » avidité insatiable. Il n'y avoit plus de zèle de » religion dans les pasteurs, ni de foi saine dans » les ministres de l'autel, ni de compassion pour » les bonnes œuvres, ni de discipline pour les » bonnes mœurs. Les hommes paroissoient avoir » changé leur barbe, et les femmes se fardoient. » On déguisoit l'ouvrage de Dieu : on peignoit » les cheveux. On usoit d'artifice pour tromper » les simples : on surprenoit ses frères par des » tours de mauvaise foi. On se marioit avec les » infidèles, et on prostituoit aux idolâtres les » membres de Jésus-Christ. On faisoit des serments téméraires et des parjures : on méprisoit » par arrogance les supérieurs : on se déchiroit mutuellement par une médisance empoisonnée. Ils sont dans des animosités implacables. Un grand nombre d'évêques, qui » auroient dû soutenir les peuples par leurs » exemples et par leurs exhortations, ont méprisé le ministère que Dieu leur confie ; ils se » sont chargés des emplois mondains : ils ont » abandonné leurs chaires et leurs troupeaux, » pour errer dans les pays étrangers, et pour y » trafiquer dans les foires comme les marchands. » On n'a point secouru dans l'Eglise les frères » manquans de pain, parce qu'on vouloit amasser des trésors. On cherchoit des chicanes et » des fraudes pour usurper les biens d'autrui : » on s'enrichissoit par des usures énormes..... » Aux premières menaces de l'ennemi, le plus » grand nombre des frères a trahi sa foi. Ils » n'ont point été entraînés par le torrent de la » persécution ; mais ils se sont renversés eux-mêmes par une chute volontaire. »

On n'a qu'à lire ce que saint Augustin dit pour les catéchumènes, afin de les préparer à voir au nombre des Chrétiens un grand nombre d'hommes très-relâchés. Il va jusqu'à dire qu'il faut être bon pour pouvoir découvrir les bons Chrétiens au dedans de l'Eglise[1]. Enfin il n'est pas permis d'oublier que les fidèles de Corinthe montroient des imperfections grossières jusque dans le festin sacré. De là vient que saint Paul se récrie : *Ce n'est plus manger la cène du Seigneur..... Méprisez-vous l'Eglise de Dieu....? Vous en louerai-je? Non, je ne vous en loue point... C'est pourquoi plusieurs parmi vous sont malades, languissent, et s'endorment*[2]. Les justes des premiers siècles, et même ceux qui étoient conduits par les apôtres, n'étoient donc pas exempts d'imperfections. Ils étoient néanmoins *tous assidument tous les jours...... rompant le pain*, etc. Nos justes de ces derniers temps peuvent donc à leur exemple être assidus TOUS les JOURS à rompre le pain, pourvu qu'ils soient humbles et dociles pour travailler à se corriger de leurs imperfections.

II. Les canons qu'on a attribués aux apôtres sont sans doute d'une grande antiquité, et contiennent la discipline commune des premiers temps. Le neuvième canon veut que si un clerc, « après avoir fait l'oblation (avec les autres), » ne communie pas, il en dise la raison, afin » qu'on l'excuse si elle est bonne ; et que s'il » ne la dit pas, il soit exclu de la communion, » comme ayant scandalisé le peuple. » Ainsi c'étoit dans ces premiers temps un scandale, qu'un clerc offrît sans communier ; et c'est ce qui étoit puni par une privation du sacrement.

Le dixième canon dit que « tous les fidèles

[1] *De Lapsis*, pag. 182 et seq. ed. Baluz.

[1] *De Catech. rudibus*; n. 49, 55 : tom. VI, pag. 293, 296. — [2] *I Cor.* XI, 20, 22, 30.

» qui entrent dans l'Eglise, qui écoutent les » Ecritures, qui ne continuent pas à demeurer » pour l'oraison, et qui ne communient pas, » soient privés de la communion (c'est-à-dire, » excommuniés) parce qu'ils causent du trouble » (ou scandale) dans l'Eglise. »

Ainsi, vous le voyez, le scandale de voir un clerc ou un fidèle assister à l'oblation sans y participer, étoit si grand, qu'on excommunioit l'un et l'autre. On peut juger par là combien il étoit rare et extraordinaire que quelque fidèle assistât aux divins mystères sans communier, et qu'en ce cas il devoit lever le scandale, en expliquant les raisons qui l'éloignoient de la communion.

III. Si on veut suivre l'antiquité, on doit au moins écouter saint Justin martyr, et presque contemporain des apôtres. « Après que celui » qui préside, dit-il[1], a achevé l'action de » grâces, et que tout le peuple s'est uni à lui » avec joie pour confirmer par ses prières tout » ce qui a été fait, ceux qui sont nommés par » nous diacres et ministres, distribuent à cha- » cun de ceux qui sont présens, le pain, le vin » et l'eau, qui ont servi de matière à l'action de » grâces, afin que chacun y participe. Nous » donnons à cet aliment le nom d'Eucharistie, » et il n'est permis à aucun autre d'y partici- » per... Nous ne prenons point ceci comme un » pain et comme un breuvage ordinaire. Mais, » comme Jésus notre Seigneur, devenu chair » par la parole de Dieu, a pris pour l'amour de » nous la chair et le sang (de l'humanité), de » même nous avons appris que cet aliment sur » lequel se font les actions de grâces par les » prières du Verbe, pour nourrir par voie de » changement notre sang et notre chair, est la » chair et le sang de ce Jésus incarné.... Le jour » qu'on nomme du soleil, tous ceux qui sont » dans les villes ou à la campagne, s'assemblent » dans un même lieu... Nous nous levons tous » en commun pour prier. Les prières étant » finies, on offre le pain, le vin et l'eau.... LA » DISTRIBUTION ET LA COMMUNICATION des choses qui » ont servi de matière à l'action de grâces SE » FONT A CHACUN DE CEUX QUI SONT PRÉSENS; PUIS » ON LES ENVOIE AUX ABSENS PAR LES DIACRES. »

Il est essentiel d'observer que, suivant cette fidèle description, non-seulement on distribuoit l'Eucharistie *à un chacun* des fidèles qui étoient *présens;* mais encore on *l'envoyoit aux absens par les diacres.* Tant on étoit alors éloigné de croire qu'aucun des fidèles présens dût en être privé, ni même que les absens, qui n'avoient pas été libres de venir, dussent souffrir au jour d'assemblée une si rude et si dangereuse privation. Il est vrai que saint Justin ne marque *pour l'ordinaire* le jour d'assemblée qu'au *jour du soleil*, c'est-à-dire le dimanche. Mais outre qu'en ces temps-là les Chrétiens, souvent persécutés, n'étoient pas libres de s'assembler tous les jours, de plus, nous verrons tout-à-l'heure, dans Tertullien, qu'après avoir reçu l'Eucharistie des mains des ministres au jour d'assemblée, chacun, gardant chez soi le pain sacré, faisoit à jeun sa communion secrète.

IV. Tertullien expliquant ces paroles, *Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien*, dit qu'il s'agit « du corps de Jésus-Christ qui est » reconnu dans le pain, et qu'ainsi, en deman- » dant le pain quotidien, nous demandons à » être perpétuellement avec Jésus-Christ, et à » n'être jamais séparés de son corps[1]. » Voilà la demande, pour chaque jour, de l'Eucharistie, qui est le pain de ce jour-là.

D'ailleurs Tertullien avertissant sa femme de ne se remarier pas avec un Païen, en cas qu'il vînt à mourir, lui disoit : « Plus vous prendrez » de soin pour vous cacher, plus vous serez » suspecte, et en danger d'être surprise par la » curiosité païenne. Serez-vous cachée quand » vous ferez le signe (de la croix) sur votre lit, » sur votre corps,.... quand vous vous lèverez » la nuit pour prier? Ne paroîtrez-vous point » faire quelque action magique? Votre époux » ne saura-t-il point qu'est-ce que vous mangez » en secret avant tout aliment? et s'il sait que » c'est du pain, ne croira-t-il pas que c'est ce- » lui dont on parle[2]? » Vous voyez qu'il ne s'agit pas d'une action rare, que cette femme pût facilement cacher à un mari païen, mais, au contraire, d'une communion à peu près fréquente comme l'action de faire le signe de la croix en se couchant, ou de se lever la nuit pour prier. Il s'agit du pain que cette femme devoit prendre chaque jour, avant tous les autres alimens qu'elle ne manquoit aucun jour de prendre. Telle étoit la communion secrète et domestique, lors même qu'on n'étoit pas libre d'aller en un lieu d'assemblée. Ce père ajoute que, quand une femme chrétienne n'a point épousé un Païen, elle participe *aux sacrifices sans scrupule*, et qu'elle a *une exactitude quotidienne sans empêchement; diligentia quotidiana*[3]. Le terme de *quotidienne* tombe sur la participation *aux sacrifices.* Voilà une communion

[1] *Apoc.* I, n. 65. et seq. pag. 83.

[1] *De Orat.* cap. VI ; pag. 131, 132. — [2] *Ad Uxor.* lib. II. cap. V ; pag. 169. — [3] *Ibid.* cap. VIII ; p. 172.

quotidienne que ce Père suppose même dans une femme très-éloignée de la perfection, puisqu'il suppose qu'elle a fait la faute de se remarier avec un idolâtre.

Ailleurs il suppose que chacun communioit *aux jours de station*[1]. Ailleurs il dit : « Nous » recevons le sacrement de l'Eucharistie, même » au temps du repas, lequel est ordonné à tous » par le Seigneur; et nous ne le recevons dans » nos assemblées mêmes, qui se font avant le » jour, que de la main de ceux qui président[2]. » Vous voyez que la communion étoit générale, comme les repas nommés *agapes*, qui étoient pour tous les fidèles, excepté ceux qui faisoient pénitence.

V. Saint Cyprien n'a pas manqué de suivre la tradition de Tertullien. « Nous demandons, » dit-il[3], que ce pain nous soit donné TOUS LES » JOURS, de peur que nous qui sommes en Jésus-» Christ, et QUI RECEVONS TOUS LES JOURS L'EU-» CHARISTIE comme l'aliment de salut, ne soyons » séparés de ce corps par l'obstacle de quelque » délit plus grief, qui, nous tenant privés et » exclus de la communion, nous prive du pain » céleste..... Quand Jésus-Christ dit donc que » *celui qui mangera de son pain vivra éternelle-* » *ment*, il est manifeste que, comme ceux qui » atteignent à son corps, et qui reçoivent l'Eu-» charistie par le droit de communion, sont » vivans, il faut craindre et prier, de peur » que quelqu'un étant privé et séparé du corps » de Jésus-Christ, ne demeure loin du salut, » Jésus-Christ nous menaçant par ces paroles, » *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme,* » *et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point* » *la vie en vous;* voilà pourquoi nous demandons » qu'on nous donne tous les jours notre pain, » c'est-à-dire Jésus-Christ. »

1° Ces paroles sont formelles, et ne laissent rien à désirer : *Nous demandons..... et recevons tous les jours l'Eucharistie.* La réception étoit quotidienne comme la demande. Ceux qui n'étoient pas dignes de communier, à cause de quelque péché mortel dont ils se sentoient coupables, n'auroient pas osé demander le pain quotidien avec les justes dans la célébration des mystères.

2° Nul fidèle n'étoit privé de la communion au jour d'assemblée, à moins qu'il ne fût tombé *dans quelque délit plus grief : intercedente aliquo graviore delicto.* Sans doute les fautes vénielles, que la simple récitation de l'Oraison Dominicale peut effacer, selon saint Augustin; ces fautes légères que les apôtres mêmes, instruits par Jésus-Christ, confessoient tous les jours en récitant cette Oraison, ne sauroient jamais être confondues avec un *délit plus grief*, qui excluoit de la communion. Le terme comparatif de *plus grief* désigne avec évidence des péchés *plus griefs* que ces fautes vénielles et quotidiennes, sans lesquelles les parfaits mêmes ne demeurent pas long-temps dans cette vie de fragilité et de tentation.

3° Saint Cyprien assure que tous ceux qui ne sont pas coupables *d'un délit grief... reçoivent l'Eucharistie par le droit de communion* acquis à tout fidèle exempt de ce délit.

4° Ce Père regarde la privation de la communion quotidienne comme une rigoureuse punition, et comme un grand péril, parce que celui qui est privé de l'Eucharistie est *séparé du corps de Jésus-Christ, et demeure loin du salut*, suivant ces paroles menaçantes : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme,... vous n'aurez point la vie en vous.*

5° Il ne s'agit point du cas extraordinaire d'une violente persécution, où l'Eglise permettoit à chacun d'emporter avec des corbeilles l'Eucharistie dans sa maison[1], et où elle vouloit que chacun fût muni du sang de Jésus-Christ, pour avoir la force de répandre le sien dans le martyre. Il s'agit de la règle générale, pour les temps même les plus paisibles, où tous les fidèles, qui n'avoient commis *aucun délit plus grief,... recevoient l'Eucharistie... par le droit de communion.*

VI. L'Église d'Orient pensoit comme celle d'Afrique. « Je vois, dit saint Chrysostôme[2], » beaucoup de fidèles qui participent au corps » de Jésus-Christ d'une façon indiscrète et té-» méraire, plutôt par coutume et pour satis-» faire la formalité, que par réflexion et avec » les sentimens qu'ils devroient avoir. Je com-» munierai, dit un fidèle, si le temps de Ca-» rême arrive, ou bien si l'Epiphanie vient. » Cet homme communie en quelque état qu'il » soit. Ce n'est pourtant ni l'Epiphanie ni le » Carême qui rend les fidèles dignes d'appro-» cher de ce sacrement, mais la sincérité et la » pureté de conscience. Avec cette pureté, AP-» PROCHEZ - VOUS - EN TOUJOURS; et sans elle, » jamais. »

Remarquez que ce Père n'admet aucun milieu entre ces deux termes *toujours* et *jamais*. Si votre conscience est impure, ne vous approchez *jamais* de l'Eucharistie. Si, au contraire,

[1] *De Orat.* cap. XIV : p. 135. — [2] *De Corona*, cap. III : pag. 102. — [3] *De Orat. Dom.* p. 209, 210.

[1] *De Lapsis* : pag. 189. — [2] *In Ep. ad Ephes.* c. I. hom. III, n. 4 : tom. XI, pag. 21.

votre conscience est purifiée, *approchez-vous-en toujours*. Il n'y met aucun milieu ni restriction. Mais continuons à l'écouter.

« Je remarque, dit-il encore, beaucoup d'ir- » régularité en ce point. Dans les autres temps » vous n'approchez point de la sainte table, » quoiqu'il arrive souvent que vous soyez purs; » mais à Pâque vous communiez, quoique vous » soyez tombé dans le péché. O habitude! ô » présomption! En vain on offre le sacrifice » quotidien: en vain nous sommes à l'autel, » puisque personne n'y participe. Je parle » ainsi, non-seulement afin que vous y partici- » piez, mais encore afin que vous vous en ren- » diez digne. Vous n'êtes pas digne, dites-vous, » du sacrifice et de la communion : vous ne » l'êtes donc pas aussi de la prière. Vous en- » tendez le ministre qui est debout, et qui » crie : Vous tous, qui êtes en pénitence, re- » tirez-vous d'ici. TOUS CEUX QUI NE COMMUNIENT » PAS SONT EN PÉNITENCE. Si vous êtes du nombre » de ceux qui sont en pénitence, vous ne devez » pas communier; car QUICONQUE NE COMMUNIE » PAS EST EN PÉNITENCE. Pourquoi donc le mi- » nistre crie-t-il : Vous qui ne pouvez pas prier, » retirez-vous d'ici? Quoi donc! vous demeurez » impudemment! Mais vous N'ÊTES PAS, DITES- » VOUS, DU NOMBRE DES PÉNITENS. QUOI! VOUS ÊTES » DU NOMBRE DE CEUX QUI PEUVENT COMMUNIER, ET » VOUS NE VOUS EN SOUCIEZ PAS! VOUS CROYEZ QUE » CE N'EST RIEN; mais pensez-y, je vous en » conjure. C'est la table du Roi céleste; les » anges la servent; le Roi même y est présent : » et vous vous y tenez debout en baillant! Vos » habits sont sales, et vous ne vous en mettez » point en peine! MAIS ILS SONT PROPRES, DITES- » VOUS : HÉ BIEN! METTEZ-VOUS DONC A CETTE » TABLE, ET COMMUNIEZ. Le Roi vient chaque » jour pour voir ceux qui sont à sa table, et » pour leur parler à tous; et maintenant il vous » dit dans votre conscience : Pourquoi êtes- » vous là debout, sans avoir la robe nuptiale? » Il ne dit point : Pourquoi êtes-vous à ma » table? Mais avant que vous vous y mettiez, » et que vous entriez, il dit qu'un tel en est » indigne. Car il ne dit pas : Pourquoi vous êtes- » vous mis à table? Mais il dit : Pourquoi êtes- » vous entré? Voilà donc ce qu'il dit maintenant » à nous tous, si nous sommes présens avec in- » décence et sans pudeur. Car QUICONQUE NE PAR- » TICIPE POINT AUX MYSTÈRES Y ASSISTE AVEC IMPU- » DENCE ET TÉMÉRITÉ. C'est pourquoi on fait » sortir les premiers ceux qui sont pécheurs; de » même que, quand un maître est à table, il ne » faut pas qu'aucun de ses domestiques qui l'ait » offensé soit présent, et qu'on les fait retirer » bien loin. Ainsi, quand on offre ici le sacri- » fice; quand on sacrifie Jésus-Christ, qui est » la victime du Seigneur; quand vous entendez » ces paroles : PRIONS TOUS EN COMMUN; quand » vous voyez tirer les rideaux qui sont devant » les portes, alors croyez que le ciel est trans- » porté sur la terre, et que les anges y des- » cendent. De même donc qu'aucun de ceux » qui ne sont pas initiés aux mystères ne doit y » assister, il faut en exclure aussi tous ceux qui » sont initiés, mais pécheurs. Dites-moi, qu'est- » ce que vous penseriez si quelqu'un, étant in- » vité à un festin, lavoit ses mains, se mettoit » à table, se préparoit au repas, et ensuite ne » mangeoit point? N'offenseroit-il pas celui qui » l'auroit invité? N'auroit-il pas mieux valu » qu'il eût été absent? Quoi! vous avez assisté » au festin; vous avez chanté l'hymne; vous » vous êtes mis au rang des dignes, en ne vous » retirant pas avec les indignes : pourquoi êtes- » vous demeuré sans communier? Je suis in- » digne, me répondra quelqu'un. Hé bien, » vous êtes donc indignes aussi de la société » des prières. »

Je n'ai garde d'entrer ici dans la question qu'on peut faire à l'égard des pécheurs qui n'étoient coupables que de péchés secrets, quoiqu'ils fussent mortels. Nous n'avons besoin de prendre ici le terme de pénitence que dans un sens général, sans le déterminer ni à la pénitence publique ni à la secrète. Il nous suffit de voir que saint Chrysostôme n'admet aucun milieu entre l'état des pénitens qui ont perdu la justice, et celui des justes qui communient en chaque jour d'assemblée. En vain certains hommes, se croyant purifiés et justes, ne font point pénitence comme les pécheurs, et néanmoins s'abstiennent de communier, ne se croyant pas assez parfaits : ce milieu est très dangereux pour l'homme qui veut y demeurer, et il est injurieux au sacrement. En vain certaines personnes croient honorer le sacrement en se privant par respect de le recevoir souvent; saint Chrysostôme les réfute et les condamne par ces paroles : vous dites que vos « habits » sont propres. Hé bien, mettez-vous donc à » cette table, et communiez.... Quiconque ne » participe point aux mystères, y assiste impu- » demment et avec témérité... Tous ceux qui » ne communient pas sont en pénitence... Mais » vous n'êtes pas, dites-vous, du nombre des » pénitens. Quoi! vous êtes du nombre de ceux » qui peuvent communier, et vous ne vous en » souciez pas!... Dites-moi, qu'est-ce que vous

» penseriez si quelqu'un, étant invité à un fes- » tin, lavoit ses mains, se mettoit à table, se » préparoit au repas, et ensuite ne mangeoit » point? N'offenseroit-il pas celui qui l'auroit » invité? N'auroit-il pas mieux valu qu'il eût » été absent? Quoi! vous avez assisté au festin; » vous avez chanté l'hymne; vous vous êtes » mis au rang des dignes, en ne vous retirant » pas avec les indignes : pourquoi êtes-vous » demeuré sans communier? » En un mot, selon ce Père, il faut, ou faire pénitence avec les pécheurs, ou communier avec les justes. Loin d'honorer le sacrement en se privant de le recevoir, on offense Jésus-Christ, qui nous invite à son festin, en n'y mangeant pas. La vraie manière d'honorer le pain quotidien est de le manger dignement chaque jour. Mais écoutons encore ce Père.

« *Beaucoup* de fidèles, dit-il[1] rapportant les » paroles de l'Apôtre, *sont foibles et languis-* » *sans; beaucoup* d'entr'eux *s'endorment.* Et » comment, direz-vous, ces maux nous ar- » rivent-ils, puisque nous ne recevons ce sa- » crement qu'une fois l'année? Et c'est ce qui » trouble tout; car vous vous imaginez que le » mérite consiste, non dans la pureté de con- » science, mais dans le plus long intervalle de » temps d'une communion à l'autre. VOUS RE- » GARDEZ COMME LE PLUS GRAND RESPECT ET LE PLUS » GRAND HONNEUR POUR LE SACREMENT, DE NE VOUS » APPROCHER PAS SOUVENT DE CETTE TABLE CÉLESTE. » Ignorez-vous que vous vous livrez au sup- » plice éternel en communiant indignement, » quand même vous ne le feriez qu'une seule » fois; et qu'au contraire vous faites votre sa- » lut en communiant dignement, quoique vos » communions soient fréquentes? LA TÉMÉRITÉ » NE CONSISTE PAS A APPROCHER TROP SOUVENT DE » LA TABLE DU SEIGNEUR, mais à en approcher » indignement, quand même ce ne seroit » qu'une seule fois dans tout le cours de la » vie... Pourquoi donc mesurons-nous la com- » munion par la loi du temps? C'EST LA PURETÉ » DE CONSCIENCE QUI FAIT QU'IL EST TEMPS D'EN AP- » PROCHER. Ce mystère n'a rien de plus à Pâque » que dans les autres temps où l'on l'accom- » plit sans cesse. Il est toujours le même; c'est » toujours la même grâce du Saint-Esprit. LA » PAQUE CONTINUE TOUTE L'ANNÉE. Vous qui êtes » initiés, vous connoissez parfaitement ce que » je dis. Soit au vendredi, soit au samedi, » soit au dimanche, soit aux fêtes des martyrs, » c'est toujours la même victime et le même » sacrifice... Le Seigneur n'a voulu borner » son sacrifice à l'observation d'aucun temps. »

Il n'y a rien de plus précis pour la fréquente communion que ces paroles : 1° Les fidèles se trompoient « en regardant comme le plus grand » respect et le plus grand honneur pour le sa- » crement, de n'approcher pas souvent de cette » table céleste. 2° C'est la pureté de conscience » qui fait qu'il est temps d'en approcher. » A l'égard de ceux qui sont en cet état, *la pâque continue toute l'année.* Le vendredi, le samedi, le dimanche, où l'on communioit d'ordinaire en Orient, donnent la même victime, que la grande fête de Pâques. 3° C'est la communion rare qui *trouble tout.* 4° *Le Seigneur n'a voulu borner son sacrifice à l'observation d'aucun temps.* 5° C'est le long intervalle entre les communions qui est cause que *beaucoup* de fidèles *sont foibles et languissans, et qu'ils s'endorment.*

VII. Saint Hilaire parle précisément le même langage que les autres Pères. « *Donnez-nous,* » dit-il[1], *notre pain quotidien :* car qu'est-ce » que Dieu veut aussi fortement qu'il désire » que Jésus-Christ habite en nous chaque jour, » lui qui est le pain de vie, le pain descendu du » ciel? Or, comme cette demande est quoti- » dienne, nous demandons aussi qu'il nous » soit donné tous les jours. » Ces paroles du saint docteur, citées par le quatrième concile de Tolède, ne laissent rien à désirer.

VIII. Saint Ambroise confirme ainsi cette doctrine universelle : « Si c'est le pain quoti- » dien, pourquoi ne le mangez-vous qu'au bout » d'un an, comme les Grecs en Orient ont cou- » tume de faire? Recevez-le tous les jours, afin » que tous les jours il vous soit utile. Vivez en » sorte que vous méritiez de le recevoir tous » les jours. Celui qui ne mérite pas de le re- » cevoir tous les jours, ne mérite pas de le » recevoir au bout de l'an. Le saint homme » Job n'offroit-il pas tous les jours un sacrifice » pour ses enfans, de peur qu'ils ne péchassent » par leurs pensées ou par leurs paroles? Mais » vous, ne savez-vous pas que toutes les fois » que le sacrifice est offert, la mort, la résur- » rection, l'ascension du Seigneur, et la ré- » mission des péchés sont représentées? Et ce- » pendant vous ne recevez pas tous les jours ce » pain de vie? Celui qui a reçu une blessure, » ne cherche pas le remède! Le péché qui nous » captive est notre plaie : notre remède est » dans le céleste et vénérable sacrement[2]. »

1° Quand ce Père parle des Grecs, il veut

[1] Hom. I in cap. II, *Epist.* V *ad Timot.* n. 3 : tom. XI, pag. 577.

[1] *Frag. ex opere incerto,* XII : pag. 1367. — [2] *De Sacram.* lib. V. cap. IV, n. 25 : tom. II, pag. 378.

sans doute parler de cette négligence et de cette indévotion où beaucoup de Grecs étoient tombés, et que nous avons vu que saint Chrysostôme leur reproche si fortement.

2° Ce Père ne connoît point d'autre manière d'honorer le pain quotidien, que celle de le manger tous les jours. Il faut vivre en sorte qu'on mérite de n'en être jamais privé un seul jour. Il est donc vrai que les fidèles peuvent avec la grâce parvenir à un état de pureté de conscience où ils doivent communier tous les jours.

3° Ce pain céleste est notre remède contre le péché. Il est vrai qu'il n'est pas, comme le sacrement de Pénitence, le remède d'expiation pour les péchés mortels; mais il est à leur égard un remède préservatif. De plus, on ne sauroit douter qu'il ne serve à effacer les péchés véniels par le feu de l'amour divin qu'il allume dans les cœurs.

IX. « Vous demandez, dit saint Jérôme à » Lucinius[1], s'il faut jeûner le samedi, et s'il » faut recevoir tous les jours l'Eucharistie, » comme on assure que les églises de Rome et » d'Espagne le pratiquent. » Ce Père répond sur l'article du jeûne, que les usages d'une église ne doivent pas faire condamner les usages d'une autre, quoiqu'ils soient différens; que « chaque province peut abonder en son sens, et » regarder comme des lois apostoliques les » règles reçues des anciens. » Mais, pour l'article de l'Eucharistie, voici la réponse décisive du saint docteur : « Recevez toujours aussi » l'Eucharistie sans nous condamner, et pourvu » que votre conscience ne vous donne aucun » remords; écoutez cette parole du Psalmiste : » *Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux.* »

1° Vous voyez que la communion quotidienne de tous les fidèles qui n'étoient pas dans l'état de pénitence étoit l'usage de Rome et des églises d'Espagne, quoiqu'en Orient on ne célébrât les mystères qu'en certains jours de la semaine. 2° Saint Jérôme décide à Lucinius qu'il doit pratiquer cette communion de tous les jours. 3° Il veut que Lucinius communie tous les jours, sans condamner les églises où l'on ne communioit que certains jours de la semaine. 4° Il ne veut qu'il communie tous les jours, que quand il n'a aucun remords de conscience.

X. « Les uns, dit saint Augustin[2], reçoivent » tous les jours dans la communion le corps » et le sang du Seigneur, les autres le reçoivent » en certains jours. Il y a des lieux où l'on ne » passe aucun jour sans l'offrir; en d'autres on » ne l'offre que le samedi et le dimanche; » ailleurs on l'offre le dimanche seulement. Si » on remarque d'autres pareilles diversités, il » faut conclure qu'on est libre pour l'observation de ces sortes de coutumes. Il n'y a point » de meilleure discipline, pour un prudent et » grave Chrétien, que celle de suivre ce qu'il » voit pratiquer dans l'église où il se rencontre. »

1° Vous voyez qu'il ne s'agit ici que des différentes coutumes des églises, dont les unes s'assembloient, offroient le sacrifice, et communioient *tous les jours*, et les autres le faisoient un peu moins souvent. *La meilleure discipline*, suivant ce Père, est qu'un Chrétien communie *tous les jours*, ou un peu moins souvent, pour se conformer à l'usage de l'église où il se trouve.

2° Remarquez que, selon ce Père, offrir et manger alloient d'un pas égal. Ceux qui *ne passent aucun jour sans offrir* le sacrifice, sont les mêmes qui *reçoivent tous les jours dans la communion le corps et le sang du Seigneur*. Ceux qui ne communioient qu'en certains jours de la semaine, n'offroient le sacrifice qu'en ces jours-là. Mais enfin le peuple communioit aussi souvent que l'on disoit la *messe*.

Reprenons la suite des paroles de saint Augustin[1] : « Quelqu'un dira qu'il ne faut pas » communier tous les jours. Vous demandez » pourquoi? Parce, dira-t-il, qu'il faut choisir » les jours où l'on vit avec plus de pureté et de » continence, afin d'approcher d'une manière » plus digne de ce grand sacrement; car celui » qui le reçoit d'une façon indigne, mange et » boit son jugement. Un autre dit au contraire : » Si la plaie du péché commis est si grande, et » si la maladie est tellement violente qu'il faille » retarder un tel remède, c'est par l'autorité » de l'évêque que chacun doit être privé de » l'autel pour faire pénitence, et pour y être » ensuite réconcilié; car c'est communier indignement, que de communier dans le temps » où l'on doit faire pénitence. Ceci néanmoins » ne doit pas être entendu en sorte que chacun » par son propre jugement s'exclue ou s'approche, comme il lui plaît, de la communion. Au reste, si les péchés NE SONT PAT TELLEMENT GRANDS, QU'ON JUGE QUE LE COUPABLE » DOIVE ÊTRE EXCOMMUNIÉ, IL NE DOIT POINT SE » PRIVER DU REMÈDE QUOTIDIEN DU CORPS DU SEIGNEUR. Quelqu'un décidera peut-être pour le » mieux la question entre ces deux hommes, en » les avertissant de persévérer principalement

[1] *Epist.* LII, *al.* XXVIII : tom. IV, part. 2, pag. 579. — [2] *Epist.* LIV, *ad Januar.* n. 2 : tom. II, pag. 124

[1] *Epist.* LIV, *ad Januar.* n. 4 : pag. 125.

» dans la paix de Jésus-Christ : que chacun » fasse ce qu'il croit pieusement, selon sa per- » suasion, qu'il doit faire. Ni l'un ni l'autre ne » manque de respect pour le corps et pour le » sang du Seigneur; au contraire, ils s'em- » pressent tous deux à l'envi à honorer un sa- » crement si salutaire : l'un, par respect, n'ose » le recevoir tous les jours; l'autre, par respect, » n'ose manquer aucun jour à le recevoir. »

1° Il ne faut jamais oublier qu'il s'agit ici, non de communier tous les jours, ou de communier rarement; mais de communier tous les jours, ou de communier un peu moins souvent, quoique la communion soit fréquente. Saint Augustin approuve ces deux divers usages des diverses églises.

2° Ces deux divers usages se réunissent dans le point principal, savoir, celui que tous les justes communient toutes les fois qu'on s'assemble pour célébrer le sacrifice.

3° Selon saint Augustin, de même que selon saint Cyprien, saint Chrysostôme et saint Jérôme, on ne doit se priver de la communion au jour de la célébration des mystères, que quand on se sent coupable d'un péché mortel. Ce que saint Cyprien exprime par *quelque délit plus grief*; ce que saint Chrysostôme exprime par l'état d'un homme *qui ne participe point aux mystères à cause qu'il est en pénitence*; ce que saint Jérôme exprime par *un remords de conscience, pungente conscientiâ*, saint Augustin l'exprime en disant qu'il s'agit *de péchés tellement grands, qu'on juge que le coupable doive être excommunié*, s'il ne se soumet pas humblement à la pénitence.

4° A l'égard des péchés véniels et quotidiens, que la simple récitation de l'Oraison Dominicale, faite avec une véritable piété, efface, suivant saint Augustin, ils ont dans la communion quotidienne leur *remède quotidien*, par la ferveur de l'amour que le don céleste allume dans les cœurs. Ainsi les infirmités quotidiennes, loin de nous empêcher de communier tous les jours, sont au contraire précisément ce qui doit nous exciter à recourir à ce remède quotidien. C'est mal honorer le remède, que de n'oser s'en servir, et de le laisser inutile dans notre pressant besoin.

5° On peut bien, selon l'usage de diverses églises, et par respect, n'oser recevoir tous les jours l'Eucharistie, parce qu'il y a des jours où l'on se sent trop distrait par les affaires, ou trop dissipé par un commerce inévitable au dehors. En ce cas, on peut *choisir les jours où l'on vit avec plus de pureté et de continence* : mais ce choix se réduit à certains jours de la semaine, et on doit sans cesse travailler à rendre la communion la plus fréquente qu'on peut, selon son état. Loin de mettre son repos à communier par respect rarement, il faut, au contraire, selon la maxime de saint Chrysostôme, que l'*unique douleur* du fidèle soit de retarder sa communion par quelque imperfection particulière.

6° Quoique saint Augustin approuve cet usage de quelques églises, il n'approuve pas moins l'autre, savoir, celui que tous les justes d'une église communient régulièrement tous les jours.

7° Le saint docteur ne veut pas que chaque particulier se condamne lui-même à la pénitence, pour s'exclure de la communion quotidienne. Il veut que chacun se laisse juger par *l'évêque*, et que ce soit par son autorité que chacun soit *privé de l'autel* : autrement les personnes les plus humbles et les plus pénitentes, qui en sont les plus dignes, ne communieroient jamais, parce qu'elles ne se jugeroient jamais dignes de la communion.

8° Excepté le cas des *péchés tellement grands que le coupable doive être excommunié*, s'il refuse de faire pénitence, le fidèle a *le droit de communion*, et le pasteur n'a pas celui de l'en priver.

Le même Père dit aux nouveaux baptisés : « Vous devez savoir ce que vous avez reçu, ce » que vous recevrez, ce que vous devez rece- » voir tous les jours. Ce pain que vous voyez » sur l'autel, et qui est sanctifié par la parole » de Dieu, est le corps de Jésus-Christ [1]. » Voilà la communion de *tous les jours*, qui, selon l'instruction de ce Père, doit être donnée à tous les néophytes, qui ne sont que les commençans dans la discipline chrétienne, et les derniers des fidèles.

D'ailleurs, tout le monde sait que ce Père étoit persuadé que ces paroles, *Si vous ne mangez*, etc.,.. *vous n'aurez point la vie en vous*, doivent être prises dans la rigueur de la lettre pour l'Eucharistie; en sorte qu'on ne peut vivre spirituellement qu'autant qu'on se nourrit par la communion. C'est pourquoi ce Père parle ainsi sur ces mots [2] : *Donnez-nous aujourd'hui* NOTRE PAIN QUOTIDIEN... « Cette demande du pain quo- » tidien a un double sens; l'un pour la néces- » sité de la nourriture du corps, l'autre pour » la nécessité de l'aliment spirituel... Les fidèles » connoissent l'aliment spirituel, que vous sau- » rez aussi (vous compétens) quand vous le re-

[1] *Serm.* CCXXVII, *ad infantes* : tom. v, pag. 673. — [2] *Serm.* LVII, n. 7 : tom. v, pag. 333, 334.

» cevrez de l'autel de Dieu; ce sera du pain, et » même quotidien, nécessaire pour cette vie... » L'Eucharistie est donc notre pain quotidien. » Remarquez qu'il s'agit de deux pains également nécessaires à la vie, l'un du corps, et l'autre de l'ame. Ces deux pains sont quotidiens, parce qu'il faut sans cesse soutenir l'homme fragile et défaillant. Il faut chaque jour le renouveler, et réparer ses pertes, encore plus pour l'esprit que pour la chair. Ainsi il est nécessaire, même comme quotidien, pour empêcher la langueur et le péril de l'ame. De là vient que ce Père veut que les *compétens*, immédiatement après leur baptême, communient tous les jours.

Enfin le saint docteur raisonne ainsi[1] : « Mes » Frères, que personne ne croie devoir mépri- » ser le conseil de faire une salutaire pénitence, » à cause qu'il voit beaucoup de fidèles appro- » cher du sacrement de l'autel, qu'il n'ignore » pas être coupables de tels crimes. (Ce sont les » péchés mortels et scandaleux). Beaucoup sont » corrigés, comme Pierre. Beaucoup sont souf- » ferts, comme Judas. Beaucoup sont incon- » nus, jusqu'à ce que le Seigneur vienne...... » Mais, pour nous, il ne nous est permis de » priver personne de la communion (quoique » cette privation ne soit encore que pour la » guérison, et non pour la mort), à moins » qu'un homme de son propre mouvement ne » se déclare coupable, ou qu'il ne soit accusé » et convaincu dans quelque jugement, soit » séculier, soit ecclésiastique. » Ainsi, la discipline d'Afrique, semblable à celle de Rome, étoit de donner tous les jours la communion à tous ceux qui s'y présentoient, à moins qu'ils ne se déclarassent coupables de péchés mortels, ou qu'ils n'en fussent convaincus dans un jugement public.

XI. Ces passages formels des saints Pères sont très-conformes à la pratique générale de l'ancienne Eglise pour l'Eucharistie. Nous avons déjà vu que ce sacrement est un pain, et un pain quotidien. La nourriture d'hier ne suffit pas pour aujourd'hui. Comme le besoin se renouvelle sans cesse, il faut aussi que l'aliment soit souvent renouvelé. L'aliment de l'ame étoit anciennement donné tous les jours avec l'aliment du corps: l'Eucharistie et le repas nommé *agape* étoient ensemble. De plus, on donnoit toujours l'Eucharistie en donnant le Baptême. Ainsi, dès qu'un homme étoit régénéré, il étoit nourri du pain quotidien. On donnoit même le vin sacré aux petits enfans à la mamelle[1]; et quoique la communion se fît alors sous les deux espèces, toutes les fois qu'on le pouvoit, on séparoit néanmoins les deux espèces en faveur de ces petits enfans, qui ne pouvoient pas prendre celle du pain; et on leur donnoit l'aliment céleste, quoiqu'ils n'eussent encore aucune connoissance. On donnoit aussi, comme je l'ai déjà remarqué, l'espèce du pain sacré dans des corbeilles aux fidèles pour l'emporter chez eux aux temps de persécution, où ils ne pouvoient pas s'assembler librement. Ils avoient *un coffre* où ils cachoient ce précieux trésor : chacun, tant hommes que femmes, se donnoit à soi-même chaque jour cette communion domestique, en attendant qu'on pût sans danger s'assembler dans quelque lieu destiné à célébrer les mystères. Quand on les célébroit, les diacres alloient, après la communion de toute l'assemblée, la porter aux absens, comme saint Justin vient de nous l'apprendre. Ainsi, vous le voyez, l'absence même, quand elle n'étoit pas volontaire, n'étoit point une raison de priver, en aucun jour d'assemblée, aucun fidèle de la communion. Plutôt que de laisser quelque temps les fidèles privés de la communion, on leur confioit à pleines corbeilles le pain sacré; et on craignoit moins les irrévérences auxquelles cette discipline exposoit, que l'inconvénient de les priver de la communion quotidienne. Enfin, nous voyons, par l'exemple célèbre de la communion de Sérapion, qu'on donnoit à un jeune garçon laïque l'Eucharistie à porter à un malade, plutôt que d'exposer ce malade au péril de mourir sans avoir reçu ce sacrement. Plus cette discipline, très-différente de celle de ces derniers siècles, nous étonne, plus nous devons reconnoître que l'ancienne Eglise vouloit que les justes fissent un usage beaucoup plus familier de l'Eucharistie, que celui qu'on en fait parmi nous, et qu'elle passoit par dessus beaucoup de dangers et d'inconvéniens, pour faciliter aux justes la communion. Il est vrai qu'en ces temps-là beaucoup de Chrétiens étoient de grands saints : mais tous ne l'étoient pas également; les justes mêmes avoient leurs imperfections, comme nous l'avons observé; et les abus se glissoient jusque dans la communion même, comme nous l'apprenons de l'Apôtre.

XII. Cette discipline de l'antiquité est confirmée par l'autorité du concile de Trente[2]. L'Eglise nous y enseigne qu'un fidèle « qui se sent » coupable d'un péché mortel, quoiqu'il croie

[1] *Serm.* CCCLI, *de Pænit.* n. 10 : tom. V, pag. 1359.

[1] S. CYPR. *de Lapsis* : pag. 189. — [2] Sess. XIII, cap. VII et VIII.

» être contrit, ne doit point communier sans » s'être auparavant confessé [1]. » Remarquez qu'il n'exclut de la communion que ceux qui se sentent coupables de quelque péché mortel.

Le concile ajoute que les Chrétiens doivent « croire et révérer ce sacrement avec une foi si » ferme, avec tant de ferveur et de piété, qu'ils » puissent recevoir fréquemment ce pain qui est » au-dessus de toute substance, afin qu'il soit » véritablement la vie de leur ame, et la per» pétuelle santé de leur esprit, et afin que la » force qu'ils en tireront les fasse passer des » tentations de ce pélerinage au repos de la cé» leste patrie. »

Enfin on ne sauroit faire trop d'attention à ces paroles [2] : « Le sacré concile souhaiteroit » que les fidèles qui assistent à chaque messe y » communiassent, non-seulement en esprit et » par affection, mais encore par la réception » sacramentelle de l'Eucharistie, afin qu'ils » reçussent un fruit plus abondant de ce saint » sacrifice. »

Voilà l'Eglise qui est la même dans tous les temps. Rien ne la vieillit; rien n'altère sa pureté. Le même esprit qui l'animoit du temps de saint Justin et des autres Pères, la fait encore parler dans ces derniers jours. Elle invite tous ses enfans à une communion *fréquente*. Elle souhaiteroit qu'ils n'assistassent jamais à aucune messe sans y communier. Et en effet, l'Eucharistie étant instituée pour tenir la place des anciens sacrifices qu'on nommoit pacifiques, où la victime étoit offerte et mangée par les assistans, on fait une espèce de violence au sacrifice de Jésus-Christ quand on s'unit au prêtre pour l'offrir, sans vouloir s'y unir aussi pour la manducation. Ce qui arrête le concile et qui le tient en crainte, c'est un Chrétien à qui sa conscience reproche *un péché mortel; sibi conscius mortalis peccati* [3].

XIII. Il est inutile de nous objecter qu'on voit communier souvent des personnes très-indignes de la communion. Nous répondons avec saint Augustin : Les uns *sont corrigés comme Pierre*, et les autres *soufferts comme Judas*. J'avoue qu'il y a beaucoup de Chrétiens qui n'en portent le nom que pour le profaner et pour l'avilir. Ils sont beaucoup au dessous des catéchumènes et des pénitens de l'antiquité. Il faudroit les faire sortir quand on célèbre les mystères; mais, pour les en exclure, il faut, selon saint Augustin, ou leur propre confession ou un jugement public. Il y a même beaucoup de personnes, qui, observant une certaine régularité de vie, n'ont point les véritables sentimens de la piété chrétienne : quand on approfondit leur état, on ne voit point qu'on puisse les mettre au rang des justes qui doivent communier. Mais nous ne parlons nullement de ceux-là : il s'agit ici des ames pures, humbles, dociles et recueillies, qui sentent leurs imperfections, et qui veulent s'en corriger par la nourriture céleste. Pourquoi se scandalise-t-on de les voir communier souvent? Elles sont imparfaites, me dira-t-on. Eh! c'est pour devenir parfaites qu'elles communient. Saint Ambroise ne dit-il pas que *le péché est notre plaie*, et que *notre remède est dans le céleste et vénérable sacrement*? Saint Augustin ne dit-il pas que si les péchés d'un fidèle ne sont pas *tellement grands* qu'il doive être *excommunié*, en cas qu'il refuse de faire pénitence, *il ne doit pas se priver du remède quotidien du corps du Seigneur*? On n'est point étonné de voir les bons prêtres dire la messe tous les jours; ils ont néanmoins leurs imperfections. Pourquoi donc se scandaliser quand on voit de bons laïques, qui, pour mieux vaincre leurs imperfections, et pour mieux surmonter les tentations du siècle corrompu, veulent se nourrir tous les jours de Jésus-Christ? Si on attendoit, pour communier tous les jours, qu'on fût exempt d'imperfection, on attendroit sans fin. Dieu a voulu, comme saint Augustin le dit, que nous soyons réduits *à vivre humblement sous le joug de la confession quotidienne de nos péchés*. Saint Jean dit, sans excepter personne : *Si nous disons que nous n'avons pas de péchés, nous nous séduisons nous-mêmes, et la vérité n'est point en nous... Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous faisons Dieu menteur, et la vérité n'est point en nous* [1]. Un autre apôtre nous crie : *Nous faisons tous beaucoup de fautes* [2]. Il faut donc s'accoutumer à voir des fidèles qui commettent des péchés véniels, malgré leur désir sincère de n'en commettre aucun, et qui néanmoins communient avec fruit tous les jours. Il ne faut pas tellement être choqué de leurs imperfections, que Dieu leur laisse pour les humilier, qu'on ne fasse aussi attention aux fautes plus grossières et plus dangereuses dont ce *remède quotidien* les préserve. Encore une fois, nous voyons que les Chrétiens des premiers siècles, qui communioient tous les jours, étoient encore dans des imperfections notables. Veut-on condamner

[1] Sess. XIII, cap. VII et VIII. — [2] Sess. XXII, cap. VI. — [3] Sess. XIII, cap. VII.

[1] *I Joan.* I, 8, 10. — [2] *Jac.* III, 2.

leurs communions quotidiennes, et corriger l'Église primitive qui les autorisoit sans ignorer ces imperfections notoires? De plus, nous ne voyons pas que ces anciens fidèles se confessassent régulièrement de ces fautes quotidiennes; au lieu que les justes de notre temps s'en confessent souvent pour se purifier avant la communion. Enfin, les Chrétiens de l'antiquité communioient dans leurs maisons et de leurs propres mains pendant les persécutions, plutôt que de ne communier pas tous les jours. Ces derniers temps ne sont pas moins périlleux. La persécution est d'autant plus dangereuse, qu'elle est déguisée sous une apparence de paix, et que le tentateur nous séduit par le venin de l'orgueil et de la mollesse. L'impiété raffinée, l'illusion flatteuse, l'hypocrisie qui gagne comme la gangrène, sont plus redoutables que les glaives et les tourmens. Jamais le *remède quotidien* ne fut si nécessaire.

Combien voit-on de fidèles scrupuleux, qui, faute de cet aliment, ne font que languir! Ils se consument en réflexions et en efforts stériles : ils craignent, ils tremblent. Ils sont toujours en doute, et cherchent en vain une certitude qu'ils ne peuvent trouver en cette vie. L'onction n'est point en eux. Ils veulent vivre pour Jésus-Christ, sans vivre de lui. Ils sont desséchés, languissans, épuisés, et ils tombent en défaillance. Ils sont auprès de la fontaine d'eau vive, et se laissent mourir de soif. Ils veulent tout faire au dehors, et n'osent se nourrir au dedans. Ils veulent porter le pesant fardeau de la loi, sans en puiser l'esprit et la consolation dans l'oraison et dans la communion fréquente.

XIV. J'avoue qu'un sage et pieux directeur peut priver un fidèle de la communion pour un temps court, soit pour éprouver sa docilité et son humilité, quand il a quelque sujet d'en douter, soit pour le préserver des piéges de quelque illusion, et de quelque attachement secret à lui-même. Mais ces épreuves ne doivent être faites que dans un vrai besoin, et doivent durer peu; il faut revenir au plus tôt à la nourriture de l'ame. On nous objecte que chacun doit faire pénitence. Mais distinguons la pénitence des justes d'avec celle des hommes coupables de péchés mortels. La pénitence est nécessaire aux justes mêmes, il est vrai; mais cette pénitence s'accorde très-bien avec la communion. Les prêtres font pénitence, en disant la messe tous les jours. Les plus grands saints, en communiant de même, sont dans une pénitence continuelle. Les saints de l'antiquité faisoient pénitence, et pratiquoient la communion quotidienne.

Ne soyez donc point troublé, Monsieur, par les raisonnemens qu'on vous fait sur la discipline de l'ancienne Eglise. Laissez parler ceux qui méprisent toutes les dévotions de notre temps, et qui ne veulent suivre que les premiers siècles. Les voilà les premiers siècles. Vous venez de les voir d'accord avec le concile de Trente. Ce concile devroit suffire pour décider, puisque l'Église est toujours la même, selon les promesses. Mais enfin je vous mets l'antiquité devant les yeux. Communiez donc comme les apôtres ont fait communier les premiers fidèles, et comme les Pères ont fait communier les Chrétiens des siècles suivans. Laissez raisonner ceux qui veulent tout réformer, et mangez le pain quotidien, afin que vivant de Jésus-Christ vous viviez pour lui. Laissez-vous juger, non par des réformateurs toujours prêts à se scandaliser et à critiquer tout, mais par vos pasteurs, ou par un directeur modéré et expérimenté, qui vous conduise selon l'esprit de l'Eglise.

Je suis, etc.

LETTRE

SUR

LE FRÉQUENT USAGE DES SACREMENS

DE PÉNITENCE ET D'EUCHARISTIE.

Vous m'avez fait, madame, une question à laquelle il me semble que je n'ai répondu qu'à demi, sur les confessions et sur les communions.

L'Eucharistie a été instituée comme un pain, c'est-à-dire, comme l'aliment le plus familier; et les Pères l'appellent le pain quotidien. Les premiers siècles rompoient tous les jours ce pain sacré avec joie et simplicité de cœur. En vain, dit saint Chrysostôme, célébrons-nous les mystères, si personne n'y participe. Assister à la messe sans y participer par la communion est une action comme estropiée; c'est ne remplir qu'à demi l'intention de Jésus-Christ quand il a institué ce sacrement. Il n'y a que notre indignité qui doive nous exclure de cette communion du pain quotidien. Tous les Chrétiens y sont appelés : ils font violence au sacrement quand ils s'en privent. Toute notre vie doit donc tendre à nous rendre dignes de recevoir

ce pain de vie le plus souvent que nous pouvons. Il ne faut point croire avoir rempli notre devoir à cet égard, jusqu'à ce que nous puissions atteindre à la communion de tous les jours. L'Eucharistie n'est offerte par le prêtre qu'afin que le fidèle en vive : ces deux actions se rapportent l'une à l'autre; et il manque quelque chose au sacrifice quand le laïque se tient comme interdit loin des autels, n'osant manger la victime offerte pour lui.

Cependant les idées présentes sont bien éloignées de ces idées pures : on est presque mal édifié d'un prêtre qui ne dit point la messe tous les jours, et on seroit surpris de voir un laïque qui communieroit tous les jours de la semaine. Pourvu que le laïque vive en bon laïque, il peut et doit communier tous les jours, s'il est libre; comme le bon prêtre, s'il est libre, peut et doit offrir tous les jours. J'excepte seulement les personnes qui sont assujetties ou à des règles de communauté, où tout tire à conséquence, ou à des engagemens du monde dans lesquels il faut garder des mesures. J'avoue aussi que les gens qui aiment leurs imperfections, et qui sont volontairement dans des péchés véniels, sont indignes de cette communion quotidienne. Mais pour les ames simples, droites, prêtes à tout pour se corriger, dociles et humbles, c'est à elles qu'appartient le pain quotidien; leurs infirmités involontaires, loin de les exclure, augmentent leur besoin de se nourrir du pain des forts.

Rien n'est donc plus contraire à l'institution du sacrement et à l'esprit de l'Eglise, que de vouloir respecter l'Eucharistie en la recevant rarement : pourvu qu'on soit pur, le vrai respect est de la recevoir fréquemment. On ne peut point se dire, Je suis pur : mais il ne faut jamais se juger soi-même, il faut se laisser juger par un conseil pieux et modéré.

La règle pour la confession est contraire à celle de la communion. La communion est un aliment de vie; plus on peut le prendre, plus on se nourrit et on se fortifie. Au contraire, la confession est un remède; il faut tendre à en diminuer le besoin. Je sais bien que le besoin ne cessera jamais entièrement, car nous commettrons toujours des fautes en cette vie; mais du moins il faut tâcher de diminuer un besoin que nous ne pouvons faire cesser absolument.

Le pouvoir que Jésus-Christ a donné à ses ministres de lier et de délier, de remettre et de retenir les péchés, est absolu et sans restriction. Ils ne sauroient remettre les péchés secrets qu'on ne leur découvre point. Ce ministère suppose donc la déclaration des péchés, ou publique, ou du moins secrète. Voilà la confession. Quand elle n'est qu'auriculaire, c'est le moins que l'Eglise puisse demander; mais enfin il faut que le pécheur s'accuse. Pour le ministre, il a une puissance sans restriction pour remettre tous les péchés mortels, à plus forte raison les véniels. Il ne paroît point dans l'antiquité qu'on se confessât aussi fréquemment qu'on le fait parmi nous de ces péchés véniels. Les Pères, surtout saint Augustin, assurent qu'ils sont remis par l'Oraison Dominicale, par les jeûnes de l'Eglise et par les aumônes. Principalement ces péchés sont effacés par l'amour de Dieu; ce feu consume nos imperfections comme la paille : beaucoup de péchés légers sont remis à l'ame qui aime beaucoup. Nous lisons les vies de ces anciens Pères de l'Eglise, et leurs historiens nous racontent leur mort avec un grand détail, sans parler des fréquentes confessions de nos jours. C'est qu'ils vivoient très-purement, et qu'il ne paroît pas qu'on se confessât régulièrement en ce temps-là, quand on n'avoit à s'accuser que de ces fautes légères et vénielles qu'on n'aime point quand on aime Dieu bien sincèrement.

J'avoue que l'usage présent de l'Eglise est bien différent : mais ce changement de discipline ne doit pas étonner. La puissance de remettre les péchés veniels est constamment donnée au prêtre : le fidèle peut donc y avoir recours quand cet usage lui devient salutaire. Beaucoup de grands saints l'ont pratiqué avec fruit. Il y a des ames qui se purifient admirablement par cette voie. Ce seroit une indiscrétion scandaleuse que d'ôter cette consolation et cette source de grâce à quantité de consciences délicates qui en ont besoin. Il est vrai qu'il faut craindre d'en faire une pure habitude, un appui sensible et trompeur, une décharge de cœur sans se corriger. On croit souvent avoir tout fait en disant ses péchés; on se confie avec excès à l'efficace de l'absolution : on trouve un amusement et un ragoût d'amour-propre à parler si souvent de soi : celui à qui on parle est un confesseur qu'on a choisi et dont on est quelquefois entêté. Autant que la confession est amère aux grands pécheurs qui la pratiquent rarement, autant devient-elle douce et commode à ces personnes dévotes qui s'y apprivoisent, et qui y cherchent une certaine routine de dévotion qui tient lieu de tout.

Les confesseurs sages et fermes doivent donc discerner le besoin de leurs pénitens, et l'usage qu'ils font de leurs confessions, pour les rendre

plus ou moins fréquentes. J'ose dire en général que la matière fort souvent n'est pas traitée avec assez de sérieux et de sobriété. Pour les personnes droites et éclairées, elles doivent, ce me semble, faire deux choses ; l'une, de se confesser autant qu'il le faut, même au-delà de leur besoin, pour le bon exemple ; l'autre, de se conformer avec respect à la discipline présente, qui est très-sainte, et de tâcher d'en tirer du fruit en se confessant avec un cœur abaissé et docile.

LETTRE

SUR LA DIRECTION.

Les meilleures choses sont les plus gâtées, parce que leur abus est pire que celui des choses moins bonnes. Voilà ce qui fait que la direction est si décriée. Le monde la regarde comme un art de mener les esprits foibles et d'en tirer parti. Le directeur passe pour un homme qui se sert de la religion pour s'insinuer, pour gouverner, pour contenter son ambition ; et souvent on soupçonne dans la direction, si elle regarde le sexe, beaucoup d'amusement et de misère. Tant de gens, sans être ni choisis ni éprouvés, se mêlent de conduire les ames, qu'il ne faut pas s'étonner qu'il en arrive assez souvent des choses irrégulières et peu édifiantes.

Cependant il sera toujours vrai de dire, au milieu de toutes ces choses déplorables, que la fonction de mener les ames à Dieu est le ministère de vie confié aux apôtres par Jésus-Christ. La direction est donc une fonction toute divine qu'il n'est jamais permis de mépriser, quoique les hommes indignes d'une si haute fonction l'avilissent et la déshonorent. Quelle folie de mépriser un diamant, parce qu'on l'a vu enfoncé dans la boue ! Après tout, Jésus-Christ n'a rien fait en vain : il a donné des pasteurs à son troupeau, et ces pasteurs doivent diriger ; car le devoir du pasteur est de conduire les brebis, de les connoître, comme dit Jésus-Christ, chacune en particulier, de discerner leurs besoins, d'étudier leurs maladies, de chercher les remèdes, de supporter leurs foiblesses, de redresser celles qui s'égarent, de les rapporter sur ses épaules au bercail, de conduire les saines dans les bons pâturages, et de les défendre du loup ravisseur. Voilà le vrai directeur : et il n'en faudroit point d'autre que le pasteur même, si les pasteurs chargés de troupeaux innombrables, et quelquefois peu appliqués au travail pastoral, ne manquoient ni de temps, ni de zèle, ni d'expérience, pour mener les ames jusqu'à la perfection de l'Evangile. Ils manquent souvent de quelqu'une de ces trois choses : c'est pourquoi on choisit parmi les plus saints prêtres qui peuvent travailler au nom du pasteur et avec son autorité, celui qui paroît le plus propre à être l'homme de Dieu pour chacun de nous. C'est le supplément au défaut du pasteur. Voilà l'idée qu'on doit, ce me semble, avoir de la direction. Ce directeur, comme dit saint François de Sales, doit être choisi entre mille, et même entre dix mille. Il faut le chercher sage, éclairé, mortifié, expérimenté, détaché de tout, incapable de nous flatter, exempt de tout soupçon de nouveauté sur la doctrine et de tout excès dans ses maximes; mais pourtant droit, ferme, prêt à compter pour rien le monde et les grandeurs les plus éblouissantes ; en un mot, qui, étant le vrai homme de Dieu, ne cherche que lui seul dans tous les conseils qu'il donne. Il est, me direz-vous, plus aisé de peindre cet homme merveilleux que de le trouver. Il est vrai ; mais on le trouvera pourtant, pourvu qu'on le cherche bien. Voici la manière de le chercher.

Il faut premièrement avoir égard à la réputation publique, pour éviter ce qui n'est point approuvé. Ce n'est pas qu'il faille aller chercher les gens qui sont à la mode, et qu'on voit en estime parmi les grands ; mais il faut éviter ce qui est suspect ou désapprouvé par le commun des personnes sages. Les mauvaises réputations ainsi que les bonnes, quand elles sont fort répandues, ont souvent quelque fondement. Pour les gens qui ont une certaine vogue, il est ridicule de les chercher ; c'est porter le goût du monde et de la vanité jusque dans les choses les plus sérieuses de la religion; c'est vouloir être remarqué, se mettre au rang des personnages considérables, s'intriguer, se donner de l'appui et des liaisons; en un mot, c'est une espèce de vanité hypocrite qui éloigne de Dieu, et qui éteint l'esprit de grâce. Cherchez donc un directeur loin du monde, et à qui le monde ne soit rien; qui, loin de vous en pouvoir enivrer, vous en désabuse.

Pour le trouver informez-vous des personnes les plus simples, les plus solides, les plus éloignées des vaines apparences, et qui, par leur conduite, vous fassent espérer que leurs conseils seront bons; qu'à voir la manière dont ces personnes profitent des soins d'un directeur,

vous ayez sujet de croire qu'elles l'ont bien choisi, et qu'elles sauront bien vous le dépeindre.

Il faut même voir plusieurs fois le directeur qu'on veut choisir, et l'éprouver en le consultant, pour voir si on pourra avoir l'ouverture qui est nécessaire, et si on trouvera en lui tout ce qu'on a besoin d'y trouver. Je dis qu'il faut faire cette expérience avant que de choisir, pour ne s'exposer pas à une inconstance après un choix. Il faut donc bien se garder de choisir jamais un directeur ni par complaisance, ni par politique, ni par un embarquement insensible, ni par aucune autre raison que celle de trouver l'homme de Dieu. Un choix fait par des vues humaines seroit capable de tout ruiner pour le salut. Si on étoit assez malheureux pour être tombé dans cette faute, l'unique remède seroit de rompre courageusement, et de mettre sa conscience en liberté pour chercher ailleurs un secours selon son besoin.

Mais, diriez-vous, à quoi sert tout cet examen pour une personne qui n'est point capable de discerner les qualités d'un directeur? J'avoue que la plupart des gens ne sont guère capables de faire ce discernement, et il faudroit désespérer pour eux d'un bon choix, si on ne comptoit que sur leurs talents naturels : mais Dieu infiniment bon supplée, quand il s'agit du choix des moyens pour aller à lui, ce qui manque dans l'esprit des hommes. Suivez simplement ce que Dieu vous mettra au cœur, après que vous vous serez humilié sous sa main et abandonné à sa conduite paternelle. La bonne volonté, la simplicité, le détachement de tout intérêt propre, la crainte de tomber dans les mains qui ne sont pas les plus propres aux desseins de Dieu, enfin la confiance en la grâce, seront vos guides : Dieu verra votre cœur, et vous donnera suivant la mesure de votre foi. Ne cherchez donc un directeur que pour mourir à vous-même sans réserve, que pour ne tenir à rien ; Dieu, qui ne manque point à ceux qui ont le cœur droit, vous donnera la demande de votre cœur; l'ange Raphaël vous sera envoyé. Ce n'est point sur votre esprit que je compte; c'est sur celui de Dieu : priez sans cesse, humiliez-vous, détachez-vous de tout intérêt propre; ne laissez rien en vous qui vous rende indigne du secours que vous attendez; arrachez de votre cœur tout ce qui vous empêcheroit d'être docile à celui qui doit vous conduire; et ce conducteur ne vous sera point refusé : il viendra je ne sais comment; mais il viendra. Une conversation, un hasard, un rien vous ouvrira les yeux, et vous verrez celui que vous attendez.

Il aura ses défauts comme un autre homme : je dis des défauts naturels qui pourront rebuter, et tenter contre l'obéissance : mais il faudroit n'obéir jamais aux hommes si on vouloit attendre qu'ils fussent parfaits. Il aura aussi des imperfections par rapport à la grâce : ces imperfections feront encore plus de peine ; mais elles ne gâteront rien, pourvu que le directeur ne les conserve point volontairement, en résistant à l'esprit de grâce. Mais si ces intentions cessoient d'être pures et droites, Dieu ne permettroit pas qu'il continuât de conduire les ames simples et recueillies qui se seroient mises de bonne foi sous sa conduite. A l'égard des légères imperfections qui restent dans les plus saints directeurs, pour les humilier, il est très-important de ne s'en scandaliser pas. Ces imperfections sont souvent très-utiles; car elles rendent un homme doux, humble, petit, compatissant par sa propre expérience aux foiblesses de ceux qu'il conduit, patient pour attendre l'opération lente de la grâce, attentif aux momens de Dieu, incapable d'être surpris quand il trouve de l'infirmité, enfin modéré dans son zèle. C'est par le reniement exécrable de Jésus-Christ, que saint Pierre, comme remarquent les Pères, devint propre à être le pasteur de tout le troupeau, et à compatir à l'infirmité de chacune de ses brebis. Pour la perfection du directeur, il est juste sans doute de la chercher; mais on ne peut ni comparer les perfections des hommes, ni connoître même le fond de leur intérieur : ainsi il faut se borner aux principales marques extérieures, telles que le détachement, la vie retirée, la conduite constante dans les divers emplois, la patience, la douceur, l'égalité, la franchise, l'éloignement de tout amusement et de toute mollesse, la fermeté dans les bonnes maximes sans âpreté et sans excès, l'expérience de l'oraison et des choses intérieures, enfin une certaine retenue pour donner le secours nécessaire aux personnes qu'il conduit, sans tomber néanmoins dans des conversations inutiles. Il ne doit jamais y avoir rien que de sérieux, de modeste, et d'édifiant dans ces entretiens où il s'agit purement de la vie éternelle. Le directeur perd son autorité, avilit son ministère, s'en rend indigne, et nuit mortellement aux ames, quand il a une conduite moins grave et moins réservée. Cette réserve n'empêche point l'ouverture de cœur, la condescendance paternelle, et la simplicité avec laquelle il doit agir pour attirer les ames; car

la véritable gravité est simple, douce, accommodante, et même pleine d'une gaîté modeste. Elle est bien éloignée d'une austérité farouche ou affectée qu'on n'ose aborder. Le malheur est que les personnes lâches et molles, telles que sont souvent les femmes, trouvent trop froid et trop sec tout ce qui est sérieux et éloigné de l'amusement : elles croient qu'on ne les écoute point, si on ne leur laisse dire cent choses inutiles avant que de venir à celle dont il est question. Ainsi elles se rebutent des directeurs qui leur seroient les plus utiles, et elles en cherchent qui veuillent bien perdre du temps avec elles. O si elles savoient ce que c'est que le temps d'un prêtre chargé de prier pour soi-même et pour toute l'Eglise, de méditer profondément la loi de Dieu, et de travailler pour ramener tant de pécheurs, elles craindroient de profaner un temps si précieux, et de l'user en discours superflus. Il faut parler à l'homme de Dieu d'une manière simple, ingénue, précise et courte, songeant qu'il doit son temps à beaucoup d'autres œuvres. C'est parce qu'on n'est ni humble ni simple, qu'on n'entre point d'abord en matière, et qu'on fait de si longs détours avant que de venir au but. D'ailleurs on cherche plus un commerce de vaine consolation, qu'un conseil droit et vigoureux pour aller à Dieu en mourant à soi.

Si on ne cherchoit que des conseils évangéliques, il faudroit peu de temps dans la direction. Quand il n'est question que de se taire, d'obéir, de souffrir, de se cacher, de supporter les autres sans vouloir être supporté, de résister à ses inclinations et à ses habitudes, de se conformer au cours de la Providence sur nous, de compter pour rien ses jalousies et ses délicatesses, il ne faut point tant de consultations. Peu parler et faire beaucoup, voilà le partage des ames droites. Il y a encore moins à consulter quand on est dans une communauté régulière; alors tout est presque réglé par les constitutions, par les exercices journaliers, et par les ordres des supérieurs. La volonté de Dieu est dans la leur : quand même ils se tromperoient, ou décideroient avec passion, leurs ordres, quoique mauvais pour eux, ne laisseroient pas d'être bons pour nous, et leurs défauts nous servent souvent, d'une manière plus efficace que leurs vertus, à mourir à notre propre volonté. Dieu met tout en œuvre pour sanctifier ses enfans, quand ils tendent à lui avec un cœur droit.

J'ajoute que quand le supérieur ou la supérieure d'une communauté ont les qualités, la vertu et l'expérience nécessaires pour nous conduire, ils sont préférables aux gens du dehors; comme le pasteur, à choses égales, devroit être préféré à l'étranger. Il ne faut point faire un si grand mystère de la direction. C'est un conseil qu'on prend pour tendre à la perfection. Une supérieure bien morte à elle-même, et d'une expérience consommée, verra de plus près ce qu'il y a à corriger dans son inférieure; elle étudiera mieux son naturel et ses habitudes; elle lui dira des choses plus convenables à ses besoins dans ses fonctions journalières, qu'une personne de dehors qui ne la voit point agir, et qui ne sait que ce qu'elle lui dit de soi-même suivant ses préventions. Cela n'empêche point qu'on ne demeure toujours inviolablement attaché au ministère des prêtres pour les sacremens, pour la doctrine, et pour tous les cas difficiles. Je ne parle ici que des conseils de perfection, qu'une supérieure bien sainte et bien expérimentée peut quelquefois donner, comme saint François de Salles a jugé nécessaire de l'établir chez les filles de la Visitation, pour éviter la multitude des directeurs de dehors, auxquels on s'attache trop quelquefois. Mais comme il arrive fort souvent qu'une supérieure, quoique excellente, n'ait point encore ce parfait détachement et cette expérience foncière dont nous parlons, il faut en ce cas avoir recours à quelque bon directeur, mais avec toute la sobriété que nous avons déjà marquée.

On me dira peut-être : quelle nécessité de prendre un directeur, puisque la règle est un directeur par écrit, et qu'on a remis sa volonté dans les mains de ses supérieurs? Je réponds que les supérieurs ne peuvent pas toujours avoir toute l'attention nécessaire à vos besoins intérieurs : cependant il est capital de ne vous conduire pas vous-même; vous serez aveuglé sur votre intérêt, ou sur une passion déguisée qui trouble votre paix. Vous ne connoissez point la source de certaines peines qui vous dégoûtent de vos devoirs, et qui vous rendent lâche dans votre état; vous avez besoin d'être soutenu et encouragé dans une croix qui vous surmonte; vous vous trouvez dans des tentations pénibles et dangereuses : dans tous ces cas, rien n'est plus dangereux que de n'écouter que soi-même. Il faut, comme je l'ai déjà remarqué, un homme de Dieu qui supplée au défaut du pasteur, et qui s'applique à vous conduire au milieu de tant de précipices. Qui est-ce qui vous conduira et vous soutiendra? Sera-ce vous-même? Hé! c'est vous qui avez besoin de conduite, qui êtes tenté, foible, aveugle, découragé, aux prises

avec vous-même; c'est de vous que vous viennent vos plus subtiles tentations; vous êtes votre plus cruel ennemi; il vous faut quelqu'un qui n'ait ni vos erreurs, ni vos passions, ni les penchans de votre amour-propre; quelqu'un qui soit hors de vous, qui vous aide à en sortir, et qui ait autant de zèle pour vous corriger, que vous avez d'inclination secrète à vous flatter vous-même.

D'ailleurs l'oraison, qui est le canal des grâces, et le commerce d'union avec Dieu, est exposée à toutes sortes de chimères et d'illusions, si vous n'y êtes conduit par une personne qui connoisse par expérience les voies de Dieu. Le remède qui doit guérir toutes vos misères se changera en poison mortel. Il vous faut une direction douce et modérée, mais droite et ferme, qui vous arrache à tous vos désirs, qui rabaisse votre esprit, qui vous ôte toute confiance en vous et en votre vertu, qui vous ôte toute volonté propre, et qui vous désabuse même de votre sagesse, qui vous empêche de vous arrêter aux dons de Dieu pour ne chercher que Dieu seul. Bien loin qu'un tel secours ne soit pas nécessaire, il faut s'écrier : Hélas! que ferois-je sans lui? mais où pourrai-je le trouver? est-il sur la terre? Dieu l'y mettra pour vous, et vous le fera trouver si vous le méritez par la droiture de votre volonté.

O mon Dieu! si j'osois me plaindre de vous, l'unique chose que je vous reprocherois, seroit que vous n'en donnez point assez à votre Eglise de ces hommes. Combien qui conduisent sans science ni piété, avec quelques apparences trompeuses! Combien qui n'ont qu'une science sèche et hautaine, incapable d'entrer dans vos voies, et que vous rejetez justement! Je vous rends grâces, Seigneur, de leur cacher vos mystères de grâce, puisqu'ils sont grands et sages, et que vous ne les révélez qu'aux petits. Combien qui ont la science et la piété, mais une piété sans expérience, et qui ne connoissent que les dehors de votre maison sans avoir jamais été attirés dans votre sanctuaire! Hélas! que de tels directeurs, avec de droites intentions, retardent et gênent les ames, qu'ils rétrécissent toujours, pendant que l'Esprit saint veut les élargir! Mais enfin combien d'autres qui n'ont que l'expérience sans science, ou, pour mieux dire, qui présument d'avoir l'expérience sans l'avoir effectivement! Quels dangers d'illusion et d'égarement! Où sont donc, ô mon Dieu, les autres, ces lampes luisantes et ardentes, posées dans votre maison pour éclairer et pour embraser vos enfans? Que le nombre en est petit! Où sont-ils! et qui osera espérer de les trouver? Heureux ceux qui les trouvent! qu'ils en rendent grâces, et qu'ils en profitent. Ames droites, ames simples, où êtes-vous? Qu'on me dise où vous êtes, et je dirai où sont les bons directeurs; car c'est à vous que Dieu les donnera. Vous les ferez par vos prières; Dieu les formera exprès pour les desseins qu'il a sur vous, puisque vous êtes sans réserve livrées à sa grâce. Le reste gémira avec des secours imparfaits; mais le reste n'est pas digne de mieux. Le Père céleste donne à chacun de ses enfans selon la mesure de sa foi et de la simplicité de son abandon.

FIN DU CINQUIÈME VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME.

ŒUVRES DE FÉNELON.

1re CLASSE.—SUITE DE LA SECTION IV.

OUVRAGES SUR LE JANSÉNISME.

INSTRUCTION PASTORALE

SUR LE LIVRE INTITULÉ :

JUSTIFICATION DU SILENCE RESPECTUEUX.

LETTRE

SUR L'INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE

TOUCHANT LES TEXTES DOGMATIQUES.

MANDEMENS

POUR L'ACCEPTATION DE LA CONSTITUTION UNIGENITUS.

PREMIER MANDEMENT.

SECOND MANDEMENT.

DISSERTATIONES

AD JANSENISMI CONTROVERSIAM SPECTANTES.

INSTRUCTION PASTORALE,

EN FORME DE DIALOGUES,

SUR LE SYSTÈME DE JANSÉNIUS.

ORDONNANCE

ET INSTRUCTION PASTORALE,

ŒUVRES DE FÉNELON.

SECONDE CLASSE.

OUVRAGES DE MORALE ET DE SPIRITUALITÉ.

DE L'ÉDUCATION DES FILLES.

SERMONS ET ENTRETIENS

SUR DIVERS SUJETS.

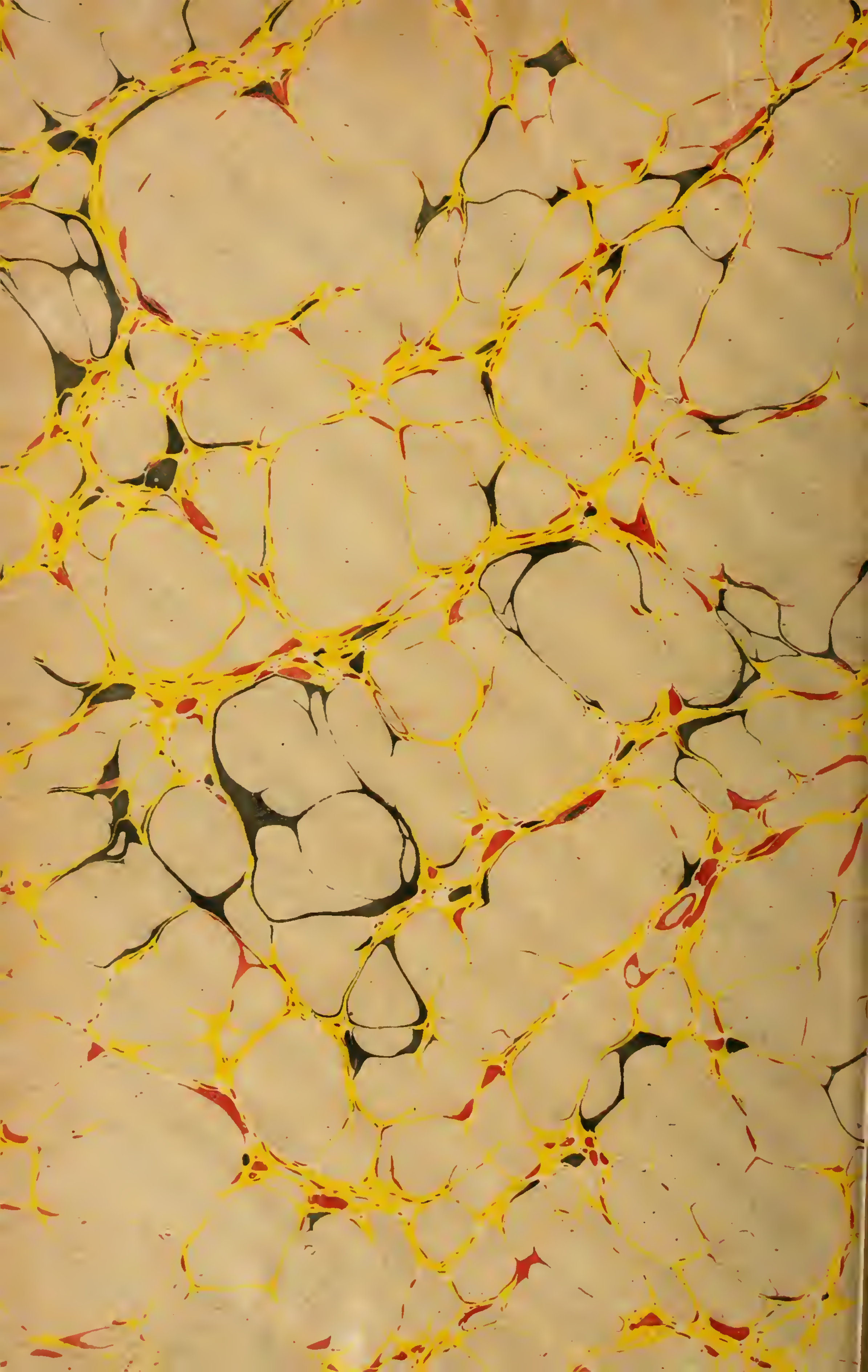
PLANS DE SERMONS

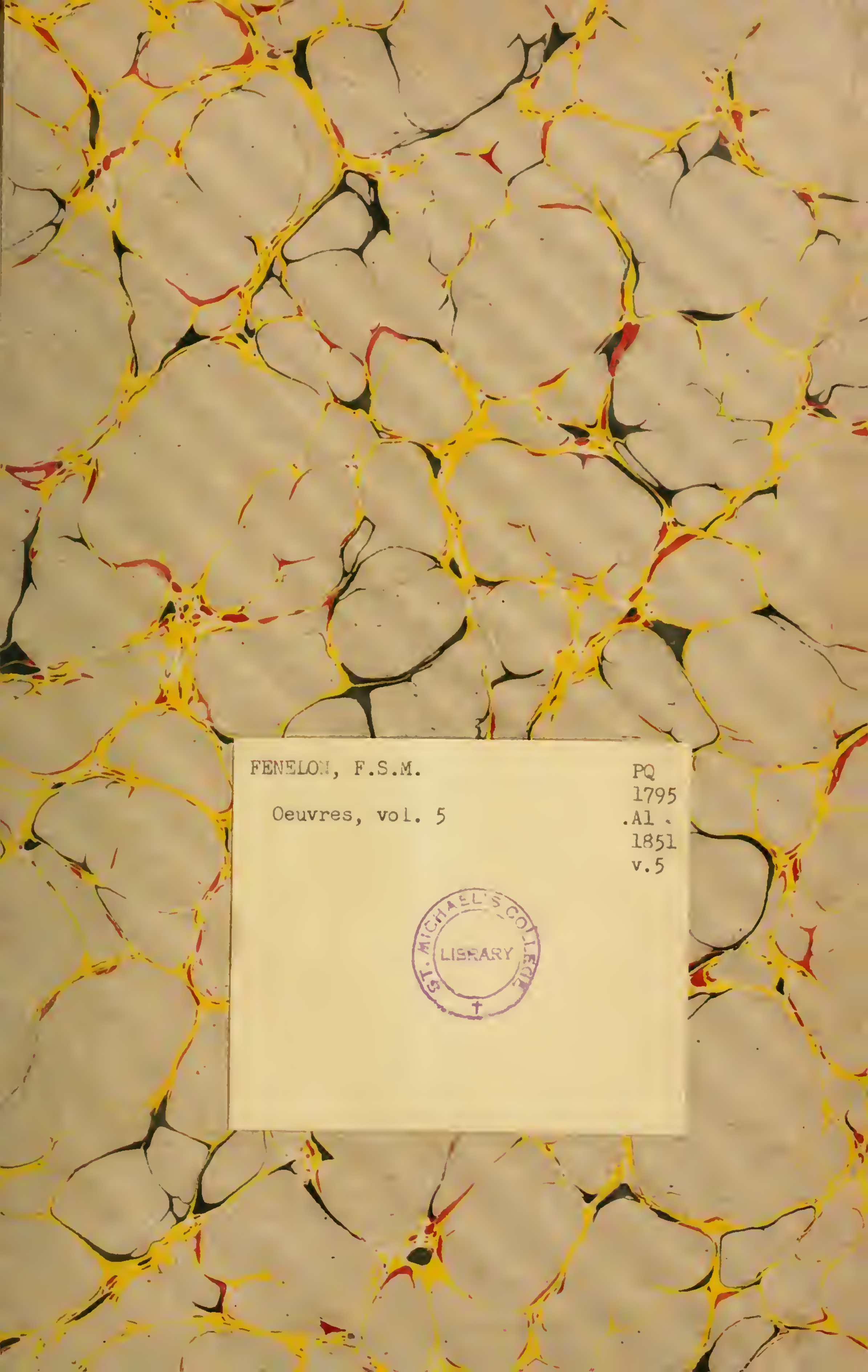
SUR DIVERS SUJETS.

LETTRES

SUR DIVERS POINTS DE SPIRITUALITÉ.

FIN DE LA TABLE DU CINQUIÈME VOLUME.




FENELON, F.S.M.
Oeuvres, vol. 5
PQ
1795
.A1 .
1851
v.5
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

